العالم والمتعلم

رواية ابى مقاتل عن ابى حنيفة
رضى الله عنهما

ويليه رسالة أبى حنيفة الى عثمان البتى ثم الفقه الأبسط
رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة
رحمهم الله

بتحقيق
محمد زاهد الكوثرى
عفى عنه

شعبان سنة ١٣٦٨

مطبعة الأنوار بالقاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة عن العالم والمتعلم ورسالة أبي حنيفة الى البتي

والفقه الأبسط ورواتها

الحمد لله ، وصلاة الله وسلامه على سيدنا محمد رسول الله ، وآله وصحبه وكل من هدى هديه وتابع نور هداه . أما بعد فان (العالم والمتعلم) رواية أبي مقاتل حفص ابن سلم السمرقندى عن الامام الأعظم ابى حنيفة النعمان ، والرسالة التي بعث بها أبو حنيفة إلى عالم البصرة عثمان بن مسلم البتى المتوفى سنة ١٤٣ هـ رواية أبي يوسف عن ابي حنيفة ، والفقه الأكبر رواية أبي مطيع عن أبي حنيفة المعروف عند أصحابنا بالفقه الابسط ، والفقه الأكبر رواية حماد بن أبي حنيفة عن أبيه ، والوصية فى عقيدة أهل السنة رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة فتلك الرسائل هي العمد عند أصحابنا فى معرفة العقيدة الصحيحة التي كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الغر الميامين ، ومن بعدهم من أهل السنة على توالى السنين . . .

وإمام الهدى أبو منصور الماتريدى رضى الله عنه وعن سائر الأئمة بنى توضيح الدلائل ، على مسائل تلك الرسائل ، كما جرى على ذلك الامام المجتهد ابو جعفر الطحاوى فى كتابه « بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة ابى حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن » رضى الله عنهم المعروف بعقيدة الطحاوى ، فيتبين من ذلك مبلغ أهمية تلك الرسائل عند الباحثين ، وتوجد نسخ مخطوطة منها فى مكتبة الفاتح بالاستانة ودار الكتب الملكية بالقاهرة ، وسبق أن نشرت كلها فى مجموعة بالآستانة قبل مدة أكثر من قرن كامل فأصبحت تلك الطبعة بنفاد نسخها فى حكم ما لم يطبع ، وطبعت الوصية مع شروحها مرات ، وكذلك الفقه الاكبر - رواية حماد وشروحه .

وسبق أن طبع (العالم والمتعلم) رواية أبي مقاتل فى الهند قبل نحو عشر سنين



بمعرفة إخواننا الاعزاء هناك لكنه خلو من السند مع بعض مخالفة لما عندنا من النسخ ، وطبع فى الهند وفى مصر شرح الفقه الأكبر رواية أبى مطيع — وهو المعروف بالفقه الأبسط تمييزا له عن رواية حماد بن أبى حنيفة — لكن نسب الناشر هذا الشرح سهوا إلى الامام ابى منصور الماتريدى مع ظهور أن الشرح ليس له ، بما حوى من نقول عن كثير ممن تأخر زمنه عن زمنه ، وهو توفى سنة ٣٣٢ ﻫ فى رواية قطب الدين الحلبى الحافظ .

والواقع أن هذا الشرح لأبى الليث السمرقندى المتوفى سنة ٣٧٣ ﻫ . والطابع لم يتحر صحة الأصل ، فلعل أحد الطابعين يتولى اعادة نشر الشرح من أصل وثيق فيعيد الحق الى نصابه . وعدة نسخ مخطوطة من الشرح باسم ابى الليث موجودة فى دار الكتب المصرية . راجع المجموعتين ٣٤٩ و٣٩٣ ورقم ١٩٥ فى علم الكلام بدار الكتب المصرية ففيها التصريح بنسبته الى أبى الليث السمرقندى .

وحيث مست الحاجة إلى تحقيق ونشر الثلاثة الأول : العالم والمتعلم ، ورسالة أبى حنيفة إلى البتى فى الارجاء ، والفقه الابسط ، تقديما للاهم على المهم ، فانى أتحدث أولا عن أسانيد تلك الكتب عند أصحابنا فأقول :

أما كتاب العالم والمتعلم رواية أبى مقاتل عن أبى حنيفة فيرويه الموفق المكى فى المناقب (١ - ٨٤ و ٩٧) : كتابة عن أبى حفص عمر بن محمد النسفى عن أبى على الحسن بن عبد الملك النسفى عن جعفر بن محمد المستغفرى النسفى عن أبى عمر ومحمد بن احمد النسفى عن الامام ابى محمد الحارثى البخارى عن محمد بن يزيد عن الحسن بن صالح عن أبى مقاتل عن أبى حنيفة (ح) وعن أبى حامد محمد ابن ابى الربيع المازنى المقرىء قراءة عن أبى العلاء حامد بن إدريس عن أبى المعين ميمون بن محمد النسفى ، عن أبى طاهر المهدى بن محمد الحسينى ، عن ابى يعقوب يوسف بن منصور السيارى ، عن أبى الفضل أحمد بن على السليمانى البيكندى ، عن أبى سعيد حاتم بن عقيل الجوهرى ، عن الفتح بن أبى علوان ومحمد بن يزيد قالا أنبأنا الحسن بن صالح عن أبى مقاتل عن أبى حنيفة « ح » ويعلو عن أبى حفص النسفى عن أبى يعقوب السيارى بسنده . وفى نسخة دار

الكتب المصرية يرويه ابن قاضى العسكر أبو الحسن على بن خليل الدمشقى عن أبى الحسن برهان الدين على بن الحسن البلخى ، عن أبى المعين النسفى ، عن أبيه محمد النسفى ، عن عبد الكريم بن موسى البزدوى النسفى ، عن ابى منصور الماتريدى عن أبى بكر أحمد بن اسحاق الجوزجانى عن أبى سليمان موسى بن سليمان الجوزجانى وعن محمد بن مقاتل الرازى وهما عن أبى مطيع الحكم بن عبد الله وأبى عصمة عصام بن يوسف البلخيين وهما عن ابى مقاتل حفص بن سلم السمرقندى عن الامام الأعظم أبى حنيفة رضى الله عن الجميع .

وقد طالت ألسنة بعض النقلة على ابى مقاتل كطول لسانهم على أبى حنيفة وأصحابه متذرعين فى ذلك برميهم اياه بالرأى والارجاء والتجهم ونحو ذلك مما يعلو تحقيق الحق والباطل منه على مداركهم حتى تراهم يرمونه بالكذب من غير حجة ، وكل من قال بخلاف رأيهم فهو كذاب لقوله بما هو خلاف الواقع فى نظرهم على جلالة قدره عند أصحابنا رضى الله عنهم - لا آخذ الله المخالفين على هذا العدوان الصارخ - فان كان لابد من النقل عن غير أصحابنا فى التعويل على المرء ، فدونك كلام أبى يعلى الخليلى فى (الارشاد) فى أبى مقاتل : (مشهور بالصدق غير مخرج فى الصحيح وكان يفتى وله فى الفقه محل وتعنى بجمع حديثه خلف بن يحيى قاضى الرى) ، عمر كثيرا وعاش الى أن مات سنة ثمان ومائتين وما وقع فى اللسان من سنة ٢٥٨ ﻫ كتاريخ لوفاته فسبق قلم ، واقامة لـ (٥) بدل الصفر

وأما رسالة أبى حنيفة الى الامام عثمان البتى عالم البصرة فسندها فى نسخة دار الكتب المصرية برواية الامام حسام الدين حسين بن على بن الحجاج السغناقى — شارح الهداية — عن حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخارى عن شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردرى عن برهان الدين المرغينانى — صاحب الهداية — عن ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر الدين اليرسوخى عن علاء الدين ابى بكر محمد بن أحمد السمرقندى — صاحب تحفة الفقهاء — عن أبى المعين النسفى عن أبى زكريا يحيى بن مطرف البلخى عن أبى صالح محمد ابن الحسين السمرقندى عن أبى سعيد سعدان بن محمد بن بكر البستى عن أبى الحسن على بن أحمد الفارسى عن نصير بن يحيى البلخى عن محمد بن سماعة التميمى

عن أبي يوسف عن الامام الأعظم رضي الله عنهم .

وأما الفقه الأبسط فسنده في نسخة دار الكتب المصرية (١) برواية أبي بكر الكاساني ـ صاحب البدائع عن العلاء السمرقندي ـ صاحب تحفة الفقهاء ، عن أبي المعين النسفي ـ صاحب تبصرة الادلة ، عن أبي عبد الله الحسين بن علي المعروف بالفضل ـ وله نحو مائة وعشرين مؤلفا الا أنه متكلم فيه ، عن ابن مالك نصران ابن نصر الختلي عن ابي الحسن علي بن أحمد الفارسي عن نصير بن يحي عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي عن الامام الاعظم . ـ وفي مشتبه الذهبي رواية نصران الختلي عن علي بن الحسن الغزال ـ (ح) وروى أبو المعين أيضا عن يحي بن مطرف عن أبي صالح محمد بن الحسين عن أبي سعيد سعدان بن محمد بن بكر بن عبد الله البستي الجرمقي عن علي بن أحمد الفارسي السابق ذكر سنده ، رضي الله عن الجميع ، وأبو مطيع : تكلموا فيه على عادتهم ورموه بالتجهم والارجاء والرأي ، قال الذهبي : كان ابن المبارك يعظمه ويبجله لدينه وعلمه ، تفقه به أهل تلك الديار . وكان بصيرا بالرأي علامة كبير الشأن اه . قال ابن حجر : روى عنه محمد بن مقاتل وموسى بن نصر وكانا يبجلانه اه وكانت وفاته سنة ١٩٩ هـ عن ٨٤ سنة رحمه الله . واختلاف المذاهب يؤدي في بعض النفوس الى اختلاف القول في المرء وهذا مما يؤسف له نسأل الله السلامة .

وأما الفقه الاكبر رواية حماد بن أبي حنيفة عن أبيه فله شروح كثيرة . وقد طبع مرات في كثير من العواصم كما طبع كثير من شروحه ، وأما سنده ففي النسخة الخطية المحفوظة ضمن المجموعة رقم (٢٢٦) بمكتبة شيخ الاسلام العلامة عارف حكمت بالمدينة المنورة زادها الله تكريما ، ففي أولها سند الشيخ ابراهيم الكوراني في الكتاب الى علي بن أحمد الفارسي عن نصير بن يحي عن ابن مقاتل (محمد بن مقاتل الرازي) عن عصام بن يوسف عن حماد

(١) راجع المجموعتين «٦٤م» و «٢١٥م» بدار الكتب المصرية وأما رواية عبد الله الانصاري الهروي الفقه الأكبر هذا ، في كتابه الفاروق ففيها تزيد وتحريف لكلمة للامام الاعظم على هوى الحشوية ومخالفة لروايات الآخرين فسنفضح دخيلة هذه الخيانة في موضعها إن شاء الله تعالى (ز) .

ابن أبي حنيفة عن أبيه رضي الله عن الجميع ، وفي مكتبة شيخ الاسلام هذه نسختان من الفقه الاكبر رواية حماد قديمتان وصحيحتان فياليت بعض الطابعين قام باعادة طبع الفقه الاكبر من هاتين النسختين مع المقابلة بنسخ دار الكتب المصرية .

ففي بعض تلك النسخ : وأبوا النبي صلى الله عليه وسلم ماتا على الفطرة ـ و(الفطرة) سهلة التحريف الى (الكفر) في الخط الكوفي ، وفي أكثرها : (ما ماتا على الكفر) ، كأن الامام الأعظم يريد به الرد على من يروي حديث (أبي وأبوك في النار) ويرى كونهما من أهل النار . لأن انزال المرء في النار لا يكون الا بدليل يقيني وهذا الموضوع ليس بموضوع عملي حتى يكتفى فيه بالدليل الظني .

ويقول الحافظ محمد المرتضى الزبيدي شارح الاحياء والقاموس في رسالته (الانتصار لوالدي النبي المختار) ـ وكنت رأيتها بخطه عند شيخنا أحمد بن مصطفى العمري الحلبي مفتي العسكر العالم المعمر ـ ما معناه : إن الناسخ لما رأى تكرر (ما) في (ماماتا) ظن أن احداهما زائدة فحذفها فذاعت نسخته الخاطئة ، ومن الدليل على ذلك سياق الخبر لأن أبا طالب والأبوين لو كانوا جميعا على حالة واحدة جمع الثلاثة في الحكم بجملة واحدة لا بجملتين مع عدم التخالف بينهم في الحكم

وهذا رأي وجيه من الحافظ الزبيدي الا أنه لم يكن رأى النسخة التي فيها (ماماتا) وانما حكى ذلك عمن رآها ، وإني بحمد الله رأيت لفظ (ماماتا) في نسختين بدار الكتب المصرية قديمتين كما رأى بعض أصدقائي لفظي (ماماتا) و(على الفطرة) في نسختين قديمتين بمكتبة شيخ الاسلام المذكورة ـ وعلي القاري بنى شرحه على النسخة الخاطئة وأساء الأدب سامحه الله . وكتب الرجال شحيحة في ذكر بعض الوفيات ، فعلي بن أحمد الفارسي توفي عن سن عالية سنة ٣٣٥ هـ ونصير بن يحي البلخي من أصحاب أبي سليمان الجوزجاني وأبي مطيع توفي سنة ٢٦٨ هـ وقد ناهز التسعين ، ومحمد بن مقاتل الرازي من أصحاب محمد بن الحسن توفي سنة ٢٤٨ هـ وعصام بن يوسف توفي سنة ٢١٠ هـ عن ٨٤ سنة ، ووفيات بعض هؤلاء في نوازل أبي الليث السمرقندي ، وقد وقع في بعض النسخ المطبوعة والمخطوطة وفي بعض ما طبع لي (أبو مقاتل) و (نصر) بدل (ابن مقاتل) و(نصير) غلطا فوجبت الاشارة إلى ذلك ، وهذا ما عن لي ذكره قبل تلك الرسائل المروية عن فقيه الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله عنه وعن أصحابه وسائر أئمة الفقه وعلماء هذه الأمة أجمعين .

محمد زاهد الكوثري

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو الحسن على (١) بن خليل الدمشقي المعروف بابن قاضي العسكر أنبأنا أبو الحسن برهان الدين على بن الحسن البلخي عن أبي المعين ميمون بن محمد المكحولي النسفي عن أبيه عن عبد الكريم بن موسى البزدوي عن أبي منصور محمد الماتريدي عن أبي بكر أحمد بن اسحاق الجوزجاني ، عن أبي سليمان موسى الجوزجاني وعن محمد بن مقاتل الرازي كلاهما عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي . وعصام بن يوسف البلخي وهما عن أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن الامام أبي حنيفة فيما أجابه على أسئلته أنه قال :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد سيد المرسلين ، وخاتم النبيين ، وعلى عباد الله الصالحين ، أما بعد فأوصيك بتقوى الله وطاعته ، وكفى بالله حسيبا وجازيا ، ورزقنا الله حياة طيبة ومنقلبا كريما ، وقد أجبتك فيما سألت عنه . ولولا كراهية التطويل وأن يكثر لك التفسير شرحت لك الامور التى أجبتك بها ، ثم لا آلوك ونفسى خيرا والله المستعان وعليه التكلان .

قال المتعلم ـ وهو أبو مقاتل ـ : أتيتك أيها العالم ـ وهو أبو حنيفة ـ لأنتفع بمجالستك لما أتيقن من فضلك ، وأرجو أن ينفعنى الله تعالى بك ، فأفتنى عافاك الله إن أنا سألتك ، لتستحق بذلك الثواب من الله سبحانه : إنى ابتليت بأصناف من الناس وسألونى عن اشياء لم أهتد لجوابها ، ولم أترك الحق الذى بيدى وان عجزت عن جوابهم ، وعرفت أن للحق من يعبر عنه ، وليس الحق بمنقوص والباطل مزهوق به ، وكرهت ايضا لنفسي الجهالة بأصل الدين وما أنتحل من الحق وان تكون منزلتى فى اصل ما ادعى كمنزلة الصبي المتعلم الذى لاعلم له بأصل

(١) روى عنه الحافظ الشرف الدمياطي ، وعنه الحافظ عبد القادر القرشي ، وأسانيد أصحاب الاثبات اليه معروفة (ز)

ما يتكلم به ، أو كمنزلة المبرسم أو المجنون الذى يهذى بما ينقض على نفسه ويشين به نفسه ، فأحببت اصلحك الله تعالى ان اكون عالما بأصل ما أنتحل من الحق واتكلم به حتى اذا جاءنى مارد يتمرد على ، أو يريد أن يزيلنى عن الحق لم يطق ، وان جاءنى متعلم اوضحت له واكون على بصيرة من امرى .

وقال العالم : نعم ما رأيت فى ابتحاثك عما يغنيك ، واعلم ان العمل تبع للعلم كما أن الاعضاء تبع للبصر ، فالعلم مع العمل اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير ، ومثل ذلك الزاد القليل الذى لابد منه فى المفازة مع الهداية بها أنفع من الجهالة مع الزاد الكثير ، ولذلك قال الله تعالى : (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) و (انما يتذكر أولو الالباب) .

قال المتعلم : لقد زدتنى فى طلب العلم رغبة ، فأما قول الاصناف فانى سأبدأ بأدناهم منزلة عندى ان شاء الله تعالى ، فأخبرنى بالحجج عليهم ، رأيت أقواما يقولون لا تدخلن هذه المداخل فان أصحاب نبى الله صلى الله عليه وسلم لم يدخلوا فى شيء من هذه الأمور وقد يسعك ما وسعهم ، وان هؤلاء زادونى غما ، ووجدت مثلهم كمثل رجل فى نهر عظيم كثير الماء كاد أن يغرق من قبل جهله بالمخاضة فيقول له آخر : اثبت مكانك ولا تطلبن المخاضة .

قال العالم رحمه الله : أراك قد أبصرت بعض عيوبهم والحجة عليهم ، ولكن قل لهم اذا قالوا ألا يسعك ما وسع أصحاب النبي ﷺ : بلى يسعنى ما وسعهم لو كنت بمنزلتهم ، وليس بحضرتى مثل الذى كان بحضرتهم ، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل الدماء منا ، فلا يسعنا أن لا نعلم من المخطيء منا والمصيب ؟ وان لا نذب عن أنفسنا وحرمنا ، فمثل أصحاب النبي ﷺ كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح ، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل الدماء منا ، مع أن الرجل اذا كف لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس وقد سمع ذلك لم يطق ان يكف قلبه ، لأنه لابد للقلب من أن يكره أحد الامرين أو الأمرين جميعا . فأما ان يحبهما وهما مختلفان فهذا لا يكون ، فاذا مال القلب إلى الجور احب اهله ، واذا احب القوم كان منهم ، واذا مال القلب الى الحق

واهله كان لهم وليا ؛ وذلك بأن تحقيق الأعمال والكلام لا يكون الا من قبل القلب ، وذلك ان من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لم يكن عند الله مؤمنا ، ومن آمن بقلبه ولم يتكلم بلسانه كان عند الله مؤمنا .

قال المتعلم : هو كما قلت ولكن بيّن لى هل يضرنى اذا لم أعرف المخطىء من المصيب ؟ .

قال العالم رحمه الله : لا يضرك فى خصلة ، ويضرك بعدفى خصال غير واحدة فأما الخصلة التى لا تضرك فانها انك لا تؤاخذ بعمل المخطىء ، واما الخصال التى تضرك فواحدة منها اسم الجهالة يقع عليك لأنك لاتعرف الخطأ من الصواب والثانية عسى ان ينزل بك من الشبهة ما نزل بغيرك ولا تدرى ما المخرج منها لانك لا تدرى امصيب انت ام مخطىء فلا تنزع عنها ، والثالثة لا تدرى من تحب فى الله ومن تبغض فيه لانك لا تدرى المخطىء من المصيب .

قال المتعلم : لقد كشفت عنى الغطاء وجعلت أرى البركة فى مذاكرتك ؛ ولكن ارأيت ان كان رجل يصف عدلا ، ولا يعرف جور من يخالف ولا عدله ايسعه ذلك وان يقال انه عارف بالحق او هو من اهله ؟

قال العالم رحمه الله : اذا وصف عدلا ، ولا يعرف جور من يخالفه فانه جاهل بالجور والعدل . واعلم يا اخى ان اجهل الاصناف كلها واردأهم منزلة عندى لهؤلاء ، لأن مثلهم كمثل اربعة نفر يؤتون بثوب ابيض فيسألون جميعا عن لون ذلك الثوب فيقول واحد من هؤلاء الأربعة : هذا ثوب احمر ؛ ويقول الآخر هذا ثوب اصفر ؛ ويقول الثالث ثوب أسود ، ويقول الرابع ثوب ابيض فيقال له ما تقول فى هؤلاء الثلاثة اصابوا ام اخطأوا ؟ فيقول : اما انا فقد اعلم ان الثوب ابيض وعسى ان يكون هؤلاء قد صدقوا ، وكذلك هذا الصنف من الناس يقولون انا نعلم ان الزانى ليس بكافر . وعسى ان يكون الذين يرون ان الزانى إذا زنى نزع منه الايمان كما ينزع السربال كان صادقا ولا نكذبه . ويقولون ان من مات ولم يحج فقد اطاق الحج فنحن نسميه مؤمنا ونصلى عليه ونستغفر له ونقضى عنه حجه ولا نكذب من يقول :

مات يهوديا أو نصرانيا ؛ ينكرون قول الشيعة ويقولون قولهم ، وينكرون قول الخوارج ويقولون قولهم . وينكرون قول المرجئة ويقولون قولهم ويرون تحقيق ذلك وتزييف أقوال هؤلاء الاصناف الثلاثة ، ويروون فى ذلك روايات يزعمون أن نبى الله صلى الله عليه وسلم قالها . وقد علمنا أن الله عز وجل انما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة ، وليزيد الألفة . ولم يبعثه ليفرق الكلمة ؛ يحرش المسلمين بعضهم على بعض . ويزعمون أنه إنما جاء الاختلاف بهذه الروايات لأن منها ناسخا ومنسوخا فنحن نروى كما سمعناه . فويح لهم ما أقل اهتمامهم بأمر عاقبتهم حيث ينتصبون للناس فيحدثونهم بما قد علموا أن بعضه منسوخ ، والعمل بالمنسوخ اليوم ضلالة . فيأخذ به الناس فيضلون . وقد نعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن ليفسر الآية الواحدة على نوعين فما كان من القرآن ناسخا فسره لجميع الناس ناسخاً ، وكذلك المنسوخ فسره لجميع الناس منسوخا . وأما الأخبار والصفات التى قد كانت فانه ليس فى شىء منها منسوخ ، وانما دخل الناسخ والمنسوخ فى الامر والنهى .

قال المتعلم : جزاك الله عنى الجنة ، فنعم المعلم انت انك فتحت لى بابا من العلم لم أهتد له . وقد بينت لى من أقاويل هؤلاء القوم مالا أبالى أن لا أزداد بصيرة فى ضعف قولهم وعجز رأيهم . ولكن اخبرنى بالرد على الصنف الثانى فى قولهم ان دين الله كثير ، وهو العمل بجميع ما افترض الله والكف عن جميع ما حرم الله .

قال العالم رضى الله عنه : ألست تعلم ان رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين لم يكونوا على اديان مختلفة ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذى كان قبله لأن دينهم كان واحداً . وكان كل رسول يدعو الى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذى قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة . ولذلك قال الله تعالى :(لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء لجعلكم امة واحدة) . واوصاهم جميعا باقامة الدين وهو التوحيد وان لا يتفرقوا لانه جعل دينهم واحداً فقال : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان أقيموا

الدين(١) » ولاتتفرقوا فيه) . وقال سبحانه : (وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون) . وقال جل وعلا : (لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) . اى لا تبديل لدينه . فالدين لم يبدل ولم يحول ولم يغير ، والشرائع قد غيرت وبدلت لانه رب شيء قد كان حلالا لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين . ورب امر امر الله به اناسا ونهى عنه آخرين . فالشرائع كثيرة مختلفة . والشرائع هى الفرائض مع انه لو كان العمل بجميع ما امر الله به والكف عن جميع ما نهى الله عنه دينه لكان كل من ترك شيئا مما امر الله تعالى به او ركب شيئا مما نهى الله عنه تاركا لدينه ولكان كافرا . واذا صار كافرا ذهب الذي بينه وبين المسلمين من المناكحة والموارثة واتباع الجنائز واكل الذبائح واشباه هذا لان الله تعالى اوجب ذلك كله بين المؤمنين من اجل الايمان الذى به حرم الله تعالى دماءهم واموالهم الا بحدث . وإنما امر الله تعالى المؤمنين بالفرائض بعد ما اقروا بالدين فقال سبحانه : (قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة) . وقال الله تعالى : (ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص) (ياايها الذين آمنوا اذكروا الله) واشباه هذا . فلو كانت هذه الفرائض هى الايمان لم يسمهم مؤمنين حتى يعملوا بها وقد فصل الله تعالى الايمان من العمل فقال تعالى (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) . وقال (بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن) اى مع إيمانه . وقال : (من اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن) فجعل الايمان غير العمل . فالمؤمنون من قبل ايمانهم بالله يصلون ويزكون ويصومون ويحجون ويذكرون الله وليس من قبل صلاتهم وزكاتهم وصومهم وحجهم بالله يؤمنون . وذلك بأنهم آمنو ثم عملوا فكان عملهم بالفرائض من قبل إيمانهم بالله . ولم يكن إيمانهم من قبل عملهم بالفرائض . ومثل ذلك ان الرجل إذا كان عليه الدين وهو يقر بالدين ثم يؤدى . وليس يؤدى ثم يقر بالدين . وليس إقراره من قبل ادائه ولكن اداؤه من قبل اقراره . والعبيد

(١) وللدين اطلاق يشمل الاحكام العملية كقوله تعالى « ليتفقهوا فى الدين » وقوله عليه السلام (اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين) فالدين الاستسلام لحكم الدليل القائم فدليل الاعتقاد قائم دائما فيستسلم له دائما ودليل الاحكام العملية قابل للنسخ فما لم يقم دليل للنسخ فهو قائم الحكم وكذا الناسخ (ز)

من قبل اقرارهم لمواليهم بالعبودية يعملون لهم . وليس من قبل عملهم يقرون لهم بالعبودية . وذلك أنه كم من انسان يعمل لآخر . ولا يكون بذلك مقرا له بالعبودية . ولا يقع عليه اسم الاقرار بالعبودية . وآخر قد يكون مقرا بالعبودية ولا يعمل فلا يذهب عنه اسم اقراره بالعبودية .

قال المتعلم : لحسن ما فسرت ولكن أخبرنى ما الايمان ؟

قال العالم رضى الله عنه : الايمان هو التصديق والمعرفة واليقين والاقرار والاسلام ، والناس فى التصديق على ثلاثة منازل ، فمنهم من يصدق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه ومنهم من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه .

قال المتعلم : لقد فتحت لى مسألة لم أهتد اليها فأخبرنى عن أهل هذه المنازل الثلاثة أهم عند الله مؤمنون ؟

قال العالم رحمه الله : من صدق بالله وبما جاء من عند الله بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن . ومن صدق بلسانه وكذب بقلبه كان عند الله كافرا وعند الناس مؤمنا ، لأن الناس لا يعلمون ما فى قلبه . وعليهم أن يسموه مؤمنا بما ظهر لهم من الاقرار بهذه الشهادة وليس لهم أن يتكلفوا علم ما فى القلوب . ومنهم من يكون عند الله مؤمنا وعند الناس كافرا . وذلك بأن الرجل يكون مؤمنا بالله ويظهر الكفر فى حالة التقية بلسانه فيسميه من لا يعرف أنه يتقى كافرا وهو عند الله مؤمن .

قال المتعلم : لقد وضحت عدلا . ولكن أراك قد كثرت الايمان فى قولك ان الايمان هو التصديق والمعرفة والاقرار والاسلام واليقين .

قال العالم رحمه الله : أصلحك الله لا تكونن منك العجلة ، وتثبت فى الفتيا وان انكرت شيئا مما أذكره لك فسل عن تفسيره ان كنت مناصحا . فرب كلمة يسمعها الانسان فيكرهها فاذا أخبر بتفسيرها رضى بها . ولا تكونن كالذى يسمع الكلمة فيكرهها ثم يتفوه بها ارادة الشين فيذيعها بين الناس . ولا يقول عسى أن يكون لهذه الكلمة تفسير ووجه هو عدل ولا أعلمه أفلا أسأل صاحبى عن تفسيرها أو لعلها كلمة جرت على لسانه ولم يتعمد بها فينبغى لى أن أتثبت ولا

أفضح صاحبي ولا أشينه حتى أعلم ما وجه كلامه .

قال المتعلم : ثبتك الله ووفقك وأدام لك صالح الذى أعطاك قد عرفت الذى قلت ، فلا تؤاخذنى بما كان منى انى متعلم ولكن أخبرنى عما وصفت من التصديق والمعرفة والاقرار والاسلام واليقين ما منزلتهن وتفسيرهن عندك ؟

قال العالم رحمه الله : ان هذه أسماء مختلفة ومعناها واحد هو الايمان وحده وذاك بأن يقر بأن الله ربه ويصدق بأن الله ربه ويتيقن بأن الله ربه ويعرف بأن الله ربه فهذه أسماء مختلفة ومعناها واحد كالرجل يقال له يا إنسان ويارجل ويا فلان وانما يعنى القائل بها واحدا وقد دعاه بأسماء مختلفة .

قال المتعلم . رحمك الله لولا ما أعرف من نفسى من قلة العلم وعجز الرأى لم أقصد اليك . فان رأيت منى ما تكره ودخلت عليك مؤونة فلاحتملنى . فان مؤونة معـــالجة مرض المريض على الطبيب ومؤونة عمى الأعمى على البصير كذلك ينبغى للعالم أن يتحمل مؤونة الجاهل . وقد عرفت أن من الكلام كلاما يفزع منه الجاهل اذا سمعه فاذا فسر له اطمأن . ولحسن ما فسرت الايمان والتصديق واليقين والاخلاص ولكن اخبرنى من أين ينبغى لنا ان نقول : ان ايماننا مثل ايمان الملائكة والرسل ، وقد نعلم انهم كانو أطوع لله عزوجل منا

قال العالم رضى الله عنه : قد علمت انهم كانوا اطوع لله منا وقد حدثتك ان الايمان غير العمل فايماننا مثل إيمانهم لأنا صدقنا من وحدانية الرب وربوبيته وقدرته وبما جاء من عنده بمثل ما اقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل فمن ها هنا زعمنا أن إيماننا مثل ايمان الملائكة لأننا آمنا بكل شىء آمنت به الملائكة مما عاينته الملائكة من عجائب آيات الله ولم نعاينه نحن

قال المتعلم : جعلك الله من الفائزين ما احسن ما وصفت وقد عرفت الآن أن ايماننا مثل ايمان الملائكة وتصديقنا مثل تصديقهم ويقيننا مثل يقينهم ولكن أخبرنى من أين هم أشد خوفا وأطوع لله منا ؟ ومن أين قالت الجهال اذا رأوا من انسان زلة أو جزعا عند مصيبة أو جبنا من عدو أو حرصا على الهوى هذا من ضعف اليقين .

قال العالم رحمه الله . أما قول الجهال هذا من ضعف اليقين فانما قالوا ذلك لجهالتهم بتفسير اليقين . واليقين بالشىء هو العلم بالشىء حتى لا يشك فيه فليس

أحد من اهل الشهـــادة يشك فى الله وكتبه ورسله ، وان ركب ما ركب وانما نقيس امر الناس بأمر انفسنا ، لانه ربما كانت منا الزلة أو الجزع عند المصيبة أو جبن من عدو فلا يدخل علينا شك فى الله ولا فى شىء مما جاء من عند الله فغيرنا عندنا بمنزلة انفسنا . وأما قولك من أين هم أشد خوفا او اطوع لله منا فذلك لخصال فواحدة منها انهم كما فضلوا بالنبوة والرسالة فضلوا كذلك بالخوف والرغبة وجميع مكارم الأخلاق على من سواهم ، والخصلة الاخرى انهم عاينوا من الملائكة والعجائب ما لم نعاين والخصلة الثالثة انهم كانوا لا يجزعون عند المصيبة ، والرابعة انهم كانوا يعاينون ما ينزل بغيرهم من العقوبة على المعصيـــة وكان ذلك ايضا مما يحجزهم عن المعاصى .

قال المتعلم : لقد وقفت على ما وصفت فلم تزل تصف عدلا وتقول عرفا ولكن أحب ان تأتينى بقياس فيما وصفت من يقيننا ويقينهم وخوفنا وخوفهم وجرأتنا وجرأتهم كيف ذلك ؟ فان الجاهل اذا كان مهتما بأمر عاقبته ويريد ان يتعلم ووصفت له امرا لم يفطن له فأثبته بقياس كان اجدر أن يفطن له

قال العالم رحمه الله : نعم ما رأيت فى طلب القياس ، وهكذا يصنع من أراد أن ينتفع بالمذاكرة فيما بينه وبين صاحبه اذا لم يعرف ما قيل له التمس القياس ، واعلم ان القياس الصواب يحقق لطالب الحق حقه ، ومثل القياس مثل الشهود العدول لصاحب الحق على ما يدعى من الحق ولولا انكار الجهال للحق لم يتكلف العلماء القياس والمقايسة . فاما ما طلبت من القياس فى ان يقيننا ويقين الملائكة واحد وخوفهم أشد من خوفنا بأنه كيف يكون ذلك ؟ فأخبرك ان القياس فى ذلك كرجلين عالمين بالسباحة لا يفوق احـــدهما صاحبه فى شىء من الأمور فانتهيا إلى نهر كثير الماء شديد الجرية فأحدهما على دخوله اجرأ والآخر أجبن أو كرجلين بهما مرض واحد وأتيا بدواء واحد شديد المرارة فأحدهما على شربه اجرأ والآخر أجبن .

قال المتعلم : لحسن ما فسرت لكن اخبرنى ان كان إيماننا مثل ايمان الرسل أليس ثواب إيماننا مثل ثواب ايمانهم ؛ فان كـان ثواب إيماننا مثل ثواب إيمانهم فما فضلهم علينا ؟ وقد استوينا فى الدنيا بالايمان واستوينا فى الآخرة فى ثواب الايمان فان كان ثواب ايماننا دون ثواب إيمانهم أليس هذا ظلما ،

إذ كان إيماننا مثل إيمانهم ولم يجعل لنا من الثواب ما جعل لهم

قال العالم رضى الله عنه : لقد أعظمت المسألة ، ولكن تثبت فى الفتيا ألست تعلم أن إيماننا مثل إيمانهم ، لأنا آمنا بكل شىء آمنت به الرسل ؟ ولهم بعد علينا الفضل فى الثواب على الايمان وجميع العبادة . لأن الله تعالى كما فضلهم بالنبوة على الناس كذلك فضل كلامهم وصلاتهم وبيوتهم ومساكنهم وجميع أمورهم على غيرها من الأشياء ، ولم يظلمنا ربنا اذ لم يجعل ثوابنا مثل ثوابهم وذلك أنه كان انما يكون الظلم لو نقصنا حقنا فأسخطنا . فأما اذا زاد أولئك ولم ينقصنا حقنا وأعطانا حتى أرضانا ، فان ذلك ليس بظلم . والانبياء والرسل لهم الفضل فى الدنيا على جميع الناس . لأنهم هم القادة ، وهم أمناء الرحمن . ولا يدانيهم أحد من الناس . فى عبادتهم وخوفهم وخشوعهم وتحملهم المئونات فى ذات الله تعالى وكذلك انما أدرك الناس باذن الله الفضل بهم . فلهم مثل أجور من يدخل الجنة بدعائهم .

قال المتعلم : لقد وصفت العدل فأوضحت فجزاك الله الجنة ولكن أخبرنى هل تعلم من المعاصى شيئا يعذب الله عليه (البتة) غير الشرك أو تزعم أنها كلها مغفورة فان زعمت ان بعضها مغفور فما المغفور منها ؟

قال العالم رضى الله عنه : ما أعلم شيئا من المعاصى يعذب الله عليه غير الشرك وما أستطيع الشهادة على أحد من أهل المعاصى من أهل القبلة ان الله يعذبه البتة عليها غير الاشراك بالله . وقد علمت أن بعضها مغفور ، ولا أعرفها لقول الله تعالى : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) فلست أعرف جميع الكبائر ولا السيئات التى تغفر والتى لا تغفر لأنى لا أدرى لعل الله يغفر مادون الشرك من المعاصى كلها لانه قال : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) . فلست أدرى لمن يشاء المغفرة منهم ولمن لا يشاء .

قال المتعلم : ألست تدرى أنه لعل الله يغفر للقاتل ويعذب صاحب النظرة أو ليسا عندك بمنزلة واحدة فى الرجاء لهما ؟

قال العالم رحمه الله : قد أعلم أنه ان كان الله يغفر للقاتل فان صاحب النظرة أجدر أن يغفر له ، وإن عذب على النظرة فهو على القتل أجدر أن يعذب ، لأنه تعالى قال : (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وصاحب النظرة إذا لم يقتل كان أتقى من القاتل ، وأما ما ذكرت من الرجاء لهما فانهما لا يستويان عندى لأنى لصاحب الذنب الصغير أرجى منى لصاحب الذنب الكبير ، والقياس فى ذلك رجلان ركب أحدهما البحر والآخر ركب نهراً صغيراً ، وأنا أتخوف عليهما الغرق ، وأرجو لهما النجاة جميعا غير أنى على صاحب البحر أخوف أن يغرق منى على صاحب النهر الصغير ، وأنا لصاحب النهر الصغير أرجى بالنجاة منى لصاحب البحر ، وكذلك أنا على صاحب الذنب الكبير أخوف منى لصاحب الذنب الصغير ، وأنا لصاحب الذنب الصغير أرجى منى لصاحب الذنب الكبير وأنا فى ذلك أرجو لهما وأخاف عليهما على قدر أعمالهما .

قال المتعلم ما أحسن ما تقيس ولكن أخبرنى عن الاستغفار لصاحب الكبيرة أفضل أو الدعاء عليه أو أنت بالخيار فيما بين الدعاء عليه باللعنة والاستغفار فبين لى هذا كله .

قال العالم رضى الله عنه : الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله تعالى فأى الذنبين ركب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار أفضل وان دعوت عليه باللعنة لم تأثم ، وذلك بأنه إذا ركب ذنبا منك وعفوت عنه ولم تدع عليه كان أفضل وإن ركب ذنباً فيما بينه وبين خالقه بعد أن كان لم يشرك بالله فرحمته ودعوت له بالمغفرة لحرمة الشهادة كان هذا أفضل وإن دعوت عليه بالهلاك لم تأثم ، وذلك بأنك تقول يارب خذه بذنبه ، وإنما تكون آثما إذا أنت قلت يارب خذه بغير ذنب ، فالاستغفار أفضل الخصلتين أما إحداهما فلأنه مؤمن ، والأخرى لأنك لا تستيقن أن الله معذبه ، ولو استيقنت أن الله معذبه لكان حراماً عليك الاستغفار له ، وقد نهى الله عز وجل أن يستغفر لمن أوجب له النار ، والذى يستغفر الله لمن قال الله انه يعذبه فيسأل ربه أن يخلف قوله كالذى يقول : يارب لا تمتنى واحدة ، ووقد قال الله عز وجل (كل نفس ذائقة الموت) فالدعاء لأهل هذه الشهادة بالمغفرة أفضل لحرمة هذه الشهادة والاقرار بها ، لأنه

ليس شيء يطاع الله فيه أفضل من الاقرار بهذه الشهادة ، وجميع ما أمر الله تعالى به من فرائضه فى جنب الاقرار بهذه الشهادة أصغر من البيضة فى جنب السماوات السبع والأرضين السبع وما بينهن، فكما أن ذنب الاشراك أعظم كذلك أجر الشهادة أعظم، وقد ذكر الله عز وجل فى تعظيم ذنب الاشراك ما لم يذكره فى تعظيم شيء من الأعمال السيئة ، فانه قال (إن الشرك لظلم عظيم) . ولم يقل مثل ذلك فى شيء من الأعمال السيئة وقال تعالى (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح فى مكان سحيق) وقال تعالى (تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً أن دعوا للرحمن ولدا) ولم يقل شيئا من هذه الآيات فى القتال وما هو دونه .

قال المتعلم : ما تزيدنى إلا رغبة فى مذاكرتك فجزاك الله عن جميع المؤمنين خيراً ما أحسن قولك ورأيك وسيرتك فى محسنهم ومسيئهم ! ، وأعرفك بفضلهم وأرحمك بهم ! ولكن أخبرنى هل يفضل أهل العدل بعضهم بعضا فى قولهم فى أهل القبلة ؟ .

قال العالم رضى الله عنه : أما اهل العدل فقولهم فى تعظيم حرمات الله واحد غير أن بعضهم أفضل من بعض فى العلم والحجج فى تعظيم حرمات الله تعالى والدعاء إليه وتحمل المئونات فيه وشدة الاهتمام بفساد الأمة والبحث عن تعظيم حرماتهم والذب عنهم كمثل عسكر بحضرة العدو ، وقد اجتمعت كلمتهم وأيديهم على عدوهم غير أن بعضهم يفوق بعضا فى العلم بالقتال والحروب والمكايدة وبذل السلاح والمال والتحريض للأصحاب على القتال .

قال المتعلم : لعمرى ما أعرف من القياس (أوضح من هذا) ولكن اخبرنى هل يكون المؤمن إذا ارتكب الكبائر لله عدواً ؟ .

قال العالم رضى الله عنه : إن المؤمن لا يكون لله عدواً وإن ركب جميع الذنوب بعد أن لا يدع التوحيد ، وذلك بأن العدو يبغض عدوه ويتناول عدوه بالمنقصة والمؤمن قد يرتكب العظيم من الذنب ، والله مع ذلك احب إليه مما سواه وذلك انه لو خير بين ان يحرق بالنار او يفترى على الله من قلبه لكان الاحراق بالنار أحب اليه من ذلك .

قال المتعلم : إن كان الله أحب اليه مما سواه فلم يعصيه ؟ وهل يكون أحد يحب أحداً فيعصيه فيما يأمره ؟ .

قال العالم رحمه الله : نعم قد يحب الولد والده وربما عصاه ، وهذا المؤمن : الله أحب اليه مما سواه وإن عصاه ، وإنما يعصيه لأن الشهوة ظاهرة غالبة ، وإنما تغلب عليه الشهوات فانه ربما كان الرجل عاملا لسلطان فينزع عن عمله فيعذب بأنواع من العذاب ثم إذا ترك رجع الى عمله إن قدر عليه ، والمرأة تلقى ما تلقى فى نفاسها ثم إذا قامت طلبت الولد .

قال المتعلم : قلت ما يعرف من غلبته الشهوة لأنه كم من عابد صرعته الشهوة وآدم وداود عليهما السلام منهم (1) ولكن أخبرنى عن هذا المؤمن أيركب المعصية وهو يعلم أنه يعذب عليها ؟ .

قال العالم رحمه الله : ما يركبها وهو يعلم أنه يعذب عليها لكنه يركبها لخصلتين أما إحداها فانه يرجو المغفرة ، وأما الأخرى فانه يأمل التوبة قبل المرض والموت .

قال المتعلم : أو يقدم الرجل على ما يخاف أن يعذب عليه ؟ .

قال العالم رحمه الله : نعم ربما يقدم الرجل على ما يخاف أن يضره من طعام أو شراب أو قتال أو ركوب بحر ، ولولا ما يرجوه من النجاة من الغرق إذا ركب البحر ، والظفر إذا قاتل ما أقدم على القتال ولا ركب البحر .

قال المتعلم : قد صدقت لأنى أعرف من نفسى أنى ربما أكلت الطعام يؤذينى فاذا فرغت ندمت ووطنت نفسى على أن لا أعود اليه ، فاذا رأيته لم أصبر عنه ، ولكن أخبرنى عن الكفر فان الكفر له اسم وله تفسير . قال العالم رحمه الله : إن الكفر له اسم وله تفسير وتفسيره الانكار والجحود والتكذيب ، وذلك أن الكفر بالعربية ، والعرب وضعوا اسم الكفر على الانكار ، والله تعالى إنما أنزل الكتاب بلسان عربى ، ومثل ذلك أنه اذا كان للرجل على آخر دراهم وقد حلت فتقاضاها فان أقر بالحق ولم يقضه قال صاحبه ماطلنى ولا يقول كافرنى ، وان هو أنكرها وجحدها قال كافرنى ولم ولم يقل ماطلنى ، وكذلك المؤمن اذا ترك فريضة من غير أن يكفر بها سمى مسيئا ، وإن تركها كفراً بها سمى كافرا جاحدا بفرائض الله تعالى .

(1) هكذا فى الأصل ولو كان المتعلم أرعى للأدب لكان أنسب (ز)

قال المتعلم رحمه الله : هذا عدل معروف أن يسمى الرجل جاحدا بما يجحد ومصدقا بما يصدق ، ومسيئاً بما يسيء ، ومحسنا بما يحسن . ولكن أخبرني عمن يصف التوحيد غير أنه يقول أنا كافر بمحمد صلى الله عليه وسلم .

قال العالم رضى الله عنه : هذا لا يكون (١) وان كان سميناه كافرا بالله كاذبا بما يقول انه يعرف الله تعالى . ويستدل على كفرهم بالله بكفره بمحمد لأن من كفر بالله كفر بمحمد . وليس من قبل كفره بمحمد كفره بالله كما أن النصارى من كفرهم بالواحد الذى ليس له ولد زعموا أن الله تعالى ثالث ثلاثة . وكذلك اليهود من كفرهم بالغنى الذى لا يفتقر والجواد الذي لا يبخل والرب الذى ليس له ولد والملك الذى ليس له شبيه زعموا ان الله فقير ويد الله مغلولة وعزير ابن الله والله تعالى على مثال صورة ابن آدم . وكذلك الذين اتخذوا النيران وسجدوا للشمس والقمر . وقد قال الله تعالى (وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون) وقال (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) . فمن زعم انه يعرف الله ويكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم استدللنا على انكاره للرب بكفره بمحمد . ومثل ذلك لو أن رجلا زعم انه يطيق ان يحمل عشرين قفيزاً . ونحن نراه يعجز عن حمل القفيزين عرفنا انه اذ عجز عن حمل القفيزين فهو فى العشرين اعجز . ومثل هذا لو أن رجلا قال : انى اعرف ان الله تعالى حق غير انى لا اقر بأن هذا الانسان مخلوقه لعرفنا انه كاذب فيما يزعم لأنه لو كان يعرف الله لعرف ان كل شيء سواه مخلوقه . ومثل ذلك رجل بحضرته السراج ونار ضخمة وهما عنده بمنزلة واحدة فى الدنو فزعم انه يبصر السراج ولا يبصر النار المشتعلة فى الحطب الضخم لعرفت انه كاذب لأنه لو كان يبصر السراج لكان لتلك النار الضخمة ابصر .

قال المتعلم رحمه الله : قد فرجت عنى ولكن اخبرنى عمن يزعم لرسول الله انا اعرف انك رسول الله ولكن اشتهى ان اقتلك .

قال العالم رضى الله عنه : هذه من مسائل المتعنتين . وهذا محال لو كان يعرف أنه رسول الله لم يشته قتله ولا موته ولا أذاه . ومثل ذلك كالرجل الذى يزعم

(١) يعنى هذا لا يقع . وان وقع سميناه كافرا (ز)

لآخر أنك أحب الى من جميع الناس : ولكن أشتهى أن أقتلك بيدى وآكل لحمك . وليس أحد من الناس يزعم أنه يوحد الله تعالى ويؤمن بمحمد ويتناول رسول الله بمنقصة كأن يزعم أنه كان أعرابيا وكان فقيرا يريد به عيبه وانتقاصه فلو كان يعرف الله ويعرف أن محمدا رسوله لكان الله ورسوله أجل فى عينيه من أن يتناول رسوله بذكر شيء يريد به عيبه وانتقاصه . وقد قال الله عز وجل فى تعظيم منزلة الرسول (من يطع الرسول فقد أطاع الله) لأنه جعل الرسول قائداً لجميع خلقه من الجن والانس . وأمينا على فرائضه وسننه . ولذلك قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) .

قال المتعلم رحمه الله : لقد أتيتنى بالنور فنور الله طريقك يوم القيامة . ولكن أخبرنى عمن يزعم أنه يعرف الله ويقول أنا أشتهى أن أزعم أن لله ولدا

قال العالم رضى الله عنه : سبحان الله فهل كان هذا وذا إلا واحدا . هذا وأشباه ما سألت من قبل من مسائل المتعنتين . ولكن كيف تقول فى ميت انه يحتلم فكما لا يكون ميت يحتلم . فكذلك لا يكون موحد يشتهى أن يقول لله ولد .

قال المتعلم رحمه الله : هذا لعمرى كما قلت إنه من مسائل المتعنتين . وهذا محال من الكلام . ولكن أخبرنى عن النفاق اليوم . أليس هو النفاق الأول . والكفر اليوم هو الكفر الأول . وكيف النفاق الأول ؟

قال العالم رضى الله عنه : نعم النفاق اليوم هو النفاق الاول والكفر اليوم هو الكفر الأول . كما أن الاسلام اليوم هو الاسلام الاول . فأخبرك عن ذلك النفاق الاول انما كان التكذيب والجحود بالقلب واظهار التصديق والاقرار باللسان . وكذلك هو اليوم فيمن كان وقد نعتهم عز وجل فى كتابه فقال (اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله) فقال الله عز وجل ردا عليهم وتكذيبا لهم (والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) وليس تكذيبهم بأن ماقالوا كذب . ولكن انما كذبهم بأنهم ليسوا فى الاقرار والتصديق كما يظهرون بألسنتهم . وفيهم قال الله عز وجل : (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون) أى بمحمد واصحابه بما نظهر لهم بألسنتنا من الاقرار والتصديق .

قال المتعلم رحمه الله : هذا لعمرى عدل معروف ولكن اخبرنى من اين سمى الله الناس مؤمنين وكفارا . ومن اين نحن نسميهم مؤمنين وكفارا ؟

قال العالم رضى الله عنه : سماهم مؤمنين وكفاراً بما فى القلوب لأنه تعالى يعلم مافى القلوب ، ونحن نسميهم مؤمنين وكفاراً بما يظهر لنا من ألسنتهم من التصديق والتكذيب والزى والعبادة ، وذلك بأنا لو انتهينا الى قوم لانعرفهم غير أنهم فى المساجد ، مستقبلين الى القبلة يصلون ، سميناهم مؤمنين ، وسلمنا عليهم وعسى أن يكونوا يهوداً أو نصارى ، وكذلك كان المنافقون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان المسلمون يسمونهم مؤمنين بما يظهرون لهم من الاقرار ، وهم عند الله كفار بما فى القلوب من التكذيب ، فمن هاهنا زعمنا أنا نسمى أناسا مؤمنين بما يظهر لنا منهم ، وعسى أن يكونوا عند الله كفاراً ، وآخرين نسميهم كفاراً بما يظهرون لنا من زى الكفار من غير أن يكون فيهم شىء من زى المؤمنين وعسى أن يكونوا عند الله تعالى مؤمنين من قبل إيمانهم بالله ، ويصلون من غير أن نعلم ذلك منهم ، فلا يؤاخذنا الله سبحانه وتعالى بذلك ، لأنه لم يكلفنا علم القلوب والسرائر ، وإنما كلفنا ربنا أن نسمى الناس مؤمنين ونحبهم ونبغضهم على مايظهر لنا منهم ، والله أعلم بالسرائر ، وهكذا أمر الكرام الكاتبين أن يكتبوا مايظهر لهم من الناس ، وليسوا من القلوب بسبيل لأن مافى القلوب لايعلمه أحد إلا الله أو رسول يوحى اليه فمن ادعى علم مافى القلوب بغير وحى فقد ادعى علم رب العالمين ، ومن زعم أنه يعلم بما فى القلوب وغير القلوب مايعلم رب العالمين فقد أتى بعظيمة واستوجب النار والكفر .

قال المتعلم رحمه الله : قد وصفت العدل . ولكن أخبرنى من أين جاء أصل الارجاء وما تفسيره ومن الذى يؤخر ويرجىء أمره ؟ .

قال العالم رحمه الله : جاء أصل الإرجاء من قبل الملائكة حيث عرض الله عليهم الأسماء ثم قال لهم : (أنبئونى بأسماء هؤلاء) فخافت الملائكة الخطأ ان تكلموا بغير علم تعسفا فوقفت وقالت : (سبحانك لاعلم لنا إلا ماعلمتنا) ولم يبتدعوا ، كالرجل الذى يسأل عن الأمر الذى هو به جاهل ، فيتكلم فيه ولا يبالى ، فان لم يصب فهو مخطىء ، وإن أصاب فهو غير محمود ، لأنه قال تعسفا بغير علم ، ولذلك

قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم : (ولا تقف ماليس لك به علم) . أى لاتقل مالم تعلمه يقينا وقال (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا) . فلم يرخص لرسوله أن يتكلم أو يعادى او يقذف إنسانا بالبهتان بالظن من غير يقين ، فكيف يصنع أناس يعادون ويعيبون آخرين ، بالظن من غير يقين ، وتفسير الوقوف انه إذا سئلت عن أمر لاتعلمه من حرام أو حلال أى انباء من كان قبلنا قلت : الله أعلم به ، وإذا جاء ثلاثة نفر بحديث لانعلمه ، ولا نطيق علم ذلك بالتجارب والمقاييس ترد علم ذلك الى الله تعالى وتقف ، ومن تفسير الارجاء أنه إذا كنت فى قوم على أمر حسن جميل وفارقتهم على ذلك ثم بلغك أنهم صاروا فريقين يقاتل بعضهم بعضا فانتهيت اليهم ، وهم على الأصل الذى فارقتهم عليه وقتل بعضهم بعضا فتسألهم فيقول كل واحد من الفريقين انه هو المظلوم ، وليس عليهم ولا لهم شهود من غيرهم ، وقد ترى القتل بينهم وليس المظلوم والظالم منهم بيين ، وهما خصمان لا تجوز شهادة بعضهم على بعض فينبغى لك أن تعلم انهما ليسا كلاهما مصيبين ، وقد قتل بعضهم بعضا ، فاما أن يكونا مخطئين أو أحدهما مخطىء والآخر مصيب ، ومن الإرجاء أن ترجىء أهل الذنوب ولا تقول إنهم من أهل النار أو من أهل الجنة فان الناس عندنا على ثلاثة منازل : الأنبياء من أهل الجنة ومن قالت الانبياء انه من أهل الجنة فهو من أهل الجنة والمنزلة الأخرى للمشركين نشهد عليهم أنهم من أهل النار . والمنزلة الثالثة للموحدين نقف عليهم فلا نشهد أنهم من اهل النار ولا من أهل الجنة ، ولكنا نرجو لهم ونخاف عليهم ونقول كما قال الله عز وجل : (خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم) فنرجو لهم لأن الله تعالى قال : (إن الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) ونخاف عليهم بذنوبهم وخطاياهم .

قال المتعلم رحمه الله : ماأعدل هذا القول وأبينه وأقربه من الحق ولكن اخبرنى هل أحد من الناس توجب له الجنة ان رأيته صواما قواما غير الأنبياء صلوات على نبينا وعليهم ومن قالت له الانبياء ؟ .

قال العالم رحمه الله : لااوجب الجنة إلا لمن أوجبه النص ، وكذلك النار

قال المتعلم رحمه الله : فما قولك في اناس رووا : (إن المؤمن اذا زنى خلع الايمان من رأسه كما يخلع القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه (١) أتشك في قولهم أو تصدقهم فان صدقت قولهم دخلت في قول الخوارج وان شككت في قولهم شككت في امر الخوارج ، ورجعت عن العدل الذي وصفت وان كذبت قولهم قالوا انت تكذب بقول نبي الله عليه الصلاة والسلام فانهم رووا ذلك عن رجال حتى ينتهي الى رسول الله عليه الصلاة والسلام .

قال العالم رحمه الله : أكذب هؤلاء ولا يكون تكذيبي لهؤلاء وردي عليهم تكذيبا للنبي صلى الله عليه وسلم ، انما يكون التكذيب لقول النبي عليه السلام أن يقول الرجل انا مكذب لقول نبي الله صلى الله عليه وسلم فأما اذا قال الرجل : انا مؤمن بكل شيء تكلم به النبي عليه الصلاة والسلام غير ان النبي عليه الصلاة والسلام لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن ، فان هذا القول منه هو التصديق بالنبي وبالقرآن وتنزيه له من الخلاف على القرآن ، ولو خالف النبي القرآن ، وتقول على الله غير الحق لم يدعه الله حتى يأخذه باليمين ، ويقطع منه الوتين ، كما قال

(١) اخرجه الحاكم بلفظ قريب من هذا لكن في سنده عبد الله بن الوليد التجيبي وقد ضعفه الدار قطني وقال لا يعتبر بحديثه ، ولينه ابن حجر ، ولم يدرك ابن حجيرة الكبير ففيه انقطاع ، ولم يشر الى ذلك الذهبي ، وليس التجيبي ولا ابن حجيرة الصغير بشاميين كما توهم الحاكم على ان حديث ابي ذر (من قال لا اله إلا الله دخل الجنة وان زنى وإن سرق) وحديث عبادة في المبايعة وآخره (..ومن فعل شيئا من ذلك - أي الزنى والسرقة - فعوقب به في الدنيا فهو كفارة ومن لم يعاقب فهو الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه) في غاية الصحة فلا يناهضهما حديث الحاكم وأما حديث (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) عن أبي هريرة فمؤول عند الجمهور لمخالفة ظاهر معناه للاجماع والكتاب والسنة على ما في فتح الباري (١٢ - ٤٧) على أن في سنده يحيى بن عبد الله بن بكير وهو ممن لا يحتج به أبو حاتم وقد ضعفه النسائي فلا يناهض ماسبق بل أنكر بعض أهل العلم من السلف ان يكون صلى الله عليه وسلم قاله كما حكى ابن حجر رواية عن ابن جرير الطبري. وأما حديث عكرمة فحديث خارجي فلا يقبل فيما يؤيد به مذهبه (ز) ..

الله عز وجل في القرآن (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين) ونبي الله لا يخالف كتاب الله تعالى ، ومخالف كتاب الله لا يكون نبي الله . وهذا الذي رووه خلاف القرآن (١) لأنه قال الله تعالى في القرآن : (الزانية والزاني) ولم ينف عنهما اسم الايمان . وقال الله تعالى : (واللذان يأتيانها منكم) . فقوله منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عنى به المسلمين . فرد كل رجل يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف القرآن ليس رداً على النبي صلى الله عليه وسلم ولا تكذيبا له . ولكن رد على من يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بالباطل . والتهمة دخلت عليه ليس على نبي الله عليه السلام وكذلك كل شيء تكلم به نبي الله عليه الصلاة والسلام سمعناه أو لم نسمعه فعلى الرأس والعينين . قد آمنا به ونشهد أنه كما قال نبي الله . ونشهد أيضا على النبي صلى الله عليه وسلم انه لم يأمر بشيء نهى الله عنه ، ولم يقطع شيئا وصله الله . ولا وصف أمراً وصف الله ذلك الأمر بغير ماوصف به النبي . ونشهد أنه كان موافقا لله في جميع الامور . لم يبتدع ولم يتقول على الله غير ماقال الله تعالى ولا كان من المتكلفين . ولذا قال الله تعالى : (من يطع الرسول فقد أطاع الله) .

قال المتعلم رحمه الله : لحسن مافسرت . ولكن اخبرني عمن يزعم ان شارب الخمر لا يقبل منه صلاة اربعين ليلة او اربعين يوما . وبين لي ماهذا الذي يبطل الحسنات ويهدمها ؟ .

قال العالم رحمه الله : اني لست أدري تفسير الذي يقولون إن الله لا يقبل من شارب الخمر صلاة أربعين ليلة أو أربعين يوما ، فلست أكذبهم ماداموا لا يفسرونه تفسيراً لا نعرفه مخالفاً للعدل . لأنا قد نعرف أن من عدل الله أن يأخذ العبد بما

(١) قال الخطيب في (الفقيه والمتفقه) : (إذا روى الثقة المأمون خبراً متصل الإسناد رد بأمور : أحدها أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه لأن الشرع انما يرد بمجوزات العقول وأما بخلاف العقول فلا . والثاني أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ والثالث .. (ز).

ركب من الذنب أو يعفو عنه . ولا يأخذه بما لم يرتكب من الذنب ، وأن يحسب
له ما أدى اليه من الفرائض ويكتب عليه ذنبه . ومثل ذلك لو أن رجلا أدى
من زكاة ماله خمسين درهما . وقد كان عليه أكثر من ذلك فانما يؤاخذه الله بما
لم يؤد ويحسب له ما قد أدى . وكذلك اذا صام وصلى وحج وقتل فانه يحسب له
حسناته ويكتب عليه سيئاته ولذلك قال الله عز وجل : (لها ما كسبت) يعنى
من الخير (وعليها ما اكتسبت) يعنى من الشر . وقال : (انى لا أضيع عمل
عامل من ذكر أو انثى) وقال : (انا لا نضيع اجر من احسن عملا) وقال :
(ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون) ؛ وقال : (انما تجزون ما كنتم تعملون)
وقال : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)
وقال : (وكل صغير وكبير مستطر) . فهو تبارك وتعالى يكتب الصغير من
الحسنات والسيئات . وقال تعالى : (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم
نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين) . فمن
قال لا ، بهذا القول فانه يصف الله تبارك وتعالى بالجور وقد أمن الله الناس من
الظلم حيث قال : (فلا تظلم نفس شيئا) (ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون) وقال :
(فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) ، وقد سمى
نفسه شكوراً لأنه يشكر الحسنة . وهو ارحم الراحمين . واما الحسنات فانه
لا يهدمها شيء غير ثلاث خصال . اما الواحدة فالشرك بالله لأن الله تعالى قال :
(ومن يكفر بالله فقد حبط عمله) والأخرى ان يعمل الانسان فيعتق نسما او
يصل رحما او يتصدق بمال يريد بهذا كله وجه الله . ثم إذا غضب او قال فى غير
الغضب امتنانا على صاحبه الذى كان المعروف منه اليه : ألم اعتق رقبتك ؟ او
يقول لمن وصله : ألم اصلك ؟ وفى اشباه هذا يضرب به على رأسه . ولذلك
قال الله عز وجل (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) . والثالثة ما كان من عمل
يرائى به الناس فان ذلك العمل الصالح الذى راءى به لا يتقبله الله منه فما كان
سوى هذا من السيئات فانه لا يهدم الحسنات ، قال المتعلم رحمه الله : لقد وصفت
الذى هو العدل ولكن اخبرنى عمن يشهد عليك بالكفر ما شهادتك عليه ؟ .

قال العالم رضى الله عنه : شهادتى عليه انه كاذب ؛ ولا اسميه بذلك كافراً ؛ ولكن
اسميه كاذبا ؛ لأن الحرمة حرمتان حرمة تنتهك من الله تعالى ؛ وحرمة تنتهك من
عبيد الله سبحانه ؛ فالحرمة التى تنتهك من الله عز وجل هى الاشراك بالله والتكذيب
والكفر ؛ والحرمة التى تنتهك من عبيد الله ؛ فذلك ما يكون بينهم من المظالم .
ولا ينبغى ان يكون الذى يكذب على الله وعلى رسوله كالذى يكذب علىّ
لأن الذى يكذب على الله وعلى رسوله ذنبه اعظم من ان لو كذب على جميع
الناس ، فالذى شهد علىّ بالكفر . فهو عندى كاذب . ولا يحل لى أن أكذب
عليه لكذبه علىّ ؛ لأن الله تعالى قال : (لا يجر منكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا
اعدلوا هو أقرب للتقوى) قال لا يحملنكم عداوة قوم أن تتركوا العدل فيهم .

قال المتعلم رحمه الله : هذه صفة معروفة ولكن كيف تقول فى رجل يشهد
على نفسه بالكفر ؟ .

قال العالم رضى الله عنه : إنى أقول ليس ينبغى لى أن أحقق كذبه على نفسه
وذلك لأنه لو قال لنفسه إنه حمار لا ينبغى لى أن أقول صدق غير أنه إن قال :
انه برىء من الله أو قال : لا أومن بالله ولا برسوله سميته كافراً وان سمى
نفسه مؤمنا . وكذلك اذا وحد الله وآمن بما جاء من عند الله سميته مؤمنا
وان سمى نفسه كافراً .

قال المتعلم رحمه الله : اراك فيه أحسن قولا منه فى نفسه . وأنت احق بذلك
ولكن اخبرنى ارايت إن قال لى : انى برىء من دينك او مما تعبد ؟ .

قال العالم رضى الله عنه : إن قال لى هذا لم اعجل ولكنى اسأله عند ذلك أتبرأ
من دين الله ؟ أو تبرأ من الله فأى القولين قاله سميته كافرا مشركا . فان قال : لا أبرأ
من الله ولا أبرأ من دين الله ولكن ابرأ من دينك لان دينك هو الكفر بالله
وابرأ مما تعبد لانك تعبد الشيطان . فانى لا اسميه كافراً . لانه انما يكذب على

قال المتعلم رحمه الله : هذا لعمرى هو قول اهل الورع والتثبت . ولكن
اخبرنى اليس من اطاع الشيطان وطلب مرضاته فهو كافر وعابد الشيطان ؟

قال العالم رضى الله عنه : او علمت ما اردت بهذه المسألة ان المؤمن اذا عصى
الله تعالى ليس يكون بمعصيته تلك مطيعا للشيطان طالبا لمرضاته يتعمد ذلك

وان وافق عمله للشيطان طاعة ورضا .

قال المتعلم رحمه الله : اخبرنى عن العبادة ما تفسيرها ؟

قال العالم رضى الله عنه : إسم العبادة اسم جامع يجتمع فيه الطاعة والرغبة والإقرار بالربوبية . وذلك أنه اذا اطاع الله العبد فى الايمان به دخل عليه الرجاء والخوف من الله فاذا دخل عليه هذه الخصال الثلاث فقد عبده ولا يكون مؤمنا بغير رجاء ولا خوف ولكنه رب مؤمن يكون خوفه من الله اشد وآخر يكون خوفه اقل . وكذلك من اطاع احدا رجاء ثوابه او مخافة عقابه من دون الله فقد عبده . ولو كان العمل بالطاعة وجدها فى كل شىء عبادة لكان كل من اطاع غير الله تعالى فقد عبده .

قال المتعلم رحمه الله : ما أحسن ما قلت، ولكن اخبرنى ارأيت من خاف شيئا او رجا منفعة شىء هل يدخل عليه الكفر ؟

قال العالم رضى الله عنه : الخوف والرجاء على منزلتين واحدى المنزلتين من كان يرجو احداً او يخافه يرى انه يملك له من دون الله ضراً او نفعا فهو كافر. والمنزلة الأخرى من كان يرجو احداً او يخافه . لرجائه الخير او مخافة البلاء من الله تعالى عسى الله ان ينزل به على يدى آخر او من سبب شىء فان هذا لا يكون كافرا لان الوالد يرجو ولده ان ينفعه ويرجو الرجل دابته ان تحمل له ، ويرجو جاره أن يحسن اليه ويرجو السلطان أن يدفع عنه ، فلا يدخل عليه الكفر ، لأنه انما رجاؤه من الله عسى أن يرزقه من ولده او من جاره ويشرب الدواء عسى الله أن ينفعه به فلا يكون كافرا ، وقد يخاف الشر ويفر منه مخافة أن يبتليه الله به ، والقياس فى ذلك موسى عليه الصلاة والسلام الذى اصطفاه الله تعالى برسالته وخصّه بكلامه إيّاه حيث لم يجعل بينه وبين موسى رسولا قال (فأخاف أن يقتلون) وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث فرّ إلى الغار فلم يدخل عليهم الكفر، وكذلك أيضا يخاف الرجل من السبع أو الحية أو العقرب أو هدم بيت أو سيل أو أذى طعام يأكله ، أو شراب يشربه ، فلا يدخل عليه الكفر ولا الشك ولكن إنما يدخله الجبن .

قال المتعلم رحمه الله : لقد قلت ما نعرف ، ولكن أخبرنى عن المؤمن ماشأنه

يهاب هذا المخلوق ما لا يهاب الله ؟ .

قال العالم رضى الله عنه : ليس شىء أهيب إلى المؤمن من الله، وذلك لأنه ينزل به المرض الشديد فى جسمه أو تنزل به المصيبة الموجعة من الله تعالى ، فلا يقول فى سر وعلانية بئس ما صنعت يارب ! ولا يحدث نفسه بذلك ولا يزداد له إلا ذكراً ، ولو نزل عشر عشير ذلك ، من بعض ملوك الدنيا لتناوله وجوره بقلبه ولسانه عند أهل ثقته ، حيث لا يسمع ذلك الملك كلامه ، فالمؤمن يراقب الله تعالى فى السر والعلانية وفى الحرّ والبرد ، وملوك الدّنيا لا يراقبون فى السر والعلانية ، ولا فى الكره والرضا ، ولأنه ربما أصابته الجنابة فى ليلة باردة فهو يقوم على كره منه حيث لا يعلم أحد بما نزل به غير الله تعالى فيغتسل مخافةً من الله أو يصوم فى الحر الشديد وقد أصابه الجهد الشديد من العطش وليس بحضرته أحد فهو يراقب الله تعالى ويتصبر ولا يجزع لمخافته ، والرجل انما يهاب الملك مادام بحضرته ، فاذا توارى عنه لم يهبه فمن ها هنا عرفنا بأنه ليس شىء بأهيب الى المؤمن من الله تعالى .

قال المتعلم رحمه الله : قلت لعمرى هذا ما نعرفه من أنفسنا ، ولكن أخبرنى عمن جهل الايمان والكفر ما هو ؟

قال العالم رضى الله عنه : إن الناس انما يكونون مؤمنين بمعرفتهم وتصديقهم بالرب جل وعلا . ويكونون كفاراً بانكارهم بالرب تعالى . فأما اذا أقروا للرب بالعبودية وصدقوا بوحدانيته وبما جاء منه ولم يعلموا ما إسم الايمان وإسم الكفر لا يكونون بهذا كفارا بعد أن علموا أن الايمان خير . والكفر شر ، كالرجل الذى يؤتى بالعسل والصبر . فيذوق منهما ويعلم أن العسل حلو . والصبر مر من غير أن يعلم ما اسم العسل ؟ وما إسم الصبر ؟ ولا يقال له جاهل بالحلاوة والمرارة . ولكن يقال له جاهل باسمهما . كذلك الذى لا يعلم ما إسم الايمان والكفر . غير أنه يعلم أن الايمان خير والكفر شر . فلا يقال له: انه جاهل بالله ولكن يقال له : انه جاهل باسم الايمان والكفر .

قال المتعلم رحمهُ الله : أخبرنى عن المؤمن إن عذب هلّ ينفعه ايمانه . وهل يعذب بعد ايمانه وفيه الايمان ؟

قال العالم رضى الله عنه : سألت عن مسائل لم تسأل مثلهن فى مسألتك . وأنا

أفتيك فيهن ان شاء الله . أما قولك ان عذب المؤمن فهل ينفعه ايمانه وفيه الايمان ان عذب ؟ نعم ينفعه ايمانه لأنه يرفع عنه أشد العذاب . وأشد العذاب انما يكون على الكافر . لأنه لا ذنب أعظم من الكفر . وهذا المؤمن لم يكفر بالله ولكن عصاه فى بعض ما أمر به فيعذب ان عذب على ما عمل . ولا يعذب على مالم يعمل كالرجل الذى قتل ولم يسرق انما يؤاخذ بالقتل . ولا يؤاخذ بالسرقة . وكذلك قال الله تعالى (ولا تجزون الا ما كنتم تعملون) . والمريض ما كان مرضه أقل كان أهون عليه . والذى يعذب فى الدنيا ويرفع عنه أشد العذاب ويعذب بلون واحد فهو أهون عليه من أن يعذب بلونين . وكذلك المؤمن ان عذب على ذنب واحد فهو أهون من أن يعذب على ذنبين .

قال المتعلم رحمه الله : هذا لعمرى ما نعرف من العدل ولكن أخبرنى من أين صار كفر الكفار واحدا وعباداتهم كثيرة مختلفة من حيث صار ايمان أهل السماء ومن آمن من أهل الأرض ايمانا واحدا وفرائضهم كثيرة مختلفة . وذلك لأن فرائض الملائكة غير فرائضنا . وفرائضهم وفرائض الأولين غير فرائضنا . وايمان أهل السماء وايمان الاولين وايماننا واحد لاننا آمنا وعبدنا الرب عز وجل وحده وصدقنا جميعا ؛ فكذلك الكفار كفرهم وانكارهم واحد وعباداتهم مختلفة ، وذلك لأنك لو سألت اليهودى من تعبد ؟ يقول الله اعبد واذا سألته عن الله قال هو الذى عزير ولده وهو الذى على مثال البشر ، ومن كان بهذه الصفة لم يكن مؤمنا بالله ، واذا سألت النصرانى من تعبد ؟ قال الله الله أعبد ، واذا سألته عن الله قال هو الذى فى جسد عيسى وفى بطن مريم ، يجتن فى شىء ، ويحيط بشىء ، ويلج فى شىء ، ومن كان بهذه الصفة لم يكن مؤمنا بالله ، واذا سألت المجوسى من تعبد . يقول الله أعبد فاذا سألته عن الله قال هو الذى له الشريك والولد والصاحبة ومن كان بهذه الصفة لم يكن مؤمنا بالله فجهالة هؤلاء كلهم بالرب جل وعز وانكارهم واحد ، ونعوتهم وصفاتهم وعباداتهم كثيرة مختلفة ، كمثل ثلاثة نفر قال أحدهم ان عندي لؤلؤة بيضاء ليس فى العالم مثلها ، فأخرج حبة من عنب سوداء فحلف أنها لؤلؤة . وخاصم الناس فى ذلك . وقال آخر عندى اللؤلؤة المرتفعة التى ليس فى العالم مثلها ،

فأخرج سفرجلة فحلف على ذلك وخاصم الناس انها لؤلؤة . وقال الثالث: اللؤلؤة اليتيمة هى التى عندى ، وأخرج قطعة من مدر فجعل يحلف على ذلك ، ويخاصم الناس عليها أنها لؤلؤة ، وكل هؤلاء اجتمعت جهالتهم باللؤلؤة لأنه ليس أحد منهم يعرف اللؤلؤة ، وصفاتهم كثيرة مختلفة ، فتعرف بذلك أنك لا تعبد موصوفهم ولا معبودهم لأنهم يصفون الثلاثة والاثنين وانما يعبدون الذى يصفونه ، وأنت تصف الواحد فمعبودك غير معبودهم ، ومعبودهم غير معبودك ولذلك قال الله عز وجل (قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد) .

قال المتعلم رحمه الله : لقد عرفت الذى وصفت أنه كما وصفت ولكن أخبرنى من أين يكون هؤلاء جهالا بالرب لا يعرفونه وهم يقولون الله ربنا ؟

قال العالم رضى الله عنه : قد أعرف الذى يقولون؛ انهم يقولون ان الله ربنا وهم فى ذلك لا يعرفونه لقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون) يقول تعالى : أكثرهم يقول هذا القول بغير علم كالصبى الذى ولدته أمه أعمى فيذكر الليل والنهار والصفرة والحمرة من غير أن يعرف شيئا من ذلك ، وكذلك الكفار قد سمعوا إسم الله تعالى من المؤمنين وهم يقولون ما سمعوا من غير أن يعرفوه ، ولذلك قال الله تعالى : (والذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون) .

قال المتعلم رحمه الله : هو كما وصفت لكن أخبرنى عن الرسول أمن قبل الله تعالى عرفته ، أو تعرف الله من قبل الرسول . فان زعمت أنك انما تعرف الرسول من قبل الله فكيف يكون ذلك ؟ والرسول هو الذى يدعوك الى الله تعالى .

قال العالم رضى الله عنه : نعم نعرف الرسول من الله تعالى لان الرسول وان كان يدعو الى الله تعالى ، ولم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم بالرسول ، ولذلك قال الله عز وجل : (انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) ولو كانت معرفة الله من قبل الرسول لكانت المنة على الناس فى معرفة الله من قبل الرسول لا من قبل الله ولكن المنة من الله على الرسول فى معرفة الرب عز وجل والمنة لله على

الناس عما عرفهم الله من التصديق بالرسول بل ينبغي أن نقول ان العبد لا يعرف شيئا من الخير الا من قبل الله .

قال المتعلم رحمه الله : قد فرجت عنى ولكن أخبرنى عن تفسير الولاية والبراءة هل يجتمعان فى انسان واحد .

قال العالم رحمه الله : الولاية هى الرضا بالعمل الحسن ، والبراءة هى الكراهية على العمل السيىء ، وربما اجتمعا فى انسان واحد ، وربما لم يجتمعا فيه فهو المؤمن الذى يعمل صالحا وسيئا ، وأنت تجامعه وتوافقه على العمل الصالح وتحبه عليه وتخالفه وتفارقه على ما يعمل من السيىء وتكره له ذلك ، فهذا ما سألت عن الولاية والبراءة يجتمعان فى انسان واحد ، والذى فيه الكفر ليس فيه شيء من الصالحات ، وأنك تبغضه وتفارقه فى جميع ذلك والذى تحبه ولا تكره منه شيئا فهو الرجل المؤمن الذى قد عمل بجميع الصالحات واجتنب القبيح فأنت تحب كل شيء منه ، ولا تكره منه شيئا .

قال المتعلم رحمه الله : ما أحسن ما قلت . ولكن أخبرنى عن كفر النعم ماهو

قال العالم رحمه الله : كفر النعم أن ينكر الرجل أن تكون النعم من الله ، فان أنكر شيئا من النعم فزعم أنها ليست من الله فهو كافر بالله ، لان من كفر بالله كفر بالنعم ، قال الله تعالى : (يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها) يقول ان الكفار يعرفون أن الليل ليل ، والنهار نهار ، ويعرفون الصحة والغنى ، وجميع مايتقلبون فيه من السعة والراحة أنها نعمة غير أنهم ينسبون ذلك الى معبودهم الذى يعبدونه ؛ ولا ينسبونه الى الله الذى منه النعم ، ولذلك قال الله تعالى : « يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها » أى ينكرون أن تكون من الله الواحد الذى ليس كمثله شيء والله المستعان وحسبنا الله ونعم الوكيل . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم . (تم العالم والمتعلم) ولله الحمد

رسالة ابي حنيفة

الى عثمان البتى عالم اهل البصرة

رضى الله عنهما

فى التبرى مما يرمى به من الارجاء كذبا وزورا من جهلة أغرار

قال ابن قتيبة فى المعارف : عثمان البَتّى (بفتح فتشديد) هو عثمان بن سليمان بن جرموز ، وكان من أهل الكوفة فانتقل الى البصرة ، وهو مولى لبنى زهرة وكان يبيع البتوت فنسب إليها اه وهى الثياب الغليظة ـ وقال الذهبى فى الميزان عثمان البتى الفقيه هو ابن مسلم ثقة إمام وقيل إسم أبيه أسلم وقيل سليمان اه وفى المشتبه : فقيه البصرة زمن أبى حنيفة اه توفى بالبصرة قبل وفاة أبى حنيفة بسبع سنوات ، وبينهما مكاتبات لم يحفظ لنا التاريخ شيئا منها غير هذه الرسالة ، وكان من عظماء مجتهدى هذه الأمة ، وممن انقرضت مذاهبهم ، وله انفرادات فى الفقه ذكرها الطحاوى فى (اختلاف العلماء) وأبو بكر الرازى فى مختصره وابن المنذر فى الاشراف لكن أهملها ابن جرير فى اختلاف الفقهاء له ، رضى الله عنه وعن سائر الأئمة ونفعنا ببركات علومهم (ز)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين،

روى الامام حسام الدين الحسين بن على بن الحجاج السغناقى ، عن حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخارى ، عن شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردرى ، عن برهان الدين أبى الحسن على بن أبى بكر بن عبد الجليل المرغينانى عن ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر اليرسوخى ، عن علاء الدين أبى بكر محمد بن أحمد السمرقندى ، عن أبى المعين ميمون بن محمد المكحولى النسفى ، عن أبى زكريا يحى بن مطرف البلخى ، عن أبى صالح محمد بن الحسين السمرقندى عن أبى سعيد محمد بن أبى بكر البستى ، عن أبى الحسن على بن أحمد الفارسى عن نصير بن يحيى الفقيه ، عن أبى عبد الله محمد بن سماعة التميمى ، عن الامام أبى يوسف يعقوب بن ابراهيم الأنصارى ، عن الامام الاعظم أبى حنيفة رضى الله عنه وعنهم أنه قال :

بسم الله الرحمن الرحيم

من أبى حنيفة الى عثمان البتى : سلام عليك ، فانى أحمد اليك الله الذى لا إله الا هو ، أما بعد فانى أوصيك بتقوى الله وطاعته ، وكفى بالله حسيبا وجازيا بلغنى كتابك ، وفهمت الذى فيه من نصيحتك ، وقد كتبت أنه دعاك إلى الكتاب بما كتبت حرصك على الخير والنصيحة ، وعلى ذلك كان موضعه عندنا ، كتبت تذكر أنه بلغك أنى من المرجئة (١) وأنى أقول : مؤمن ضال . وأن ذلك يشق عليك

(١) وقد عد المقبلى من غلطات الخواص جعل المرجىء اسما لمن قال : إن صاحب الكبيرة اذا لم يتب تحت المشيئة ، وصرف أحاديث ذم المرجئة إلى ذلك وإنما هم من قال : لا وعيد لأهل الصلاة فأخرهم عن الوعيد رأسا ، وأما الدخول تحت المشيئة فصريح الكتاب والسنة لفظا ومعلوم تواترا . ذكر ذلك فى (الابحاث) فيكون إرجاء أبى حنيفة محض السنة ، ونبزه به على المعنى البدعى محض فرية (ز) .

ولعمرى ما فى شىء باعد عن الله تعالى عذر لأهله ، ولا فيما أحدث الناس وابتدعوا أمر يهتدى به ، ولا الأمر الا ما جاء به القرآن ودعا اليه محمد ﷺ وكان عليه أصحابه حتى تفرق الناس ، وأما ما سوى ذلك فمبتدع ومحدث ، فافهم كتابى إليك ، فاحذر رأيك على نفسك ، وتخوف أن يدخل الشيطان عليك عصمنا الله وإياك بطاعته ، ونسأله التوفيق لنا ولك برحمته ، ثم أخبرك أن الناس كانوا أهل شرك قبل أن يبعث الله تعالى محمدا ﷺ ، فبعث محمدا يدعوهم إلى الاسلام ، فدعاهم إلى أن يشهدوا أنه لا اله إلا الله وحده لاشريك له ، والاقرار بما جاء به من الله تعالى ؛ وكان الداخل فى الاسلام مؤمنا بريئا من الشرك ، حراما ماله ودمه ، له حق المسلمين وحرمتهم ، وكان التارك لذلك حين دعا اليه كافرا بريئا من الايمان ، حلالا ماله ودمه ، لايقبل منه إلا الدخول فى الاسلام أو القتل . إلا ما ذكر الله سبحانه وتعالى فى أهل الكتاب من إعطاء الجزية ، ثم نزلت الفرائض بعد ذلك على أهل التصديق . فكان الأخذ بها عملا مع الايمان ولذلك يقول الله عز وجل : (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقال : (ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا) وأشباه ذلك من القرآن . فلم يكن المضيع للعمل مضيعا للتصديق ، وقد أصاب التصديق بغير عمل . ولو كان المضيع للعمل مضيعا للتصديق لانتقل من إسم الايمان وحرمته بتضييعه العمل كما أن الناس لو ضيعوا التصديق لانتقلوا بتضييعه من اسم الايمان وحرمته وحقه ، ورجعوا إلى حالهم التى كانوا عليها من الشرك . ومما يعرف به اختلافهما أن الناس لا يختلفون فى التصديق . ولا يتفاضلون فيه . وقد يتفاضلون فى العمل . وتختلف فرائضهم . ودين أهل السماء ودين الرسل واحد . فلذلك يقول الله تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) . واعلم أن الهدى فى التصديق بالله وبرسله ليس كالهدى فيما افترض من الاعمال ، ومن أين يشكل ذلك عليك ؟ وأنت تسميه مؤمنا بتصديقه كما سماه الله تعالى فى كتابه وتسميه جاهلا بما لا يعلم من الفرائض . وهو انما يتعلم ما يجهل . فهل يكون الضال عن معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله . كالضال عن معرفة ما يتعلمه الناس وهم مؤمنون ؟ ! ،

وقد قال الله تعالى فى تعليمه الفرائض : (يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم) وقال : (أن تضل احداهما فتذكر احداهما الأخرى) ، وقال : (فعلتها إذاً وأنا من الضالين) يعنى من الجاهلين ، والحجة من كتاب الله تعالى والسنة على تصديق ذلك أبين وأوضح من أن تشكل على مثلك . أولست تقول: مؤمن ظالم ، ومؤمن مذنب ، ومؤمن مخطىء ومؤمن عاص ، ومؤمن جائر ؟ هل يكون فيما ظلم وأخطأ مهتديا فيه مع هداه فى الايمان ، أو يكون ضالا عن الحق الذى أخطأه ؟ ، وقول بنى يعقوب على نبينا وعليهم السلام لأبيهم إنك لفى ضلالك القديم ، أتظن أنهم عنوا إنك لفى كفرك القديم ؟ حاشا لله أن تفهم هذا ، وأنت بالقرآن عالم . واعلم أن الأمر لو كان كما كتبت به الينا أن الناس كانوا أهل تصديق قبل الفرائض ثم جاءت الفرائض ، لكان ينبغى لأهل التصديق أن يستحقوا (اسم) التصديق بالعمل حين كلفوا به ، ولم تفسر لى ماهم وما دينهم وما مستقرهم عندك (قبل ذلك) ؟ . اذا هم لم يستحقوا الاسم الا بالعمل حين كلفوا فان زعمت أنهم مؤمنون تجرى عليهم أحكام المسلمين وحرمتهم صدقت . وكان صوابا . لما كتبت به اليك . وان زعمت انهم كفار فقد ابتدعت وخالفت النبى والقرآن . وان قلت بقول من تعنّتَ من أهل البدع وزعمت أنه ليس بكافر ولا مؤمن فاعلم أن هذا القول بدعة وخلاف للنبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه . وقد سمى على رضى الله عنه أمير المؤمنين وعمر رضى الله عنه أمير المؤمنين . أو أمير المطيعين فى الفرائض كلها يعنون ؟ ، وقد سمى على أهل حربه من أهل الشام مؤمنين فى كتاب القضية . أو كانوا مهتدين وهوَ يقتلهم ؟ وقد اقتتل أصحاب رسول الله ﷺ ، ولم تكن الفئتان مهتديتين جميعا ، فما إسم الباغية عندك ؟ فوالله ما أعلم من ذنوب أهل القبلة ذنبا أعظم من القتل ثم دماء أصحاب محمد عليه الصلاة والسلام خاصة . فما إسم الفريقين عندك ؟ وليسا مهتديين جميعا فان زعمت أنهما مهتديان جميعا ابتدعتَ . وان زعمت أنّهما ضالان جميعا ابتدعتَ وان قلت ان أحدهما مهتدٍ فما الآخر؟! فان قلت الله أعلم أصبتَ . تفهم هذا الذى كتبت به اليك .

واعلم أنى اقول : أهل القبلة مؤمنون لست اخرجهم من الايمان بتضييع شيء من الفرائض . فمن اطاع الله تعالى فى الفرائض كلها مع الايمان كان من اهل الجنة عندنا ، ومن ترك الايمان والعمل كان كافرا من أهل النار ، ومن أصاب الايمان وضيّع شيئا من الفرائض كان مؤمنا مذنبا ، وكان لله تعالى فيه المشيئة ان شاء عذّبه وان شاء غفر له ، فان عذّبه على تضييعه شيئا فعلى ذنب يعذّبه . وان غفر له فذنبا يغفر . وانى أقول فيما مضى من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فيما كان بينهم : الله أعلم . ولا أظن هذا إلا رأيك فى أهل القبلة لأنه أمر أصحاب رسول الله ﷺ وامر (حملة) السنة والفقه . زعم (١) إخوك عطاء بن ابى رباح ونحن نصف له هذا : ان هذا أمر اصحاب رسول الله ﷺ . وزعم اخوك نافع هذا وانه فارق (ابن عمر) على هذا . وزعم سالم عن سعيد بن جبير : هذا امر اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم . وزعم اخوك نافع أن هذا امر عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما وزعم ذلك ايضا عبد الكريم عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما : ان هذا امره . وقد بلغنى عن على بن ابى طالب رضى الله تعالى عنه حين كتب القضية انه يسمى الطائفتيْن مؤمنين جميعا . وزعم ذلك ايضا عمر بن عبد العزيز كما رواه من لقينى من اخوانك فيما بلغنى عنك . ثم قال : ضعوا لى فى هذا كتابا ثم انشأ يعلمه ولده . ويأمرهم بتعليمه . علمه جلساؤك رحمك الله تعالى . فكان بمكان من المسلمين . واعلم ان افضل ماعلمتم وماتعلّمون الناسَ السنّةَ وانت ينبغى لك ان تعرف اهلها الذين ينبغى ان يتعلموها .

واما ما ذكرت من إسم المرجئة (٢) فما ذنب قوم تكلموا بعدل وسماهم اهل

---

(١) والزعم هنا بمعنى القول الحق بقرينة المقام . وهو من الاضداد فيعين المقام المراد . فكل هؤلاء لا يرون نفى الايمان عن مرتكب الكبيرة (ز)

(٢) وعد من جعل مرتكب الكبيرة تحت مشيئة الله ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه بها من أهل الضلال لا يكون الا من المعتزلة أو الخوارج أو ممن سار سيرهم وهو غير شاعر وقد روى ابن أبى العوام الحافظ عن ابراهيم بن أحمد ابن سهل الترمذي عن القاسم بن غسان المروزي القاضي عن أبيه عن محمد بن =

البدع بهذا الاسم ؟ ولكنهم أهل العدل وأهل السنة ، وإنما هذا إسم سماهم به آهل شنآن ، ولعمرى ما يهجن عدلا لو دعوت اليه الناس فوافقوك عليه أن سميتهم أهل شنآن البتة ، فلو فعلوا ذاك كان هذا الاسم بدعة ، فهل يهجن ذلك ما أخذت به من أهل العدل ، ثم إنه لولا كراهية التطويل وأن يكثر التفسير لشرحت الك الأمور التى أجبتك بها فيما كتبت به ؛ ثم ان أشكل عليك شيء أو أدخل عليك أهل البدع شيئا فأعلمنى أجبك فيه إن شاء الله تعالى ، ثم لا آلوك ونفسى خيراً والله المستعان . لا تدع الكتاب الىّ بسلامك وحاجتك ؛ رزقنا الله منقلبا كريما وحياة طيبة ؛ وسلام الله عليك ورحمة الله وبركاته والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

ويليها الفقه الأبسط رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة

=يعلى زنبور عن أبى حنيفة (ح) قال ابراهيم ثنا عبد الواحد بن أحمد الرازى بمكة ثنا موسى بن سهل الرازى أنبأنا بشار بن قيراط عن أبى حنيفة : دخلت أنا وعلمقه بن مرثد على عطاء بن أبى رباح فقلنا له يا أبا محمد إن ببلادنا قوما يكرهون أن يقولوا إنا مؤمنون ثم قالا : قال عطاء : ولم ذاك ؟ قال يقولون إن قلنا نحن مؤمنون قلنا نحن من أهل الجنة فقال عطاء فليقولوا نحن مؤمنون ولا يقولون نحن من أهل الجنة فانه ليس من ملك مقرب ولا نبى مرسل الا ولله عز وجل عليه الحجة ان شاء عذبه وان شاء غفر له ثم قال عطاء : يا علقمة ان أصحابك كانوا يسمون أهل الجماعة حتى كان نافع بن الأزرق فهو الذى سماهم المرجئة قال القاسم قال أبى وانما سماهم المرجئة فيما بلغنا أنه كلم رجلا من أهل السنة فقال له أين تنزل الكفار فى الآخرة ؟ قال : النار . قال : فأين تنزل المؤمنين قال : المؤمنون على ضربين : مؤمن برتقى فهو فى الجنة . ومؤمن فاجر ردىء فأمره الى الله عز وجل ان شاء عذبه بذنوبه وان شاء غفر له بايمانه . قال : فأين تنزله ؟ قال : لا أنزله ولكنى أرجيء أمره الى الله عز وجل . فقال : فأنت مرجيء اه فمن سمى أهل السنة بالمرجئة فقد تابع نافع بن الازرق الخارجى الذي يري تخليد مرتكب الكبيرة فى النار . (ز) .

الفقه الأبسط

رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة

رضى الله عنهما

وهو الفقه الأكبر رواية أبى مطيع عرف بالفقه الأبسط تميزا له عن الفقه الأكبر رواية حماد بن أبى حنيفة عن أبيه ، وراويه أبو مطيع هو الحكم بن عبد الله البلخى صاحب ابى حنيفة حدث عن ابن عون وهشام بن حسان وعنه أحمد بن منيع وخالد بن سالم الصفار وجماعة تفقه به أهل تلك الديار قال الذهبي كان بصيراً بالرأى علامة كبير الشأن ولكنه واه فى ضبط الأثر وكان ابن المبارك يعظمه ويجله لدينه وعلمه اه وطال كلام النقلة فيه يرمونه بالارجاء والتجهم والرأى راجع الميزان

توفى سنة ١٩٩ ﻫ عن أربع وثمانين سنة تغمده الله برضوانه (ز) .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

روى الامام أبو بكر محمد بن محمد الكاسانى . عن أبى بكر علاء الدين محمد ابن أحمد السمرقندى . قال أخبرنا ابو المعين ميمون بن محمد المكحولى النسفى أخبرنا أبو عبد الله الحسين بن على الكاشغرى الملقب بالفضل . قال أخبرنا أبو مالك نصران بن نصر الختلى عن على بن الحسن بن محمد الغزال عن أبى الحسن على بن أحمد الفارسى حدثنا نصير بن يحيى الفقيه . قال سمعت أبا مطيع الحكم بن عبد الله البلخى يقول : سألت أبا حنيفة النعمان بن ثابت رضى الله تعالى عنه وعنهم عن الفقه الاكبر (١) فقال : أن لا تكفر أحداً من أهل القبلة بذنب . ولا تنفى أحدا من الايمان . وان تأمر بالمعروف . وتنهى عن المنكر وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك . وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك . ولا تتبرأ من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ . ولا توالى أحداً دون أحد ، وأن ترد أمر عثمان وعلى الى الله تعالى .

وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : الفقه فى الدين أفضل من الفقه فى الأحكام ولأن يتفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير .

قال أبو مطيع : قلت فأخبرنى عن أفضل الفقه . قال أبو حنيفة : أن يتعلم الرجل الايمان بالله تعالى والشرائع والسنن والحدود واختلاف الأمة واتفاقها . قال : فأخبرنى عن الايمان . فقال (٢) : حدثنى علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر قال قلت لابن عمر رضى الله عنهما أخبرنى عن الدين ما هو ؟ قال عليك بالايمان

(١) يريد به العلم المتعلق بتصحيح الاعتقاد . وهو أفضل الفقه عنده ، والفقه على اطلاقه يشمل ما يقوم الاعتقاد والعمل والخلق عند أبى حنيفة ، ولذا يعرف الفقه بأنه معرفة النفس مالها وما عليها (ز)

(٢) ولأبى حنيفة أسانيد فى هذا الحديث منها روايته عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود . (ز)

فتعلمه . قلت : فأخبرنى عن الايمان ما هو ؟ قال : فأخذ بيدى فانطلق بى إلى شيخ فأقعدنى الى جنبه فقال : إن هذا يسألنى عن الايمان كيف هو ؟ فقال والشيخ كان ممن شهد بدرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عمر كنت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الشيخ معى إذ دخل علينا رجل حسن اللمة متعمما نحسبه من رجال البادية فتخطى رقاب الناس فوقف بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله ما الايمان ؟ قال : شهادة أن لا إله الا الله وأن محمد عبده ورسوله وتؤمن بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى . فقال : صدقت ، فتعجبنا من تصديقه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع جهل أهل البادية . فقال : يا رسول الله : ما شرائع الاسلام ؟ فقال : إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا والاغتسال من الجنابة . فقال : صدقت . فتعجبنا لقوله بتصديقه رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه يعلمه . فقال : يارسول الله وما الاحسان ؟ قال : أن تعمل لله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك . فقال صدقت . فقال يارسول الله متى الساعة ؟ فقال : ما المسئول عنها بأعلم من السائل . ثم مضى فلما توسط الناس لم نره . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إن هذا جبريل أتاكم ليعلمكم معالم دينكم (١) .

قال أبو مطيع : قلت لأبى حنيفة رحمه الله فاذا استيقن بهذا وأقر به فهو مؤمن ؟ قال نعم اذا أقر بهذا فقد أقر بجملة الاسلام وهو مؤمن . فقلت : اذا أنكر بشىء من خلقه فقال لا أدرى من خالق هذا ؟ قال : فانه كفر لقوله تعالى : (خالق كل شىء) . فكأنه قال : له خالق غير الله ، وكذلك لو قال . لا أعلم أن الله فرض على الصلاة والصيام والزكاة فانه قد كفر . لقوله تعالى : (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) ولقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام) ولقوله تعالى : فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد فى السماوات والأرض وعشيا وحين تظهرون) فان قال : أومن بهذه الآية ، ولا أعلم تأويلها ولا أعلم تفسيرها

(١) ورد حديث جبريل على ألفاظ مختلفة متقاربة فى المعنى وليس هذا موضع سردها (ز)

فانه لا يكفر ، لانه مؤمن بالتنزيل ومخطىء فى التفسير . قلت له : لو أقر بجملة الاسلام فى أرض الشرك ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرائع ولا يقر بالكتاب ولا بشيء من شرائع الاسلام الا أنه مقر بالله تعالى وبالايمان ولا يقر بشيء من شرائع الايمان فمات أهو مؤمن ؟ قال : نعم (١) قلت له : ولو لم يعلم شيئا ولم يعمل به الا أنه مقر بالايمان فمات . قال : هو مؤمن . قلت لأبى حنيفة : أخبرنى عن الايمان . قال : أن تشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وتشهد بملائكته وكتبه ورسله وجنته وناره وقيامته وخيره وشره وتشهد أنه لم يفوض الأعمال الى أحد ، والناس صائرون الى ما خلقوا له ، والى ما جرت به المقادير فقلت له : أرأيت ان اقر بهذا كله لكنه قال : المشيئة الى ان شئت آمنت وان شئت لم أؤمن لقوله تعالى ، (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) . فقال : كذب فى زعمه ، ألا ترى الى قوله تعالى (كلا انه تذكرة فمن شاء ذكره وما يذكرون الا أن يشاء الله) . وقال تعالى : (وما تشاءون الا أن يشاء الله) (٢) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) هذا وعيد ، وبهذا لم يكفر ، لأنه لم يرد الآية ، وإنما أخطأ فى تأويلها ولم يرد به تنزيلها قلت له ان قال ان أصابتنى مصيبة(فسئلت)أهى مما ابتلانى الله بها أو هى مما اكتسبت(أجبت قائلا) ليست هى مما ابتلانى الله بها أيكفر ؟ قال : لا قلت ولم ؟ قال . لأن الله تعالى قال (ما أصابك من

(١) يعنى حيث لم يبلغه الشرع فى دار الشرك ، وأما الايمان بالله فدليل العقل كاف فى وجوبه عنده قال الله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به) ولم يقيد ذلك بزمان ولا مكان ، وأما الاحكام فلا يعذب بها الا بعد تبليغها (ز)

(٢) ومن مقتضى حكمة الحكيم الخبير خلق العبد شائيا مختارا فى أفعاله التكليفية ، وشمول المشيئة الأزلية لتلك الافعال لا تخرجها عن كونها اختيارية لتعذر انقلاب الحقائق وقد دلت النصوص على اختيار العبد وشمول المشيئة الأزلية قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وقال (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وهذا هو وجه الجمع بين النصوص ، وقد سأل أبو حنيفة زيد ابن على الشهيد أقدر الله المعاصى ؟ فقال . أفيعصى قهرا ؟ ! والتقدير والمشيئة والعلم متواردة عليها ، والتقدير والمشيئة على وفق العلم (ز)

حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) - أى بذنبك وأنا قدرته عليك - وقال (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم) - أى بذنوبكم - وقال تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) ، قال الا أنه أخطأ فى التأويل ، ومعنى قوله (يحول بين المرء وقلبه) أى بين المؤمن والكفر ، وبين الكافر والايمان .

قال أبو حنيفة رحمه الله : إن الاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة وهو معاقب فى صرف(١) الاستطاعة التى أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها فى الطاعة دون المعصية . قلت : فان قال : الله تعالى لم يجبر عباده على ذنب ثم يعذبهم عليه فماذا نقول له ؟ قال : قل له : هل يطيق العبد لنفسه ضرا ونفعا ؟ فان قال : لا لأنهم مجبورون فى الضر والنفع ما خلا الطاعة والمعصية . فقل له : هل خلق الله الشر ؟ فان قال : نعم . خرج من قوله وإن قال : لا ، كفر لقوله تعالى (قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق) أخبر أن الله تعالى خالق الشر. قلت فان قال : ألستم تقولون إن الله شاء الكفر وشاء الإيمان ،فان قلنا نعم ، يقول : أليس الله تعالى يقول (هو أهل التقوى وأهل المغفرة) نقول نعم ، فيقول أهو أهل الكفر ؟ فما نقول له ؟ قال : نقول هو أهل لمن يشاء الطاعة وليس بأهل لمن يشاء المعصية . فان قال : إن الله تعالى لم يشأ أن يقال عليه الكذب . فقل له : الفرية على الله من الكلام والمنطق أم لا ؟ فان قال : نعم . فقل من علم آدم الأسماء كلها ؟ فان قال: الله . فقل : الكفر من الكلام أم لا ؟ فان قال : نعم . فقل : من أنطق الكافر ؟ فان قال الله . خصموا أنفسهم ، لأن الشرك من النطق ، ولو شاء الله لما أنطقهم به . قلت فان قال : إن الرجل إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، وإن شاء أكل وإن شاء لم يأكل ، وإن شاء شرب وإن شاء لم يشرب . قال : فقل له : هل حكم الله على بنى إسرائيل أن يعبروا البحر وقدر على فرعون الغرق ؟ فان قال نعم . قل له : فهل يقع من فرعون أن لا يسير فى طلب موسى وأن لا يغرق هو وأصحابه ؟ فان قال : نعم فقد كفر ، وإن قال : لا . نقض قوله السابق .

(١) وصرف الاستطاعة هو مدار التكليف وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده (ز)

باب فى القدر

قال حدثنا على(١) بن أحمد عن نصير بن يحيى قال سمعت أبا مطيع يقول : قال أبو حنيفة رضى الله عنه : حدثنا حماد عن ابراهيم ، عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم علقة مثل ذلك ثم مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله اليه ملكا يكتب عليه رزقه وأجله وشقى أم سعيد ، والذى لا إله غيره إن الرجل ليعمل عمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة فيموت فيدخلها ، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيعمل بعمل أهل النار فيموت فيدخلها) .

قلت : فما تقول فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فيتبعه على ذلك ناس فيخرج على الجماعة هل ترى ذلك ؟ قال : لا . قلت : ولم ؟ وقد أمر الله تعالى ورسوله بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذا فريضة واجبة ، فقال : هو كذلك لكن ما يفسدون من ذلك يكون أكثر مما يصلحون ، من سفك الدماء واستحلال المحارم وانتهاب الأموال . وقد قال الله تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله) قلت : فنقاتل الفئة الباغية بالسيف ؟ قال : نعم . تأمر وتنهى فان قبل والا قاتلتها ، فتكون مع الفئة العادلة وان كان الإمام جائراً ، لقول النبى عليه الصلاة والسلام : (لا يضركم جور من جار ولا عدل من عدل ، لكم أجركم وعليه وزره)(٢) . قلت له : ما تقول فى الخوارج المحكمة ؟ . قال هم أخبث الخوارج . قلت له : أتكفّرهم ؟ قال : لا . ولكنْ نقاتلهم على ما قاتلهم الأئمة من أهل الخير : على وعمر بن عبد العزيز . قلت : فان الخوارج يكبرون ويصلون ويتلون القرآن أما تذكر حديث أبى أمامة رضى الله عنه حين دخل مسجد دمشق

(١) هو الفارسى شيخ شيخ الختلى فى السند (ز)

(٢) وفى هذا المعنى أحاديث كثيرة لكن هذا اللفظ لم أجده فلعله رواية بالمعنى (ز) .

فاذا فيه رؤس ناس من الخوارج فقال لأبى غالب الحمصى يا أباغالب هؤلاء ناس من أهل أرضك فأحببت أن أعرفك من هؤلاء ، هؤلاء كلاب أهل النار هؤلاء كلاب أهل النار وهم شر قتلى تحت أديم السماء - وأبو أمامة فى ذلك يبكى - فقال أبو غالب يا أبا أمامة ما يبكيك ؟ إنهم كانوا مسلمين وأنت تقول لهم ما أسمع قال : أولاء يقول الله تعالى فيهم : (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون) قال له : أشىء تقوله برأيك أم سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : انى لو لم أسمعه منه الا مرّة أو مرّتين أو ثلاث مرّات الى سبع مرات لمَا حدّثتكموه . فكفر الخوارج كفر النعم ، كفر بما أنعم الله تعالى عليهم . قلت : الخوارج اذا خرجوا وحاربوا وأغاروا ثم صالحوا هل يتبعون بما فعلوا ؟ قال لا غرامة عليهم بعد سكون الحرب ، ولا حد عليهم ، والدم كذلك لا قصاص فيه . قلت : ولم ذلك ؟ قال : للحديث الذى جاء أنه لما وقعت الفتنة بين الناس فى قتل عثمان رضى الله عنه فاجتمعت الصحابة رضى الله عنهم على أن من أصاب دما بتأويل فلا قود عليه ، ومن أصاب فرجا حراماً بتأويل فلا حد عليه ، ومن أصاب مالا بتأويل فلا تبعة عليه إلا أن يوجد المال بعينه فيرد الى صاحبه . قلت : قال قائل : لا أعرف الكافر كافراً . قال : هو مثله . قلت فان قال : لا أدرى أين مصير الكافر ؟ قال هو جاحد لكتاب الله تعالى وهو كافر . قلت له : فما تقول لو أن رجلا قيل له : أمؤمن أنت ؟ قال : الله أعلم ، قال : هو شاك فى إيمانه ، قلت : فهل بين الكفر والايمان منزلة إلا النفاق وهو أحد الثلاثة ، إما مؤمن أو كافر أو منافق ، قال : لا ، ليس بمنافق من يشك فى إيمانه ، قلت : لم ؟ قال لحديث صاحب معاذ ابن جبل وابن مسعود : حدثنى حماد عن حارث بن مالك - وكان من أصحاب معاذ ابن جبل الأنصارى فلما حضره الموت بكى قال معاذ ما يبكيك يا حارث ؟ قال : ما يبكينى موتك ، قد علمت أن الآخرة خير لك من الأولى ، لكن من المعلم بعدك ؟ ويروى من العالم بعدك ؟ قال : مهلا وعليك بعبد الله بن مسعود فقال له أوصنى فأوصاه بما شاء الله ثم قال : احذر زلة العالم ، قال : فمات معاذ وقدم

الحارث الكوفة الى أصحاب عبد الله بن مسعود فنودى بالصلاة فقال الحارث : قوموا الى هذه الدعوة ، حق لكل مؤمن سمعه أن يجيبه فنظروا اليه وقالوا : إنك لمؤمن ، قال : نعم إنى لمؤمن ، فتغامزوا به ، فلما خرج عبد الله قيل له ذلك ، فقال للحارث مثل قولهم فنكس الحارث رأسه وبكى وقال : رحم الله معاذاً فأخبر به ابن مسعود ، فقال له إنك لمؤمن قال نعم قال فتقول إنك من أهل الجنة ، قال رحم الله معاذاً فانه أوصانى أن أحذر زلة العالم والأخذ بحكم المنافق، قال فهل من زلة رأيت ؟ قال : نشدتك بالله أليس النبى صلى الله عليه وسلم كان والناس يومئذ على ثلاث فرق مؤمن فى السر والعلانية ، وكافر فى السر والعلانية ومنافق فى السر ومؤمن فى العلانيه فمن أى الثلاث أنت ؟ قال : أما أنا فاذ ناشدتنى بالله فانى مؤمن فى السر والعلانية . قال : فلم لمتنى حيث قلت : إنى لمؤمن قال : أجل هذه زلتى فادفنوها على فرحم الله معاذا . قلت لأبى حنيفة رحمه الله فمن قال انى من أهل الجنة ؟ قال : كذب . لا علم له به . قال : والمؤمن من يدخل الجنة بالايمان فيعذب فى النار بالأحداث . قلت : فان قال . انه من أهل النار ؟ قال ، كذب لا علم له به، قد أيس من رحمة الله تعالى، قال أبو حنيفة رحمه الله ينبغى أن يقول ، أنا مؤمن حقا ، لأنه لا يشك فى إيمانه قلت : أيكون ايمانه كايمان الملائكة ؟ قال ، نعم (١) قلت وان قصر عمله فانه مؤمن حقا قال فحدثنى حديث حارثة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : كيف أصبحت ؟ قال ، أصبحت مؤمنا حقا ، قال انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك ؟ فقال ، عزفت نفسى عن الدنيا حتى أظمأت نهارى وأسهرت ليلى . فكأنى أنظر الى عرش ربى ، وكأنى أنظر الى أهل الجنة يتزاورون فيها ، وكأنى أنظر الى أهل النار حين يتعادون فيها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أصبت فالزم ، أصبت فألزم ، ثم قال من سره أن ينظر الى رجل نور الله تعالى قلبه فلينظر الى حارثة ثم قال يارسول الله ادع الله لى بالشهادة فدعا له بها فاستشهد قلت فما بال

(١) مهما كان الايمان هو العقد الجازم لا يمكن فيه احتمال للنقيض أصلا فيكون ايمان المؤمنين على حد سواء فالتفاضل بينهم بالأعمال التى هى من كمال الايمان وأما من جعل العمل ركنا من الايمان فلا يمكنه التملص مما وقع فيه الخوارج أو المعتزلة نعوذ بالله من سوء المنقلب (ز)

أقوام يقولون لا يدخل المؤمن النار قال لا يدخل النار الا كل مؤمن ، قلت ، والكافر ؟ قال هم يؤمنون يومئذ ، قلت ، وكيف ذلك ؟ قال لقوله تعالى (فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) ـ الآية ـ قال أبو حنيفة رحمه الله ، من قتل نفساً بغير حق أو سرق أو قطع الطريق أو فجر أو فسق أو زنى أو شرب الخمر أو سكر فهو مؤمن فاسق ، وليس بكافر ، وإنما يعذبهم بالأحداث فى النار ويخرجهم منها بالايمان ، قال أبو حنيفة رحمه الله : من آمن بجميع ما يؤمن به الا أنه قال : لا أعرف موسى وعيسى أمرسلان هما أم غير مرسلين فهو كافر ، ومن قال لا أدرى الكافر أهو فى الجنة أو فى النار فهو كافر ، لقوله تعالى (والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا) وقال .(ولهم عذاب الحريق) وقال الله تعالى : (ولهم عذاب شديد) . قال أبو حنيفة رحمه الله : بلغنى عن سعيد ابن المسيب أنه قال : من لم ينزل الكفار منزلهم من النار فهو مثلهم . قلت فأخبرنى عمن يؤمن ولا يصلى ولا يصوم ولا يعمل شيئا من هذه الأعمال هل يغنى إيمانه شيئا ؟ قال : هو فى مشيئة الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء رحمه . وقال : من لم يجحد شيئا من كتابه فهو مؤمن . قال أبو حنيفة : حدثنى بعض أهل العلم أن معاذ بن جبل رضى الله عنه لما قدم مدينة حمص اجتمعوا اليه وسأله شاب فقال . ما تقول فيمن يصلى ويصوم ويحج البيت ويجاهد فى سبيل الله تعالى ويعتق ويؤدى زكاته غير أنه يشك فى الله ورسوله ؟ قال هذا له النار قال. فما تقول فيمن لا يصلى ولا يصوم ولا يحج البيت ولا يؤدى زكاته غير أنه مؤمن بالله ورسوله ؟ . قال أرجو له وأخاف عليه . فقال الفتى . يا أبا عبد الرحمن كما أنه لا ينفع (١) مع الشك عمل فكذلك لا يضر (٢) مع الايمان شىء . ثم

(١) والمنفى النفع الخاص هنا . وهو النفع الذى ينقذ من الخلود فى النار بدليل السياق فلا ينتفع الشاك فى الله ورسوله بعمل من الأعمال فى انقاذه من الخلود فى النار . ولذا بت فى الشاك أنه فى النار . والشك اللاحق يهدم الطاعة السابقة (ز) .

(٢) وكذا المراد من الضرر المنفى هنا هو الضرر الخاص، وهو الضرر المزيل =

مضى الفتى ، فقال معاذ ليس فى هذا الوادى أحد أفقه من هذا الفتى (١)

قال أبو حنيفة : فقاتل أهل البغى بالبغى لا بالكفر . وكن مع الفئة العادلة والسلطان الجائر . ولا تكن مع أهل البغى . فان كان فى أهل الجماعة فاسدون ظالمون . فانفيهم أيضا صالحين يعينونك عليهم، وان كانت الجماعة باغيةفاعتزلهم واخرج إلى غيرهم . قال الله تعالى : (ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها وقال أيضا : (إن أرضى واسعة فاياى فاعبدون) .

قال أبو حنيفة رحمه الله : حدثنا حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنهم . قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إذا ظهرت المعاصى فى أرض فلم تطق أن تغيرها فتحول عنها الى غيرها فاعبد بها ربك) . وقال حدثنى بعض أهل العلم (٢) عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من تحول من أرض يخاف الفتنة فيها الى أرض لا يخافها فيها كتب الله له أجر تسعين صديقا) .

= للرجاء بدليل السياق ايضا فلا يكون المؤمن فاقد الرجاء يائسا من العفو بما اقترف من ذنب ما دام مؤمنا وهو المراد بقول معاذ (ارجو له واخاف عليه) حيث لم يبت بدخوله فى النار مرجئا أمره الى الله ولو لم يكن مراد الفتى هذا لما اثنى عليه معاذ رضى الله عنه ، والا كان كلامه متناقضا فحاشاه من ذلك ، وتقييد المطلق بقرائن السياق والسباق فى غاية الكثرة فى اللسان العربى المبين واما الايمان اللاحق فيحجب العصيان السابق (ز)

(١) وفى هذا المعنى ما اخرجه الحارثى عن ابى حنيفة عن الحارث بن عبد الرحمن عن ابى مسلم الخولانى ، عن معاذ رضى الله عنه ؛ راجع مسند الحارثى فى مكتبة الازهر فى الحديث (رقم ١٩٣٠) فى اواخر الكتاب فى مرويات ابى حنيفة عن الحارث بن عبد الرحمن من شيوخه ومثله فى اوائل مختصر مسند الحصكفى لمحمد عابد السندى وهو مطبوع (ز).

(٢) فهو مجهول كما ان الصحابى مجهول فليحرر (ز)

قال أبو حنيفة : من قال لا أعرف ربى فى السماء أو فى الأرض فقد كفر (١) وكذا من قال انه على العرش . ولا أدرى العرش أفى السماء أو فى الارض (٢)

---

(١) ولم يذكر فى المتن وجه كفره فبينه الشارح أبو الليث السمرقندى بقوله (لأنه بهذا القول يوهم أن يكون له تعالى مكان فكان مشركا) ، ويدل على ذلك ما سيجىء فى المتن : (قلت : أرأيت لو قيل أين الله تعالى ؟ يقال له : كان الله تعالى ولا مكان قبل أن يخلق الخلق ، وكان الله تعالى ولم يكن أين ولا خلق ولا شىء ، وهو خالق كل شىء) يعنى فلا تتصور الأينية إلا فى الحادث . ومما يدل على ذلك أيضا قول الطحاوى فى كتابه (بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله) : (ومن لم يتوق النفى والتشبيه ، زل ولم يصب التنزيه . فان ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية . منعوت بنعوت الفردانية . ليس فى معناه أحد من البرية . تعالى عن الحدود والغايات . والأركان والأعضاء والأدوات . ولا تحويه الجهات الست كسائر المبدعات اه) . وهذا جلى واضح مستغن عن الايضاح وبسط القول فى ذلك فى كتاب (اشارات المرام من عبارات الامام) للعلامة كمال الدين البياضى المطبوع حديثا . وهو من أحسن ما نشر الى الآن فى اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب أئمتنا رضى الله عنهم (ز) .

(٢) وهذا لفظ نسخة العلامة البياضى . وأما لفظ نسخة أبى الليث فهو (قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى . فان قال أقول بهذه الآية ولكن لا أدرى أين العرش فى السماء أم فى الأرض فقد كفر أيضا) . ولم يذكر فى المتن هنا أيضا وجه كفر هذا القائل فى النسختين فبينه البياضى فى (ص ٢٠٠) من اشارات المرام وبينه أبو الليث بقوله : (وهذا يرجع الى المعنى الأول فى الحقيقة لانه اذا قال لا أدرى أن العرش فى السماء أم فى الارض فكأنه قال لا أدرى أن الله فى السماء أم فى الأرض) فلا يكون منزها لله عن المكان مع وجوب تنزيهه عنه . ثم أفاض أبو الليث فى الرد على الكرامية وسائر المشبهة القائلين باثبات المكان له تعالى ، وأبو الليث هذا تخرج على أبى جعفر الهندوانى عن أبى القاسم الصفار عن نصير بن يحيى البلخى راوية =

= هذا الكتاب بسنده المعروف بين أهل العلم سلفاً وخلفاً . وأبو الليث هذا توفي سنة ٣٧٣ هـ . وبعد مائة سنة من هذا التاريخ ترى ينجم بين الحشوية شخص جرىء يلقبه شركاؤه في الضلال بشيخ الاسلام . ويؤلف لهم كتاباً باسماه «الفاروق» وكتاباً باسماه « ذم الكلام » وغيرهما . يضمنهما روايات طامة . وآراء سخيفة للغاية يفتن بها كثيراً من الجهال . وهو الذي لا يتحاشى أن يروى عن كعب (أن الله سبحانه قال للجبال إني واطىء على جبل فتطاولت الجبال فتواضع الطور فهبط عليه) . وكذا « أطيط العرش من ثقل الذات عليه » والحد ونحو ذلك ومما يقول في ذم الكلام : « ان الاشعرية لا تحل ذبائحهم ولا مناكحتهم لأنهم ليسوا بمسلمين ولا أهل كتاب » باعتبار أنهم لا يقولون إن الله يسكن السماء . وهذا الافاك تناول في « الفاروق » لفظ أبي حنيفة السابق . وتزيد فيه ما شاء تزيداً شائناً منافياً لنفي الأينية المنصوص عليه في المتن الاصلي السابق ذكره المتداول بين أصحابنا على توالي الطبقات فذاع بعض النسخ من الفقه الاكبر على هذا التزيد والافك المبين فانخدع به بعض الاغرار ممن لم يؤتوا بصيرة فنسأل الله الصون . وفي نسخة في رجال سندها الكوراني المذكور حاله في أواخر حسن التقاضي ما عبارته : (قال أبو حنيفة من قال : لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر لأن الله تعالى قال : الرحمن على العرش استوى . فان قال : انه تعالى على العرش استوى . ولكنه يقول : لا أدرى العرش في السماء أم في الأرض . قال هو كافر لأنه أنكر كون العرش في السماء لان العرش في أعلى عليين) ولا وجود لهذين التعليلين في رواية أبي الليث وغيرهما من أصحابنا كما سبق ، على أنه ليس فيهما اثبات مكان له تعالى وانما فيهما اثبات استوائه تعالى على العرش استواء يليق بجلاله كما هو معتقد أهل الحق ، وأنى ذلك من اثبات الاستقرار المكاني له تعالى على العرش ؟ وذلك القائل جوز اثبات المكان له تعالى فأخذ يتحرى مكاناً له في السماء والارض . وهذا جهل بالله وكفر به عند أبي حنيفة ، لان التجويز في حكم التنجيز في باب المعتقد ، ومن أثبت له مكاناً حسياً فما زال عابداً للصنم تعالى الله عن جهالات الجاهلين - راجع الجزء الثاني من العواصم عن القواصم لابي بكر بن العربي ، وهناك بسط القول في العرش والاستواء عليه عند أهل الحق . وهذا هو الموافق لنفي الاين والمكان عنه =

والله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل (١) لأن الاسفل ليس من وصف الربوبية والالوهية في شيء . وعليه ما روى في الحديث أن رجلاً أتى الى النبي صلى الله عليه وسلم بأمة سوداء فقال وجب علي عتق رقبة مؤمنة ، أفتجزىء هذه فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم : أمؤمنة أنت ؟ فقالت نعم . فقال : أين الله(٢)

= تعالى كما سيأتي في متن هذا الكتاب والنص المسوق في الوصية لابي حنيفة وتجد ذلك كله مجموعاً في صعيد واحد في (إشارات المرام) ، ولفظ الذهبي في العلو في التعليل الاول (وعرشه فوق سماوات) وفي التعليل الثاني (اذا أنكر أنه في السماء فقد كفر) نقلاً عن فاروق الهروي باقامة الضمير مقام الظاهر تمهيداً لصرفه الى معتقد الحشوية . ولفظ ابن القيم في اجتماع الجيوش في التعليل الثاني: (لانه أنكر أن يكون في السماء لانه تعالى في أعلى عليين) نقلاً عن الهروي بواسطة شيخه فانظر الى هذا التصرف المعيب والبهت الغريب، فرأس المصيبة هو الهروي . وزاده الشيخان ما شاءا من غير ورع ، وأين في الكتاب والسنة تعيين مكان له تعالى في أعلى عليين ؟ ! (٣) (ز)

(١) يشير الى ان السماء قبلة الدعاء لا انها مسكن رب العالمين تعالى شأنه . فكيف وسمت الرأس مما يتبدل كل آن ، وقد بسطنا ذلك فيما علقناه على السيف الصقيل والأسماء والصفات(ز)

(٢) سؤال استكشاف فلا يفيد إثبات المكان له تعالى كما في شرح المواقف، واستعمال أين للسؤال عن المكانة معروف كقول عمرو بن العاص :

فأين الثريا وأين الثرى ... وأين معاوية من علي

والاعتلاء على السماء قد يراد به مجرد علو الشأن بدون ملاحظة أي مكان . قال الشاعر:

علونا السماء مجدنا وجدودنا ... وإنا لنبغي فوق ذلك مظهراً

وبسط القول في حديث الجارية فيما علقته على الاسماء والصفات للبيهقي راجع « ص ٤٢٢ » منه (ز)

(٣) يناقض نفسه في التزيد مرة يكفر من لا يقول : انه على العرش فوق السماوات . ومرة يكفر من لا يقول انه في السماء . وأحدهما يناقض الآخر وأبو حنيفة براء من الاثنين (ز)

فأشارت الى السماء . فقال : اعتقها فانها مؤمنة . قال أبو حنيفة : من قال لا أعرف عذاب القبر فهو من الجهمية الهالكة لأنه أنكر قوله تعالى : (سنعذبهم مرتين يعني عذاب القبر - وقوله تعالى : (وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك) يعني في القبر - ، فان قال : أومن بالاية ولا أومن بتأويلها وتفسيرها ، قال : هو كافر لأن من القرآن ما هو تنزيله تأويله . فان جحد بها فقد كفر ، قال أبو حنيفة رحمه الله : حدثني رجل عن المنهال بن عمرو عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (شرار أمتي يقولون أنا في الجنة دون النار) وحدثت عن أبي ظبيان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ويل للمتألين (١) من أمتي) قيل يا رسول الله وما المتألون ؟ قال : (الذين يقولون فلان في الجنة وفلان في النار) . وحدثت عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تقولوا أمتي في الجنة ولا في النار دعوهم حتى يكون الله يحكم بينهم يوم القيامة » . قال وحدثني أبان عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله عز وجل : لا تنزلوا عبادي جنة ولا نارا حتى أكون أنا الذي أحكم فيهم يوم القيامة وأنزلهم منازلهم » . قلت فأخبرني عن القاتل والصلاة خلفه ؟ فقال : الصلاة خلف كل بر وفاجر جائزة . فلك أجرك وعليه وزره . قلت : أخبرني عن هؤلاء الذين يخرجون على الناس بسيوفهم فيقاتلون وينالون منهم . قال : هم أصناف شتى وكلهم في النار . قال روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله ﷺ : افترقت بنو إسرائيل اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلهم في النار الا السواد الاعظم قال وحدثني حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ : من أحدث حدثا في الاسلام فقد هلك ومن ابتدع بدعة فقد ضل ومن ضل ففي النار . حدثنا ميمون عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا اتى النبي ﷺ فقال . يا رسول الله علمني . قال . فاذهب فتعلم القرآن . ثلاثا . ثم قال له في الرابعة

(١) أخرجه البخاري في تاريخه . والمتألي على الله هو الحالف المتحكم في أنه يدخل فلانا الجنة وفلانا النار (ز) .

اقبل الحق ممن جاءك به حبيبا كان أو بغيضا وتعلم القرآن ومل معه حيث مال . قال وحدثنا حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان يقول : ان شر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار . وقال الله تعالى : (فألهمها فجورها وتقواها ، وقال الله تعالى لموسى على سيدنا ونبينا عليه الصلاة والسلام : (إنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري) .

باب المشيئة

قلت هل أمر الله تعالى بشيء ولم يشأ خلقه وشاء شيئا ولم يأمر به وخلقه ؟ قال : نعم . قلت : فما ذاك ؟ قال : أمر الكافر بالاسلام ولم يشأ خلقه ، وشاء الكفر للكافر ولم يأمر به وخلقه . قلت : هل رضي الله شيئا ولم يأمر به ؟ قال نعم كالعبادات النافلة. قلت : هل أمر الله تعالى بشيء ولم يرض به ؟ قال لا . قلت : لم ؟ قال لأن كل شيء أمر به فقد رضيه . قلت : يعذب الله العباد على ما يرضى أو على ما لا يرضى ؟ قال : يعذبهم الله على ما لا يرضى لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصي ولا يرضى بها . قلت : فيعذبهم على ما يشاء أو على ما لا يشاء ؟ قال: بل يعذبهم على ما يشاء لهم ، لانه يعذبهم على الكفر والمعاصي وشاء للكافر الكفر وللعاصي المعصية . قلت : هل أمرهم بالاسلام ثم شاء لهم الكفر ؟ قال : نعم . قلت : سبقت مشيئته أمره أو سبق أمره مشيئته ؟ . قال سبقت مشيئته أمره قلت : فمشيئة الله رضى له . أم لا ؟ قال : هو لله رضى ممن عمل بمشيئته وبرضاه وطاعته فيما أمر به ومن عمل خلاف ما أمر به فقد عمل بمشيئته ولم يعمل برضاه لكن عمل معصيته ، ومعصيته غير رضاه . قلت : يعذب العباد على ما يرضى ؟ قال : يعذبهم على ما لا يرضى من الكفر ولكن يرضى أن يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة وأخذهم بالمعصية . قلت : شاء الله للمؤمنين الكفر ؟ قال : لا ولكن شاء للمؤمنين الايمان ، كما شاء للكافرين الكفر وكما شاء لاصحاب الزنى الزنى وكما شاء لاصحاب السرقة السرقة وكما شاء لاصحاب العلم العلم وكما شاء لاصحاب الخير الخير ، لان الله تعالى شاء للكفار قبل أن يخلقهم

أن يكونوا كفارا ضلالا(١) . قلت : يعذب الله الكفار على ما يرضى ان يخلق أم على ما لا يرضى أن يخلق ؟ قال : بل يعذبهم على ما يرضى أن يخلق . قلت : لم ؟ . قال . لانه يعذبهم على الكفر ورضى أن يخلق الكفر ، ولم يرض الكفر بعينه . قلت قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) فكيف يرضى أن يخلق الكفر ؟ قال : يشاء لهم ولا يرضى به . قلت لم ؟ قال لانه خلق ابليس فرضى أن يخلق ابليس ولم يرض نفس ابليس ، وكذلك الخمر والخنازير فرضى أن يخلقهن ولم يرض أنفسهن . قلت لم ؟ . قال : لانه لو رضى الخمر بعينها لكان من شربها فقد شرب ما رضى الله ، ولكنه لا يرضى الخمر ولا الكفر ولا ابليس ولا أفعاله ولكنه رضى محمداً صلى الله عليه وسلم . قلت : أرأيت اليهود حيث قالوا (يد الله مغلولة غلت أيديهم) أرضى الله لهم أن يقولوا ذلك ؟ قال : لا .

(١) ومشيئة الله فى الأزل خلق الكفر والضلال لهم فى المستقبل انما هى من جهة أن العبد يختار ذلك فيخلقه الخالق على جارى عادته الحكيمة ، فليس فى الأمر شمة الجبر . (ز) .

باب آخر فى المشيئة

إذا قيل له : أرأيت لو شاء الله أن يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة هل كان قادراً ؟ فان قال لا فقد وصف الله تعالى بغير ماوصف به نفسه ، لقوله تعالى: (وهو القاهر فوق عباده) ، وقوله تعالى : (هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) . فان قال : هو قادر ، فقل أرأيت لو شاء الله أن يكون ابليس مثل جبريل فى الطاعة أما كان قادراً ؟ فان قال : لا ، فقد ترك قوله ووصف الله تعالى بغير صفته ، فان قال : لو أنه زنى أو شرب أوقذف أليس هو بمشيئة الله ؟ . قيل : نعم . فان قال : فلم تجرى عليه الحدود ؟ قيل : لايترك ماأمر الله به لأنه لو قطع غلامه كان بمشيئة الله وذمه الناس ، ولو أعتقه حمدوه عليه ، وكلاهما وجدا بمشيئة الله تعالى ، وقد عمل بمشيئة الله تعالى لكن من عمل بمشيئته المعصية فانه ليس بها رضا ولا عدل فى فعله (١) ، وقوله : فلم تجرى عليه الحدود ؟ سؤال فاسد على أصلهم ؛ لأنهم لايثبتون مشيئة الله تعالى فى كثير من المعاصى فلا تلزمه الحدود إلا على فعله مثل شرب الخمر ، وقد فعلها جميعا بمشيئة الله تعالى .

باب الرد على من يكفر بالذنب

قلت أرأيت لو أن رجلا قال : من أذنب ذنبا فهو كافر . ما النقض عليه ؟ فقال : يقال له : قال الله تعالى (وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين) ، فهو ظالم مؤمن وليس بكافر ولا منافق ، وإخوة يوسف قالوا : (ياأبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنا خاطئين) وكانوا مذنبين لا كافرين وقال الله تعالى لمحمد عليه الصلاة

(١) لأن تعلق مشيئة الخالق بخلق معصية العبد عند إرادة العبد فعلها باختياره، فلا يبرىء ذلك التعلق العبد من المسؤولية ، وقد جرت حكمة الحكيم الخبير على خلق مااختاره العبد من الافعال التى تحت استطاعته تحقيقا لمسؤوليته فمن أراد الهداية واستهداه يهديه ، وفى الحديث القدسى (كلكم ضال إلا من هديته فاستهدونى أهدكم) . (ز) .

والسلام : (ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر) ولم يقل من كفرك . وموسى حين قتل الرجل كان فى قتله مذنبا لاكافراً . قلت : وإذا قال : أنا مؤمن إن شاء الله تعالى يقال له : قال الله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) فان كنت مؤمنا فصل عليه وإن كنت غير مؤمن فلا تصل عليه . وقال الله تعالى : (ياأيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع . الآية) قال معاذ رضى الله عنه : من شك فى الله فان ذلك يبطل جميع حسناته ومن آمن وتعاطى المعاصى يرجى له المغفرة ويخاف عليه العقوبة . قال السائل لمعاذ رضى الله عنه : إذا كان الشك يهدم الحسنات فان الايمان أهدم وأهدم للسيئات (١) . قال معاذ رضى الله عنه : والله مارأيت رجلا أعجب من هذا الرجل يسأل أمسلم أنت ؟ فيقول : لاأدرى.

فيقال له : قولك لاأدرى أعدل أم جور ؟ فان قال عدل فقل : أرأيت ماكان فى الدنيا عدلا أليس فى الآخرة عدلا ؟ فان قال : نعم . فقل : أتؤمن بعذاب القبر ونكير وبالقدر خيره وشره من الله تعالى ؟ فان قال : نعم . فقل له : أمؤمن أنت ؟ فان قال : لا أدرى . فقل له : لادريت ولا فهمت ولا أفلحت . قلت ومن قال : ان الجنة والنار ليستا بمخلوقتين . فقل له : هما شىء أو ليستا بشىء وقد قال الله تعالى : (خالق كل شىء) وقال الله تعالى : (إنا كل شىء خلقناه بقدر) . وقال الله تعالى : (النار يعرضون عليها غدواً وعشيا) . فان قال : إنهما تفنيان . فقل له : وصف الله نعيمها بقوله (لامقطوعة ولا ممنوعة) ومن قال : هما تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما فقد كفر بالله تعالى لأنه أنكر الخلود فيهما .

قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : لايوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف وهو قول أهل السنة والجماعة ، وهو يغضب ويرضى ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه ، ونصفه كما وصف نفسه ، أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد حى قيوم قادر سميع بصير عالم ، يد الله فوق أيديهم ليست كأيدى خلقه وليست بجارحة ، وهو خالق الأيدى ، ووجهه ليس كوجوه خلقه ، وهو خالق كل الوجوه ، ونفسه ليست كنفس خلقه ، وهو

(١) يعنى ماسبق من السيئات لأن الاسلام يجب ماقبله ، راجع حديث معاذ السابق (ز).

خالق النفوس (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) . قلت : أرأيت لو قيل : أين الله تعالى ؟ فقال : يقال له كان الله تعالى ولامكان قبل أن يخلق الخلق ، وكان الله تعالى ولم يكن أين ولا خلق ولا شىء ، وهو خالق كل شىء ، فان قيل : بأى شىء شاء الشائى المشىء ؟ فقل بالصفة ، وهو قادر يقدر بالقدرة وعالم يعلم بالعلم ومالك يملك بالملك . فان قيل : أشاء بالمشيئة ، وقدر بالمشيئة وشاء بالعلم ؟ فقل : نعم (١) .

باب فى الايمان

فان قيل : أين مستقر الإيمان ؟ . يقال معدنه ومستقره القلب ، وفرعه فى الجسد ، فان قيل : هو فى أصبعك ؟ فقل : نعم . فان قيل : فان قطعت أين يذهب الإيمان منها ؟ قال : فقل الى القلب ، فان قال : هل يطلب الله من العباد شيئا ؟ فقل : لا . إنما هم يطلبون منه ، فان قال : ماحق الله تعالى عليهم ؟ فقل : أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ، فاذا فعلوا ذلك فحقهم عليه (٢) أن يغفر لهم ويثيبهم عليه ، فان الله تعالى يرضى عن المؤمنين لقوله تعالى : (لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) ويسخط على ابليس ، ومعنى قوله تعالى: (اعملوا ماشئتم) فهو وعيد منه ، وقوله تعالى : (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) أى بصرناهم وبيّنّا لهم . وقوله تعالى : (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) فهو وعيد ، وقوله تعالى : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أى ليوحدونى ، ولكن كلها بتقدير الله تعالى خيرها وشرها حلوها ومرها وضرها ونفعها ، وقال الله تعالى : (ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ، وقال الله تعالى : (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ماكانوا ليؤمنوا

(١) فتكون المشيئة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فلا يكون العبد مجبوراً فى فعله الاختيارى (ز) .

(٢) أى وجوبا منه على مقتضى وعده الكريم لاوجوبا عليه وانما تابع فى العبارة الآثار (ز) .

إلا أن يشاء الله) ، وقال تعالى : (وما كان لنفس أن تؤمن إلا باذن الله) ، وقال تعالى : (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) - أي بمشيئته - (ولذلك خلقهم). وقال تعالى: (اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة) ، وقال تعالى : (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) - أي بقدر (١) الله سبحانه - وقال شعيب صلوات الله على نبينا وعليه : (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها ومايكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شىء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين) ، وقال نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام : (ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون) وقال تعالى : (ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين) وقال تعالى : (ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب) . والله أعلم (٢) تم الفقه الابسط لأبى حنيفة رحمه الله وصلى الله وسلم على من لانبى بعده سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

---

(١) يعنى كون العبد شائيا مختاراً بقدر الله السابق وهو الحكيم الخبير (ز) .

(٢) هنا انتهى الكتاب فى الأصول التى اطلعنا عليها ، وشذت النسخة السعيدية بالهند على مانقله مولانا العلامة المحقق أبو الوفاء رئيس جمعية إحياء المعارف النعمانية فى حيدر آباد الدكن ، وفيها زيادة : (قال أبو مطيع رحمه الله : سألت أبا حنيفة رحمة الله عليه أليس الله تعالى عدلا حكيما فى أفعاله بخلقه ؟ فقال: بلى . قلت : قد خلق واحداً أعمى ، وآخر مقعداً ، وآخر غنيا ، وآخر فقيراً ، وآخر أحمق ، وآخر عاقلا ، وآخر أخرس . قال : هذا بفضل منه لبعضهم دون بعض ، لأنه لم يجب عليه ذلك ، فأعطى بعضا ، ومنع بعضا ، فهو كمن له عبيد ، فأعطى واحداً ومنع آخر) ، ولا نطمئن الى هذه الزيادة لعلها مما وجد لأبى مطيع فى كتاب له آخر فزادها هنا من زاد ، على أن ذلك خوض فى سر القدر ، وهذا مالا يباح لأحد من البشر ، وبعد ذلك زيادة أخرى وهى : (حدثنا على بن احمد قال حدثنا ابراهيم بن حمدويه ، قال حدثنا يوسف بن أبان عن ليث بن خزيمة عن قتادة عن عمر رضى الله عنه قال : أيما رجل لايبتلى فى جسده أربعين يوما فليس فيه لله حاجة . وقال مقاتل بن سليمان من أصل الايمان الذى جاء فى القرآن قوله : « ولكن البر من آمن بالله » أى صدق بتوحيده « واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين » أى ذلك كله حق) . وهى مما زاد مالك النسخة على الأصل كفائدة من عنده ، والسند لاصلة له أصلا لا بأبى مطيع ولا بأبى حنيفة ، وفيه رجال مجاهيل ، وقتادة لم يدرك أحداً من الراشدين ، ومقاتل ممن لايروى عنه فى مثل هذا الكتاب ، فالمزيد ينادى أنه مدرج لاصلة له بالكتاب والاعتماد على سائر الأصول . وسند شيخ الاسلام مصطفى عاشر المتوفى سنة ١٢١٩هـ فى الفقه الأبسط عن الحسين بن محمد بن الحسن الميمى البصرى عن أبى طاهر محمد ابن ابراهيم الكورانى عن أبيه عن خير الدين الرملى عن محمد بن السراج عمر الحانوتى عن أبيه عن المحب محمد بن جرباش عن أبى الخير محمد بن محمد الرومى عن أبى الفتح محمد بن محمد الحريرى عن أبيه عن القوام الاتقانى عن الحسين السغناقى عن محمد بن محمد بن نصر البخارى عن شمس الأئمة الكردرى عن صاحب الهداية عن الضياء اليرسوخى عن العلاء السمرقندى عن أبى المعين النسفى عن الحسين ابن على الكاشغرى عن نصران بن نصر الختلى عن على بن الحسن بن محمد الغزال عن على بن احمد الفارسى عن نصير بن يحي عن أبى مطيع عن أبى حنيفة رضى الله عنهم أجمعين . والاعتماد على رواية أصحابنا كما سبق. وسند شيخ الاسلام المذكور فى العالم والمتعلم الى أبى المعين بن محمد النسفى بهذا السند عن أبيه عن عبد الكريم ابن موسى البزدوى عن أبى منصور الماتريدى عن احمد بن اسحاق الجوزجانى عن أبى سليمان الجوزجانى وعن محمد بن مقاتل الرازى كلاهما عن أبى مطيع وعصام ابن يوسف كلاهما عن أبى مقاتل عن أبى حنيفة رضى الله عنهم . وسنده فى الفقه الأكبر رواية حماد بن أبى حنيفة بالسند الى نصير بن يحي عن محمد بن مقاتل عن عصام بن يوسف عن حماد بن أبى حنيفة عن أبيه رضى الله عنهم .
— راجع (٢٢٦) من مكتبة شيخ الاسلام فى المدينة المنورة زادها الله تشريفا (ز) .

انتهيت من النظر والتعليق بتوفيق الله جل شأنه فى ١٤ شعبان سنة ١٣٦٨ ه
وأنا الفقير إليه سبحانه محمد زاهد الكوثرى عفى عنه ، فلله الحمد والمنة

وانتهى طبع الكتاب بتوفيق الله سبحانه فى ٢٦ شعبان سنة ١٣٦٨ ه
فى مطبعة الأنوار بالقاهرة

ولله الحمد وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

التصويب :

٦ — ٦ : أبو مالك . . الختلى عن على بن الحسن الغزال ، ١٠ — ١ : تحقيق ،
١١ — ١٣ : والنهى ، ٤٤ — ١٧ : قاتلته ، ٤٦ — ٢١ : يتعاونون.

شرح الفقه الأكبر

المتن المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي

(٨٠ - ١٥٠ هـ)

شرحه الإمام

أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي السمرقندي
تغمده الله بالرحمة والرضوان

(٣٣٣ هـ)

عني بطبعه ومراجعته
خادم العلم
عبد الله بن إبراهيم الأنصاري

طبع على نفقة الشئون الدينية
بدولة قطر

﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾

وكـتاب

﴿شرح الفقه الأكبر﴾

المتن المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت
الكوفي والشرح لإمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين علم
الهدى
رئيس أهل السنة أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي
الماتريدي السمرقندي صاحب التصانيف الجليلة المتوفى
سنة اثْنَتَيْن أو ثلاث وثلاثين وثلاثمائة تفقه على
أبي بكر أحمد الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني
عن محمد رحمه الله جمع فيه بين الكلام والشريعة
واتقن المسائل وأوضحها غاية الايضاح
تغمده الله بالرحمة والرضوان

طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في
الهند
بحيدر آباد الدكن عمرها الله الى أقصى الزمن
في شهر ذي الحجة الحرام سنة (١٣٢١) هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين ورسول رب العالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد: فمن الغنائم العظيمة التي يجب المبادرة إلى نيلها هو إحياء التراث الاسلامي في جميع ابحاثه ولا سيما فيما يتعلق بشرائع الإسلام من تفسير وحديث وفقه.

يتضح بذلك ما يجب على المسلم في حياته، ومن أهم ما يتأكد الاعتناء به علم الفقه في كتاب الله وفي سنة رسول الله وفي شرائع واجبات الله، ولقد خدم هذا المجال في العهود الماضية رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فاغترفوا من معين الحقيقة ووضحوا معالم الشريعة فكانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون، كان دأبهم دراسة الدين، والبحث عن الإسلام وإيضاح مقاصده للأنام وتقديمها للخلف سهلة سائغة، فيا لهم من سلف كرام وضحوا الطريق وأناروا السبيل وأبانوا التراث وسجلوا علمهم ليكون ذخيرة حية للأجيال القادمة وحتى يكون لها نعم الزاد.

إننا لو رجعنا إلى أسفار العلم وسطور الدراية التي حررها أولئك القوم لقدرت جهودهم وعلمت أقصى مراميهم، كان أحدهم يجد ملذات الحياة في سهر

الليل، ويتذوق حلاوتها في صرير الأقلام، ويترنم بسماع نقر المتربة أفضل مما يراه أهل الأشواق إلى لهوهم وطربهم فهذا قائلهم يقول:

سهري لتنقيح العلوم ألذ لي ... من وصل غانية وطيب عناق
وتمايلي طربا لحل عويصة ... أحلى من الدوكات والعشاق
وألذ من نقر الفتاة لدفها ... نقري لألقي الترب عن أوراقي
وصرير أقلامي على أوراقها ... أشهى وأحلى من مدامة ساقي
أأبيتُ سهران الدجى وتبيته ... نوما وتبغي بعد ذاك لحاقي

إننا ليسعدنا باسم إدارة الشؤون الدينية، الحريصة كل الحرص على التراث الاسلامي أن نقدم إلى القراء الأكارم، عشاق الثقافة الاسلامية وطلاب العلم الواعين الحريصين على الانتهال من التراث، هذا الكتاب: **شرح الفقه الأكبر** للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي صاحب المذهب رحمه الله رحمة واسعة بشرح إمام المتكلمين وعلم الهدى، رئيس أهل السنة أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي الماتريدي السمرقندي وما كنا نود أن يتسمى بالماتريدي وكان يكفيه أن يقول السلفي وهو الذي خدم مذهبه خدمة جلية فهو صاحب التصانيف الجليلة في شتى فنون العلم وقد توفي رحمه الله رحمة واسعة سنة اثنتين (أو ثلاث) وثلاثين وثلاثمائة للهجرة النبوية، آملين أن نكون بهذا الكتاب (شرح الفقه الأكبر) قد قدمنا لأمتنا وديننا الحنيف بعض ما في عنقنا من دين، جزى الله تعالى مؤلفه وكل من ساهم في طبعه ومراجعته وإخراجه لحيز الوجود خير الجزاء إنه سميع مجيب، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

خادم العلم

عبدالله بن ابراهيم الأنصاري

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو حنيفة رضي الله عنه الحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطناً توحيداً وتمجيداً وعقيدة وحقيقة وشريعة والحمد لله مستحق الحمد قبل عباده وصلى الله على سيدنا محمد وآله★ أما بعد★ قال أبو منصور الماتريدي رحمه الله قد سألتموني أكرمكم الله بالتقوى أن أشرح لكم الفقه الأكبر الذي ينسب الى أبي حنيفة رضي الله عنه بأسانيد صحيحة فأجبت إلى ملتمسكم بعون الله وحسن توفيقه إنه هو المعين الموفق★ قال أبو حنيفة رضي الله عنه (لا نكفر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً من الايمان) قال الفقيه رحمه الله هذه مسئلة مختلف فيها★ قالت الخوارج★اذا ارتكب الإنسان كبيرة من الكبائر فإنه يكفر ويزول عنه الايمان وقالت المرجئة لا

يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقالت القدرية والمعتزلة يخرج بها من الايمان ولا يدخل في الكفر ويكون بين الكفر والإيمان.فاذا تاب إلى الله ورجع عنها فإنه يدخل في حيز الايمان قبل الموت فإذا مات قبل أن يتوب منها دخل في حيز الكفر ويخلد في النار واحتجت بقوله تعالى:(ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) وأخبر الله تعالى أنه مخلد في النار والخلود المقطوع إنما هو للكافر★ إلا أنا نقول لهم★ : إنما قلتم واحتججتم بهذه الآية لوَ غَادَتِكُم[1] ومخالفتكم الإجماع فلو ساعدتكم السعادة لا تبعتم وما ابتدعتم وما خالفتم الصحابة ومن بعدهم من أهل التفسير أجمعوا على أن المراد بالآية استحلال القتل وهكذا قال ابن عباس رضي الله عنه وهو ترجمان القرآن وعلى هذا إنا لانسلم أن الخلود يعبر به عن الأبد وإنما عن طول الزمان وقد اجتمعت على هذا أرباب اللسان وأصحاب البيان لأنه يقال أخلد فلان في الحبس إذا طال حبسه فيه وقال الله تعالى مخبراً عن بلعم: ولكنه أخلد إلى الأرض أي

---

(١) الوغد الاحمق الضعيف الرزل الدنيء او الضعيف جسما وقد وغد ككرم وغادة والصبي وخادم القوم ١٢ قاموس.

مال إليها واطمأن بها★ فإن قيل★ روي عن النبي ﷺ أنه قال
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر★ وفي حديث آخر: بين
الكفر والايمان ترك الصلاة. قلنا★ تأويل الخبر كتأويل
الآية على ما بيناه★ ومن الدليل على أن الايمان لا يرفع
بالكبيرة قول الله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فَتَبيَّنوا)أمر
بالتثبت في نبأ الفاسق فلو صار كافراً لنهى عن قبول
شهادته★ وحديث ماعز بن مالك أيضا حجة حين أقر بالزنا
بين يدي رسول الله ﷺ فلو صار مرتدا لأمر بقتله أو
استرجعه إلى الإسلام والمعنى فيه هو أن الإيمان محله القلب
والمعاصي محلها الأعضاءوهما في محلين مختلفين فلا
يتنافيان★ وقوله★ إنا نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر
هذه مسألة بيننا وبين المجبرة فيها خلاف لانها لا ترى الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر واحتجت بقوله تعالى «لا
يضركم من ضل اذا اهتديتم »★ قلنا. الآية في نفي المضرة
وبه نقول إن مضرة المعصية لا تعدو عن العاصي كما قال
الله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى، وإنما وجوب الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر قد عرف بآية أخرى وهي قوله
تعالى: « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون

بالمعروف وينهون عن المنكر »★ وقوله عليه السلام: واعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن **ليصيبك**، هذه مسألة بيننا وبين القدرية والمعتزلة فيها خلاف وهو أنهما ينفيان إرادة الله ومشيئته عن فعل العبد إذا كان معصية فقالوا إن معصية العاصي وكفر الكافر ليسا بمشيئة الله وإرادته لأنه لو أراد معصية العاصي وكفر الكافر ثم عذب عليهما كان ذلك **جوْراً** منه وحاشا أن يوصف الله بالجور والظلم ومن هذا يسموننا أهل الجور ويسمون أنفسهم أهل العدل★ قلنا★ هذا من سخافتكم(١) وخرافتكم وجرأتكم على الله تعالى وقلة عقلكم وعدم فهمكم حيث غلبتم إرادة المخلوق على إرادة الخالق وحاشا أن تغلب إرادة المخلوق على إرادة الخالق بل إرادته غالبة ومشيئته نافذة ولا يكون بإرادته معصية العاصي وكفر الكافر جائراً لانه بَيَّنَ لهم طريق الهداية والضلالة ويحدث لهم الاستطاعة ساعة فساعة وليس لهم أن يعرفوا حقيقة الإرادة إذ لو عرفوها لكانوا أمثاله وحاشا أن يوصف الرب جلت قدرته بالأمثال ★

---

(١) السخافة رقة العقل ١٢

ثم المذهب الصحيح ★ وهو مذهب أهل السنة والجماعة أن أفعال العباد على نوعين: منها ما هو طاعة ومنها ما هو معصية: فالطاعة والمعصية بهذا كله دون رضاه وأمره★ فإن قيل★ ما معنى قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك★ قلنا: معناه أن لا يضاف الشر إلى الله عند الانفراد مراعاة للأدب وإن كان حصول ذلك من العبد بتخليق الله إياه وذلك لأن الإضافة على نوعين إضافة تحقيق، وإضافة تكريم، فإضافة التحقيق مثل قوله تعالى: «ولله ميراث السموات والأرض» وإضافة التكريم مثل قوله تعالى «بيت الله» «وناقة الله» فالطاعة والمعصية خارجتان عن إضافة التحقيق لأن ذلك مذهب المجبرة وبقيت إضافة التكريم فالطاعة مكرمة مرضية جاز أن تضاف إلى الله تعالى عند الانفراد فيقال الخير من الله والشر ليس من محل الإكرام عند الإنضياف إلى الله عند الإنفراد ولكنه يضاف إلى الله عند الجملة كما قال الله تعالى: «قل كل من عند الله» فإن أشكل هذا عليك في الأفعال فاعتبره بالأعيان إنه لا يقال يا خالق الخنازير والحيات

والعقارب مراعاة للادب ولكنه يقال خالق كل شيء ، قوله (ولا يبرأ من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ) هذا بيننا وبين الرافضة فيه خلاف إنهم يبرأون عن الصحابة رضي الله عنهم إلا عن علي عليه السلام★ فيرد عليهم. بقوله عليه السلام، أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم: والأخبار في فضائل الصحابة كثيرة يطول ذكرها هاهنا. قوله (ولا يتوالى أحد دون أحد) هذا بيننا وبين الشيعة أنها توالت علياً فحسب وهذا قريب من مذهب الرافضة أيضاً قد بينا فساده★ قوله (أن ترد أمر عثمان وعلي إلى الله وهو عالم السر والخفيات) ولم يرد بهذا الشك في أمرهما ولكنه أخذ أسلم الطرق وإن أسلمها أن نكف ألسنتنا عنهم كما كف الله سيوفنا عن تلك الفتنة. قال أبو حنيفة رضي الله عنه (الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم) لأن الفقه في الدين أصل، والفقه في العلم فرع وفضل الأصل على الفرع معلوم قال الله تعالى: إن الدين عند الله الإسلام★ ولا شك أن العبد أولا يلزمه الإسلام لقوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون» أي ليوحدون ثم العلم يبنى على الدين فصار الدين هو التوحيد والعلم هو الديانة يعني

مسألة حرمة البراءة عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين

مسألة أمر عثمان وعلي رضي الله عنهما

مسألة الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم

الشرائع وهو بعد التوحيد ثم الدين عقد على الصواب والديانة سيرة على الصواب★ قال أبو مطيع رحمه الله قلت لأبي حنيفة رضي الله عنه أخبرني عن أفضل الفقه؟يعني عن أفضل الفقه بعد الفقه★ فأجاب أبو حنيفة رضي الله عنه قال:(يتعلم الرجل الايمان) أي أحكام الإيمان والثبات عليه يعني بعلم الحال العلم الذي هو عليه من الشريعة وهو أن يعرف العبد نفسه على أي حال هو فيكون مستعداً لإتيان ملك الموت عليه وعن هذا قال عليه السلام: طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة★ أراد به الحال والحالة التي يكون فيها عاملا أي عاملا عالماً وفقيهاً طالباً فيعرف نفسه وقال عليه السلام أيضاً: من عرف نفسه فقد عرف ربه والشرائع والسنن أراد بها الحلال والحرام ★ قوله (والحدود) أراد به علم الاجتناب عن المعاصي والائتمار بالأوامر قال الله تعالى: «ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه »★ قوله (واختلاف الأمة رحمة) أراد به علم النظر بدقائق المعاني قياساً واستحساناً واستنباطاً لا اختراعاً من جهة هوى النفس وهذا لأن الأشياء تعرف بأضدادها فمن لم يعرف الكفر لا يعرف الايمان ومن لا يعرف البدعة والضلالة لا يعرف الإهتداء والاستقامة★

بيان أن اختلاف الأمة رحمة

﴿فصل﴾

ثم اختلفوا في الايمان والاسلام قال بعضهم هما واحد لقوله تعالى: « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » وقال بعضهم هما متغايران لقوله تعالى: « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » فقد علم تغاير بين الإسلام والإيمان إلا أن الأصح ما قال أبو منصور الماتريدي: إن الإسلام معرفة الله تعالى بلا كيف ومحله الصدور مصادقة لقوله تعالى: « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » والإيمان معرفة الله تعالى بالألوهية ومحله القلب لقوله تعالى: « ولكن الله حبب إليكم الايمان وزينه في قلوبكم » والقلب داخل الصدر★ (والمعرفة) معرفة الله بصفاته ومحلها الفؤاد وهو داخل القلب★ (والتوحيد) معرفة الله تعالى بالوحدانية ومحله السر وهو داخل الفؤاد، وهذا معنى قوله تعالى: « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح.. » الآية جعل الله الصدر بمنزلة المشكاة، والقلب بمنزلة الزجاجة، والفؤاد بمنزلة المصباح، والسر بمنزلة الشجرة، وداخل السر موضع يقال له خفي وهو موضع نور الهداية ولا صنع للعبد فيه سوى

أن الله تعالى إذا أراد أن يهدي عبده الضال يلقي نوره في الخفي فيتلألأ وهو معنى قوله تعالى « فهو على نور من ربه »★ ثم يتلألأ ذلك النور إلى السر فيقوم للعبد فعل التوحيد فيوحد الله ويبرأ عن الأصنام، ثم لا يسكن ذلك النور بل يتلألأ إلى الفؤاد فيقوم للعبد فعل المعرفة لله تعالى فيصير عارفاً لله تعالى بجميع صفاته، ثم يتلألأ ذلك النور إلى القلب فيقوم للعبد فعل الايمان، ثم يتلألأ إلى الصدر فيقوم له فعل الإسلام ثم، ينتشر ذلك النور في جميع الأعضاء فيتقاضى العبد بالاجتناب عن المعاصي والائتمار بالأوامر وبإجابة العبد إلى ذلك صار مؤمناً تقياً حتى دخل تحت قوله تعالى: (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وقيل للنبي ﷺ من آلك؟ قال: كل مؤمن؛ فإن لم يجبه إلى ذلك زال عنه التقوى واتسم بسمة الفسق بإرتكابه المعاصي فيخاف عليه لفسقه ويرجى له بمحض إيمانه، فإذاً صار هاهنا عقود أربعة: التوحيد، والمعرفة، والإيمان، والإسلام، ليس هي بواحدة ولا متغايرة فإذا اجتمعت صارت دينا وهو معنى قوله تعالى « إن الدين عند الله الإسلام »★ إلى الخبر المروي عن النبي ﷺ وهو ما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه قال: كنا

جلوساً عند رسول الله ﷺ في مسجد المدينة إذ دخل
أعرابي حسن الوجه حسن الهيئة أبيض ووقف على طرف
المسجد وسلم على النبي ﷺ فرد جوابه ثم استأذن وقال:
أأدنو؟ فقال له النبي: أُدْنُ فدنا ثم وقف واستأذن كالموقر
ودنا إلى أن جثا بين يدي النبي وقال: يا رسول الله ما
الايمان؟ فقال النبي: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله قال: صدقت
فعجبنا منه يسأله ويصدقه ثم قال: يا رسول الله فما الإسلام؟
فقال عليه السلام: شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة
وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه
سبيلا قال: صدقت ثم قال: يا رسول الله ما الإحسان؟ فقال
عليه السلام: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن
تراه فإنه يراك فقال: صدقت» وهذا الحديث معروف وأبو
منصور رحمه الله إنما ذكر الحقيقة قال: فمن استيقن هذا
وأقر به فهو مؤمن لأنه عقد على الصواب على ما بيناه وإنما
قال إن استيقن بهذا وأقرّ به لأن الايمان اقرار باللسان وتصديق
بالجنان فإذا صدَّقه بقلبه وأقر به بلسانه فإنه مؤمن وإذا
صدقه بقلبه ولم يقر بلسانه وهو في الإمكان من الإقرار

فإنه لا يصير مؤمناً كما لو أقر بلسانه ولم يصدق بجنانه ، قال فإن أنكر لشيء من خلقه فقال لا أدري من خلق هذا فهو كافر لأن الله تعالى خلق كل شيء ، وكذلك إذا قال لا أعلم أن الله تعالى فرض علي صلاة ولا صوما ولا زكاة فقد كفر لأن الفرض منصوص عليه وهو قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وإذا قال أومن بهذه الآية ولا أعلم تأويلها وتفسيرها فإنه لا يكفر لأنه مصدق بالتنزيل وان كان مخطئا في التأويل قال: فإن أقر بجملة الإسلام في أرض الترك ولا يعلم شيئاً من الفرائض ولا شرائع الايمان ولا الكتاب ولا يقر بشيء منها فإنه مؤمن وإن كان لا يعلم شيئا ولم يعمل به★ قال الفقيه رحمه الله: هذا يفيد فائدتين★ **إحداهما** ★أن الإيمان بالتقليد صحيح وإن لم يهتد إلى الإسلام خلافاً للمعتزلة والأشعرية إنهما لا يصححان الايمان بالتقليد ويقولان بكفر العامة وهذا قبيح لأنه يؤدي إلى تفويت حكمة الله تعالى في الرسالة والنبوة ، لأن من أُعطيَ الرسالة والنبوة أمر أولا بعرض الإسلام على الكفرة فلو كان الإسلام لا يصح بالعرض والتقليد لفاتت الحكمة في الرسالة إلا أن درجة الاستدلال أعلى من درجة التقليد

(صحة الإيمان) درجة الإستدلال أعلى من درجة التقليد ألف مرة

ألف مرة فكل من كان في الاستدلال والاستنباط أكثر كان إيمانه أنور وهذا كما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: لو وزن إيمان أبي بكر (من جهة النور والضياء) مع إيمان جميع الخلائق لرجح إيمان أبي بكر ★ من جهة النور والضياء لا من جهة الزيادة والنقصان.

الفائدة الثانية★ أن الايمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان، والعمل بالشرائع لا من الايمان ★ قالت الشكاكية: العمل من الايمان وعن هذا قالت بزيادة الايمان ونقصانه واحتجت بقوله تعالى: « فأما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا » إلا أنا نقول معنى الإيمان ها هنا هو التصديق إيمانا أي تصديقا إذ الايمان بجميع القرآن واجب، والقرآن كان ينزل على النبي عليه السلام آية فآية وسورة فسورة فكلما نزلت آية وجب التصديق بها فمن لم يصدق بآية من القرآن فقد كفر، كما لو لم يصدق بجميع القرآن فهذا تأويل الآية على ما بيناه. وقد ثبت الفعل بخلقه فلم يعذبه على خلق نفسه. قلنا: الثواب والعقاب على استعمال الفعل المخلوق لا على أصل الخلق ولهذا قال أبو حنيفة إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لعمل الطاعة، وهو

(مسألة الخلاف في أن العمل من الإيمان أو خارج عنه)

(لأنه بناء الثواب والعقاب)

معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه وأمره بأن يستعملها في الطاعة لا في المعصية صرفها إلى المعصية لا على احداث الاستطاعة، ولهذا قلنا الإستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده لأن كل جزء من الاستطاعة مقرون بكل جزء من الفعل.

وقالت القدرية الإستطاعة قبل الفعل وهي موجودة في العبد استعملها كيف شاء. قلنا: هذا يوجب استغناء العبد عن الله حيث يختار لنفسه ما شاء والاستغناء عن الله كفر ★ فإن قيل: نحن لا ننفي المشيئة ولكنا نقول المشيئة على نوعين مشيئة خبر ومشيئة تفويض، فمشيئة الخبر ★ كخلق السموات والأرض وما فيهما وما بينهما ★ ومشيئة التفويض مثل قوله تعالى «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء» وقوله: ولو شاء مشيئة خبر أي لو شاء الله يخبركم عن الإسلام وقوله: ولكن يضل من يشاء مشيئة تفويض وهذا اعتقاد العدلية ★ قلنا ★ العجب من ترهاتكم ووغادتكم حيث قسمتم مشيئة الله تعالى قسمين كأنكم شركاء الله تعالى؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم نريكم قبح هذه المقابلة أن الرجل إذا خير إنسانا بين أمرين وفوض العمل بين

الطريقين يعني بين الخير والشر فإن اختار الشر كان معذورا وإذاً جعلتم العباد معذورين في ارتكاب المعاصي وإن اختار الخير يكون له منة على المفوض والمخير وإذا جعلتم للعباد منة على الله تعالى مثاله لو خير الرجل إمرأته[1] ،فافهم إن شاء الله تعالى ،ثم المذهب الصحيح وهو مذهب أهل السنة والجماعة أن للعبد فعلا حقيقة لا مجازا* وقالت الجبرة* لا فعل للعبد وله فعل على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة* ونرد عليهم* فنقول إن قولكم هذا يؤدي إلى إسقاط الرجاء والخوف عن العبد لا يخاف من سوء فعله ولا يرجو على خير عمله وهذا كفر لأن في زوال الرجاء قنوطا قال الله تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله » وقال في آية اخرى « إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ». وفي زوال الخوف إسقاط العبودية وتفويت الربوبيــة وهذا أشد من الأول وقد ضل الفريقان القدرية بإضافة صفة الله تعالى إلى العبد ، وفي خلق الأفعال . والجبرة بإضافة أفعاله القبيحة إلى الله تعالى ؛ تعالى الله عن ذلك علوا

إن للعبد فعلاً حقيقة لا مجازاً

---

(١) هكذا في الاصل ولعله سقط من هنا بعض العبارة ١٢ المصحح

كبيرا★ وتوسط أبو حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم فقالوا الخلق فعل الله وهو إحداث الإستطاعة في العبد، واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا على ما بيناه فسلموا من القدر والجبر★ واختلاف آخر بيننا وبين الأشعرية★ إنها تقول إن الإستطاعة التي تصلح للشر لا تصلح للخير، وهذا قريب من الجبر بل عين الجبر لأن استطاعة الشر إذا كانت لا تصلح للخير صار مجبورا في فعل الشر ومن هذا جوز الأشعرية تكليف ما لا يطاق★ ونرد عليهم★ بقوله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها »★ فإن قيل★ قال الله تعالى خبرا عن المصطفى عليه السلام «ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » ★ فلو كان الأمر فوق الطاقة لكان هذا السؤال من المصطفى عليه السلام كفرا كما قال: لا تظلمنا ولا تَجُرْ علينا★ قلنا: ★ سؤال النبي ﷺ كان على سبيل التخفيف لا على سبيل نفي الطاقة أصلا دليله سياق الآية: «ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا » ★ ألا ترى أنك إذا رأيت دابة قد حملت حملا ثقيلا قلت هذه الدابة حملت فوق طاقتها قلت: إن تعلقهم بهذه الآية من الوغادة وقلة الفهم

وذكر في كتاب الأسئلة وجوابها : وكل ذلك يرجع الى ما بينا ثم ذكر بعض هذا الخبر وجوابها معروفان به[1] ولكن المراد من الخبر أن الشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل سعادة بأفعال إلسعداء والسعادة المكتوبة فيه تتبدل شقاوة بأفعال الاشقياء★ وقالت الاشعرية لا تتبدل عن ذلك وعن هذا قالوا إن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا مؤمنين في حال سجودهما للصنم وسحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعزة فرعون وإقرارهم بألوهيته★ قلنا★ هذا مردود عليكم بقوله تعالى « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » ★ اثبت الغفران لما سلف قبل الإسلام فلو كان الكافر مؤمنا قبل الايمان لفاتت فائدة الغفران وتعطل كلام الرحمن وهذا من أقبح القبائح وقال عليه السلام الاسلام يجب ما قبله★ ومن الدليل على ما قلناه قوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » ★ يعني يمحو المعاصي عند التوبة ويثبت التوبة وهذا قد اجتمعت عليه المفسرون★ فان قيل★ القول بالتبديل يؤدي إلى تجويز البداء على الله تعالى ،

---

(١) ما مر ذكر الخبر ولعل في عبارة الاصل نقص شيء

تعالى عن ذلك علوا كبير★ قلنا★ هذا من قلة .فهمكم وسخافة عقلكم أفحسبتم أن المكتوب في اللوح المحفوظ صفة الله تعالى بل هي صفة العبد سعادة وشقاوة، والعبد يجوز عليه التغيير من حال إلى حال فلذلك صفته متغيرة وأما قضاء الله وقدره فلا يتغير ولا يتبدل والقضاء صفة القاضي والمقضي المكتوب في اللوح المحفوظ، والقضاء صفة الرب غير محدثه، والمقضي محدث، والحكم غير محدث، والمحكوم به غير محدث، والمقدور محدث، وتغير المقضي عليه لا يوجب تغير القضاء إذ الناس على أربع فرق★ فريق منهم قضي عليه بالسعادة ابتداء وانتهاء مثل علي وولديه الحسن والحسين رضي الله عنهم★ وفريق★ قضي عليه بالشقاوة ابتداء وانتهاء مثل أبي جهل وأصحابه ★ وفريق منهم قضي عليهم بالسعادة انتهاء مثل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وسحرة فرعون فنفذ قضاؤه على ما كان في الأزل جرى فالتغير للمقضي عليه لا للقضاء والله الموفق★ وقوله★ فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فيتبعه على ذلك أناس فخرج على الجماعة هل ترى ذلك؟ قال اسمعيل في ذلك: لا، فهذا يفيد أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ارتفعا في هذا الزمان لانه ذكر

الناس على أربع فرق في القضاء والقدر.

بعده فقال إن ما يفسد من استحلال المحارم وانتهاب الأموال أكثر مما يصلح وعن هذا قلنا إن السلطان إذا كان جائراً فإنه لا يجوز أن يخرج عليه بالسيف لما فيه من الفساد من سفك الدماء وانتهاب الأموال. قال أبو حنيفة رضي الله عنه (لا يضركم جور من جار ولا عدل من عدل لكم أجركم وعليه وزره) قال هذا القول يفيد أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا الزمان مرتفع لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا الزمان ليس إلا على هذا الوجه لا على وجه الخشية لله تعالى★ ثم ذكر بعد هذا أحكام الخوارج ولا نحتاج إليها★ وقوله فيمن قال لا أعرف الكافر كافرا فهو مثله لأن الاشياء تعرف بأضدادها فلما لم يعرف الكفر لم يعرف الإيمان، وكذلك لو قال لا أدري أين يصير الكافر فإنه يكفر، لأن الله تعالى أعلمنا أن مصيره إلى النار★ ثم بعد هذه المسألة الاستثناء في الإيمان وهي بيننا وبين الشكاكية فنرد عليهم بقوله تعالى «إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين» ★ وما استثنى، وقال خبراً عن السحرة: «آمنا برب العالمين» من غير استثناء وقال تعالى «أولائك هم المؤمنون حقا»:وقال: «وأولائك هم الكافرون

لا يضركم جور من جار ولا عدل من عدل

الإستثناء بالإيمان

حقا » ★ وقال « مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء » الآية ،وهم المنافقون فصاروا على ثلاثة أصناف ولم يذكر الصنف الرابع لأن الايمان عقد على ما بيّنا فالإستثناء يبطله كسائر العقود★ فإن قيل★ روي عن النبي عليه السلام أنه مر بمقبرة فسلم عليهم وقال: إنا لاحقون بكم إن شاء الله فاستثنى في الموت،أفترى أن الموت مشكوك فيه فكذلك نحن لا نشك في إيماننا ولكن يجوز الاستثناء فيه ★قلنا★ سكوتكم كان خيرا لكم من تعلقكم بهذا الخبر لأن النبي عليه السلام لم يشك في الموت وإنما استثنى في اللحوق، واللحوق مشكوك فيه إذ الفريق فريقان: فريق في الجنة وفريق في النار، فكل ما كان مشكوكا فيه يجب الاستثناء عليه لقوله تعالى: « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله »وكلما كان متحققا لا يجوز الاستثناء فيه كقوله هذا رجل وهذه امرأة إن شاء الله ولا من جوز الاستثناء في الايمان جوز الاستثناء في الكفر وقد ذكرنا أن الإستثناء في الكفر كفر مثله★ فإن قيل★ إنما الإستثناء للخاتمة لا ندري أن نموت على الإيمان أم لا؟ قلنا هذا الاستثناء في الثبات على الايمان وذلك

مشكوك فيه والاستثناء فيه واجب عندنا أيضا وكلامنا إنما وقع في الاستثناء للإيمان فإذا أبطل الاستثناء فيه في حال بطل في جميع الأحوال، والذي روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من جواز الاستثناء فهو محمول في الثبات على الايمان وكان ذلك زلة منه فرجع عنها★ وقوله

فمن قال: إنا من أهل الجنة فقد كذب لأنه إذا قال أنا من أهل الجنة فقد أسقط الخوف عن نفسه، وإذا قال أنا من أهل النار فقد أسقط الرجاء عن نفسه، وكلاهما لا يجوز كما بينا★ ثم اعلم★ بانه يجوز أن يقال في الجملة إن المؤمنين في الجنة بلا شك لأن في جملة المؤمنين الانبياء والرسل والأولياء ويجوز ان يقال إن الكافرين في النار من غير شك فإذا شك فيه فقد كفر لأنه أنكر النص وأما إذا أشرت إلى واحد بعينه فإن كان المشار إليه من الأنبياء والرسل أو ممن شهدت له الرسل والأنبياء بالجنة وهم أصحاب النبي عليه السلام وهم عشرة مبشرة★ والدليل عليه قوله تعالى: «لقد رضي الله عن المؤمنين» الآية، فإنه يجوز ذلك أن يقول هذا في الجنة من غير شك فإذا شككت فيه فقد كفرت وكذبت على الله تعالى وإن كان ذلك المشار إليه من غير

الأنبياء أو ممن لم تشهد له الأنبياء بالجنة فلا يجوز لك أن تقول هذا في الجنة إلا بالشرط وهو أن تقول: إن كان هذا على الإيمان فهو في الجنة، وكذلك إن كان المشار إليه ممن نطق الكتاب أنه من أهل النار جاز لك أن تقطع القول بأنه في النار وإلا فبالشرط★ قال أبو حنيفة رضي الله عنه (من آمن بجميع ما يؤمر به إلا أنه قال لا أعرف موسى وعيسى عليهما السلام أمن المرسلين أم من غير المرسلين فإنه يكفر) لأنه أنكر النص★ قال أبو حنيفة (من قال لا أعرف الله أفي السماء أم في الأرض فقد كفر) لأنه بهذا القول يوهم أن يكون له مكان فكان مشركا★ قال الله تعالى: «الرحمن على العرش استوى» فإن قال أقول بهذه الآية ولكن لا أدري أين العرش في السمآء أم في الأرض فقد كفر أيضاً، وهذا يرجع إلى المعنى الأول في الحقيقة لأنه إذا قال لا أدري أن العرش في السماء أم في الأرض فكأنه قال لا أدري ان الله تعالى في السماء أم في الأرض★ قال الفقيه أبو الليث رحمه الله: اختلفوا في هذه المسألة قالت الكرامية والمشبهة بأن الله على العرش علوا مكانيا ممكنا إن العرش له مستقر ويصفونه بالنزول والمجيء والذهاب

مسألة إستواء الرحمن على العرش

ويقولون: هو جسم لا كالأجسام تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً★ واحتجتا بقوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» إلا أنا نرد عليهم فنقول إن العرش لم يكن فكان بتكوينه فلا يخلو إما أن يكون كونه لإظهار عظمته وجبروته على خلقه وإما لاحتياجه إلى القعود عليه، ولا يجوز أن يقال لاحتياجه إلى القعود عليه لأن المحتاج لا يكون خالقاً لأنه محتاج مقهور لحاجة والمقهور لا يكون أميراً فكيف يكون إلهاً فإذا بطل هذا الوجه صح الوجه الأول وهو كونه لاظهار عظمته وجبروته على خلقه ولا حاجة له إليه، ثم معنى الاستواء استواء المملكة، لأن كل شيء مقدور العرش والعرش مقدور الرب، وهذا كما يقال فلان استوى على سريره ومد عليه رجليه، يعنون بذلك استواء أمور الولاية له وانقطاع المنازعة في الإمارة عنه★ وتأويل آخر وهو: معنى الاستواء خلقه على عرشه كما قال تعالى: إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش »أي استوى فعل التخليق على عرشه فقد مررنا على المشبهة فلم يبق لهم شبهة في الإستواء★ ونرد عليهم في قولهم الجسم لا كالأجسام فنقول إن الجسم من عرض

وجوهر والله تعالى خالق الأعراض والجواهر فلا يوصف بهما★ فإن قيل★ أليس يقال له شيء لا كالأشياء فكذلك يقال جسم لا كالأجسام★ قلنا★ الشيئية عبارة عن الوجود في نفي الوجود وذا لا يجوز وليس الجسم بمثابته ألا ترى أنه لا يقال الكلام جسم ويقال له شيء لأنه عبارة عن وجوده وعن هذا قلنا إنه لا يجوز للمعدوم أن يقال شيئاً خلافا للمعتزلة★ فإن قيل★ إيش تقولون في قوله تعالى خلقته بيدي★ قلنا★ اليد صفة وصف بها نفسه ونؤمن بها وبجميع أوصافه وعلى أن تأويل اليد صفة وغيرها من الوجه والعين والقدم وهو القدرة والقوة لأن زوال هذه الأشياء في الخاصة توجب الضعف وزوال القوة والله تعالى قوي بدون الجوارح والمعطلة تنكر أن تكون اليد والعين والوجه صفة لله تعالى فلا حاجة لإنكارها لأن في ذلك تعطيل كلامه وتفويت صفاته مع أن لها تأويلا صحيحا، والمشبهة طائفة وصفت الله عز وجل باليد والقدم،والخارجية خالفت كلا الفريقين، وقالت القدرية والمعتزلة: إن الله تعالى في كل مكان واحتجتا بقوله تعالى: «وهو الذي في السماء إلٰه وفي الأرض إلٰه» أخبر أنه في السماء وفي الأرض★ إلا أنا

نقول★ لا حجة لكم في الآية لأن المراد من الآية: لو كان ما قلتم لكان وهو الذي كل فيه فلما وصف بالشيئية دل على أن المراد به نفوذ الإلهية في السماء وفي الأرض وبه نقول وقول المعتزلة والقدرية في هذا أقبح من قول المشبهة لأن قولهم يؤدي إلى أن الله تعالى في أجواف السباع والهوام والحشرات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا« وأما مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى على العرش علو عظمة وربوبية لا علو ارتفاع مكان ومسافة★ قال أبو حنيفة رضي الله عنه (ونذكره من أعلى لا من أسفل) لأن الأسفل ليس من الربوبية والألوهية في شيء وروي في الحديث أن رجلا أتى النبي ﷺ بأمة سوداء فقال وجب علي عتق رقبة مؤمنة أفيجزىء أن أعتق هذه؟ فقال لها النبي ﷺ أمؤمنة أنت؟ قالت نعم فقال أين الله؟ فأشارت إلى السماء فقال أعتقها فإنها مؤمنة. والمعتزلة تنكر هذا الخبر وترده وذكر في الكتاب حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه أن شابا سأله فقال ما تقول فيمن يصلي ويصوم ويحج البيت ويجاهد في سبيل الله ويؤدي زكاته ويعتق غير أنه يشك في **الله ورسوله؟ قال معاذ: هذا له النار. قال: فما تقول فيمن لا**

يصلي ولا يصوم ولا يحج البيت ولا يؤدي زكاة ماله غير أنه يؤمن بالله ورسوله؟ **قال**: هذا أرجو له وأخاف عليه. فقال **الشاب**: يا أبا عبد الرحمن كما لا ينفع مع الشرك عمل فكذلك لا يضر مع الإيمان شيء ثم مضى فقال معاذ ليس في هذا الوادي أفقه من هذا الشاب. قال رضي الله عنه: وقد ذكرنا في هذا اختلافا بيننا وبين الخوارج والقدرية في ارتكاب الكبيرة غير أن هاهنا اختلاف آخر بيننا وبين المرجئة إنها قالت: إن المؤمن في الجنة ولو ارتكب الكبائر والمعاصي، وإنها لا تضر مع الإيمان. واحتجت بقول الشاب وترك إنكار معاذ إلا أنا نقول: خرج قول الشاب عقيب قول معاذ أرجو له وأخاف عليه وكان المراد من قول معاذ أن الايمان لا يرتفع بالكبيرة والدليل على أن الخوف واجب لأن الله تعالى أمر عباده بالتقوى في غير آية من القرآن وهو يوجب الخوف وعلى أن زوال الخوف يوجب إسقاط العبودية وتعطيل الربوبية وذلك غير جائز★ قال أبو حنيفة رحمه الله (من قال لا أعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الجهمية والهالكية) اعلم ان هذه المسألة فرع لمسألة أخرى وهي أن الجهمية والقدرية والمعتزلة يجعلون العقل

حاسة سادسة كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس ويثبتون الأمور على عقولهم ويقولون: إنا نرى ونشاهد أن الميت لا يتألم بما يؤلمنا في الشاهد فكذلك في الغائب. وعن هذا أنكروا عذاب القبر وتسبيح الجماد لأنهم يقولون لو كان لها تسبيح لسمعنا وعن هذا أنكروا الميزان والصراط وخروج أهل الإيمان بالكبائر من النار والمعراج ورؤية الباري جل جلاله ونرد عليهم فنقول: إن العقول محدثة معرضة للعجز والضعف والكلال والتلاشي كما قال عليه السلام: تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الخالق، لا يحتاجون إلى التفكير في الله تعالى لتلاشي أوهامهم وذهول عقولهم ،فلعمري إنه بيت الحس للعلل فللمعقولات المدركات لا لغير المعقولات وهو يتوقف في غير المعقولات حتى يرد السمع فيتبعه إذا كان سليما غير سقيم أتبعاه إياه في المنافع والمضار ،فأراد القدرية والمعتزلة أن يدركوا كنه الربوبية بعقولهم العاجزة الكالة حتى مرضت عقولهم وسقمت ففوتوا المعرفة وزاحم المنافقون في هذا قال الله تعالى في شأن المنافقين «في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم» وكل عقل إذا كان سليما يتوقف فيما لا يستدركه

بالعقل حتى يرد السمع فإذا أورد السمع تبعه★ ومن الدليل على عذاب القبر أنه كائن قول الله تعالى: « سنعذبهم مرتين » جاء في التفسير مرة في القبر ومرة في القيامة فقال: « وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك » وهو عذاب القبر وقال: « ولنذيقنَّهم من العذاب الأدنى دون العذاب الاكبر » ★ جاء في التفسير أن العذاب الأدنى هو عذاب القبر، والدليل على تسبيح الجماد قوله تعالى: « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » وقال تعالى: « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة »★ والأخبار في هذا كثيرة ما لا يمكن ردها. ثم أصحاب الأهواء والبدع فرق شتى كلهم في النار وروي عن النبي عليه السلام أنه قال: افترقت بنو إسرائيل على اثنين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا السواد الأعظم. وقال: من أحدث حدثاً في الإسلام فقد هلك ومن ابتدع بدعة فقد ضل ومن ضل ففي النار إلى آخر ماذكرنا★ إعلم★ أن المشيئة صفة الشائي والإرادة صفة المريد، والأمر صفة الآمر، والعلم صفة العالم، والكلام صفة المتكلم، قال قائل لك: صفات الله واحدة أو متغايرة؟★ قيل هي ليست واحدة ولا متغايرة لأنا لو قلنا هي واحدة فقد

عطلنا صفاته تعالى وهو مذهب القدرية والمعتزلة لأنهم يجعلون الإرادة والمشيئة والقضاء والقدر والحكم كلها على معنى العلم،وعن هذا أنكروا المشيئة والإرادة والقضاء عن الشر،وكلام الله تعالى يرد عليهم في غير موضع من القرآن وقد بيناذلك، ولو قلنا هي متغايرة فقد أوقعنا المغايرة بين الذات وبين الصفات وهو مذهب المعتزلة والأشاعرة إنهم يجعلون صفات الفعل محدثة وذا لا يجوز فكذلك المغايرة بين الصفات ثم صفات الله لا هي هو ولا غيره عند أهل السنة والجماعة ولا هي محدثة سواء كانت من صفات الذات أو من صفات الفعل ولا توصف بالسبق على بعض وقوله في الكتاب: ولكن سبقت مشيئته أمره، يعني مأموره وقالت القدرية هي غيره وتابعها الأشعرية وهذا فرع لمسألة أخرى وهي أن صفات الفعل محدثة عندهم وقالوا إنا نرى في الشاهد أنه لا يكون المكتوب مكتوباً إلا بالكتب، ولا يحصل البناء إلا بفعل البناء، ولا المفعول إلا بالفاعل فكذلك في الغائب. وعن هذا أنه تعالى خالق بخلقه ورازق برزقه وآمر بأمره ومريد بإرادته ونحن نقول خالق لم يزل خالقا رازق لم يزل رازقاً مريد لم يزل مريداً، كما نقول عالم

لم يزل عالماً، وقادر لم يزل قادراً، وسميع لم يزل سميعاً، وبصير لم يزل بصيراً، وفي هذا اتفاق لأن هذا من صفات الذات ثم من صفات الذات والجلال والكبرياء والقدرة والعلم والسمع والبصر والكلام وما سواها من صفات الفعل كائن للتخليق والتكوين والرزق والفعل والإرادة والمشيئة والقضاء والحكم★ ويرد★ على القدرية والأشعرية برهانهم فنقول إن الباني بان وإن لم يبن، والكاتب كاتب وإن لم يكتب، وليس من ضرورة صيرورة الكاتب كاتباً يحصل منه فعل الكتابة فلذلك جاز أن يكون الرب خالقا وإن لم يخلق★ ثم الدليل على ما قلنا أنه لو لم يكن خالقا من قبل ثم أحدث لنفسه فعل الخلق فخلق الخلق به يطلب تلك الصفة عند فراغه من الخلق فبقي عاجزا عن الخلق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقال الله: «كل يوم هو في شأن»★ ولأن الشيء المحدث محل التغير فكما لا يجوز التغير على ذاته وصفاته الذاتية فكذلك لا يجوز التغير على صفاته الفعلية، ولأنه لو كان يحدث لنفسه صفة اسم لكان سببها بخلقه وهو لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد★ ثم المذهب الصحيح أن الله تعالى موصوف بجميع صفاته في الأزل ذاتية أو فعلية وإن

صفات الله تعالى لا عينه ولا غيره

صفته لا هو ولا غيره على معنى أنه لا يزايله كون الشيء لا هو عين الشيء ولا هو غيره ولم نرد به الشبيه وإنما أردنا به لطف الكلام★ وسئل أبو منصور عن صفات الله تعالى ما هي؟ قال: لا هو ولا غيره قيل له: ولا هو ولا غيره ما هو؟ قال: صفاته لا مجاوزة عن هذا ثم يجوز أن يقال عالم بعلمه وقادر بقدرته وكذلك في جميع صفاته الذاتية لأن صفاته الذاتية كما كانت أزلية من غير خلاف لم يكن في هذا اللفظ جدل وأما في صفاته الفعلية فلا يجوز أن يقال خالق بخلقه لتمكن اختلاف أصحاب الأهواء فيه لكي لا يقع في الشبه★ واختلف مشائخ (سمرقند) احترازا عن هذا أيضا قالوا: عالم هو وله علم وموصوف به في الأزل، وقادر وله قدرة وهو موصوف بها في الأزل، ومتكلم وله كلام وهو موصوف به في الأزل. قالوا لأن الباء توهم الآلة كما يقال قاطع بالسكين وضارب بالسيف، ثم هاهنا اختلاف آخر في أن الكلام

البحث في كلام الله تعالى

محدث ولم يطلقوا عليه اسم الخلق ولا فرقوا بين اللفظين احتجوا بقوله تعالى: «إنا جعلناه قرآنا عربيا» فالجعل إنما هو في الخلق إلا أن هذا هو من القدرية والمعتزلة لأن الجعل لا ينبىء عن الخلق، ألا ترى إلى قوله تعالى مخبراً عن

الملحدين « الذين جعلوا القرآن عِضِين »فترى أن الجعل ها هنا للخلق وقال: « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا »★ وقال: « وجعلوا له شركاء » ★ . والدليل على ما قلنا أنه لو جعل الكلام محدثا لجاز الخرس عليه قبل إحداث الكلام والاخرس عاجز عن ان يكون أميراً فكيف يصلح أن يكون إلها★ فإن قيل★ المكتوب في المصاحف ما هو★ قلنا★ هو كلام الله تعالى وكذلك المقروء في المحاريب والمحفوظ في الحناجر، ولكن الحروف والهجاء والأكوان والصوت كلها مخلوقة، وكلام الله تعالى لا صوت فيه ولا نغمة ولا حروف ولا هجاء، وعن هذا احترزت مشائخ (سمرقند) فقالوا: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولكن لا يقع على الحروف والهجاء والكون★ وقالت الأشعرية★ ما في المصحف ليس بكلام الله تعالى وانما هو عبارة عن كلام الله تعالى حكاية عنه وعن هذا جوزوا إحراق ما في المصاحف قالت: لأن الكلام صفته، والصفة لا تزايل عن الموصوف★ إلا أنا نقول★ هذا الهوس من نفس الأشعرية أكثر من هوس المعتزلة، لأن المعدوم معلوم بعلم الله تعالى أفترى أن صفة العلم زائلة بكون المعدوم معلوماً فكذلك الكلام لا

يوصف بالمزايلة بظهور المكتوب في المصاحف ولسنا نقول
إن الكلام حال في المصاحف حتى يكون قولا بالمزايلة يدل
عليه أنه لو لم يكن المكتوب كلام الله تعالى لكان الكلام
معدوماً فيما بين العباد فيؤدي الى تفويت خطاب الله تعالى★
وأما الأحدية والواحدية فإن الأحدية صفة الذات
والواحدية صفة الفعل فيقال أحد بذاته وواحد بفعله ثم أحديته
ووحدانيته ليست من جهة العدد محتملة بالزيادة والنقصان
والشركة والمثال فيقال العدد أحد وآحاد وواحد ووحدان
حتى قيل، فلان وحيد زمانه وفريد أوانه فأما وحدانية
الرب جل جلاله فمن جهة نفي الأمثال والأنداد عنه كما
قال تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» ★ قال
أبو منصور رحمه الله الكاف هاهنا زائدة لأنها لو لم تكن
زائدة لتوهم أن له مثلا ثم ليس لمثله مثل بل معناه وليس مثله
شيء وأما وحدانيته من جهة نفي الشركة عنه في أفعاله كما
قال تعالى(فعال لما يريد)فلهذا قيل في التمجيد أحد لا مثل
له وواحد لا شريك له ثم مسألة المشيئة والإرادة قد
ذكرناها من قبل إلا أن هاهنا سأل سائل سؤالا فقال: أمر
الله تعالى بشيء ولم يشأ بخلقه أو شاء شيئاً ولم يأمر به خلقه

مشيئة الله وإرادته

وهذا أيضا قد ذكرناه أنه خلق الكفر وشآءه وأمر الكافر بالايمان ولم يشأ له★ فإن قيل★ إذاً يعاقب الله عباده على ما يرضى. **قلنا★ لا بل يعاقبهم على ما لا يرضى لانه يعاقب** الكافر على كفره والكفر غير مرضي وكذلك المعاصي غير مرضية★ بقوله تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم) فإن قيل ألست قلت المعاصي والكفر بمشيئة الله تعالى ومشيئته مرضية قلنا★ نعم إن المشيئة الإرادة والقضاء وجميع صفاته مرضية غير أن الفعل الحاصل من العبد بمشيئته قد يكون مرضيا نحو الطاعة وقد يكون مسخوطاً غير مرضي كالمعاصي اعتبر هذا بالأعيان لأنه خلق نفس الكافر بلا خلاف وليس يرضى بنفس الكفر وكذلك الخمر والخنازير فكذا هذا في الأفعال★ فإن قيل★ هل كان الله قادرا على أن يخلق الخلق كلهم مطيعين كالملائكة★ قلنا★ نعم لقوله تعالى: «قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين» ★ وقال: «لو شاء لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم» ★ إن الملائكة خلقوا للطاعة وهم معصومون عن المعاصي، إلا هاروت وماروت فإنهما مخصوصان من بين الجملة والشياطين خلقوا للشر إلا واحداً منهم قد أسلم ولقي النبي

إسلام واحد من الشياطين

عليه السلام هو هام بن هيم بن قيس بن إبليس فعلمه عليه
السلام سورة الواقعــة والمرسلات وعم يتساءلون وإذا
الشمس كورت وقل أيها الكافرون والإخلاص والمعوذتين
فإنه مخصوص من جملةالشياطين، وأما الإنس والجن خلقوا
على الفطرة★ ثم اختلفوا في تفسير الفطرة قالت المعتزلة هي
الإسلام: وعن هذا أن الكافر بكفره نبذ الإسلام وراء
ظهره بفعله من غير مشيئة الله وقد مر الكلام في المشيئة★

تفسير معنى الفطرة

وقال أهل السنة والجماعة★ إن الفطرة كما قال الله تعالى
فطرة الله التي فطر الناس عليها★ ،وقال الحمد لله فاطر
السموات والأرض الآية ،أي خالقها وقول النبي عليه السلام
كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبويه يهوّدانه أو
ينصّرانه أو يمجّسانه حتى يعرب عنه لسانه إما شاكراً وإما
كفورا ، إما بحق وإما بباطل لو ترك على الخلقة التي ولد
عليها لاستدل بها على خالقه إلا أن أبويه يهودانه أو
ينصرانه أو يمجسانه ،أي يصيران سببا للتهود والتنصر كما
قال تعالى في شأن الاصنام: «إنهن أضللن كثيرا من
الناس » أي صرن سببا للضلالة فاذا الانس والجن
خلقوا على صفة الإسلام لا على صفة الكفر ثم

إثبات عصمة الرسل والأنبياء عن الكبائر دون الأصغار.

من اهتدى فقد اهتدى بهداية الله ومن ضل فقد ضل بإضلال الله كما قال تعالى: «يضل من يشاء ويهدي من يشاء» فالهداية صفة الرب جلت قدرته والاهتداء صفة العبد، والاضلال صفة الرب تعالى والضلال صفة العبد والرب بجميع صفاته خالق لم يزل لم يلد ولم يولد ولم يحدث له صفة على ما بينا والعبد بجميع صفاته مخلوق★ ثم الانس والجن غير معصومين الا الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين فإنهم معصومون عن الكبائر فإنهم لو لم يكونوا معصومين عنها لم ينكفوا عن الكذب والكاذب لا يصلح للرسالة وغير معصومين عن الصغائر لأن الله تعالى أثبت لهم مقام الشفاعة فلو عصموا عن الصغائر لوقع الضعف في مقام الشفاعة لأن من لم يبتل ببلية لم يرق على المبتلي فهذا هو الحكمة في زوال العصمة عن الانبياء في الصغائر، وبعض أصحابنا لم يلفظ الصغائر وإنما يسمونها الزلل ولا فرق بين اللفظتين في الحقيقة. قالت المعتزلة: ★الأنبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لأنهم لا يرون الشفاعة مع الرسل وهم الذين أوحى الله إليهم بجبريل عليه السلام، والأنبياء هم الذين لم يوح إليهم بجبريل وإنما أوحى إليهم بملك آخر

أو أُري في المنام أو بشيء آخر من الإلهام، ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعاً غير أنه لا يؤمر باستعمال ما ظهر له في درجة ما لم يوح جبريل بذلك يكون ذلك زلة صغيرة كما فعل ذلك داود عليه السلام وهو تزوج امرأة أوريا من غير انتظار الوحي بمجيء جبريل عليه السلام فكان ذلك زلة منه كما قال تعالى: «وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب» ★ والمصطفى عليه السلام لما انتظر الوحي بجبريل في تزوج امرأة زيد زينب ولم يتزوج بما ظهر في درجة النبوة نجا من الزلة قال تعالى في قصته «فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها» ★ فهذا هو الوجه في وقوع الأنبياء في الزلل والصغائر، وفيه وجه آخر **وهو**: إن تركوا الأفضل ومالوا إلى الفاضل أي المباح باجتهاد يكون ذلك زلة منهم كما أن آدم عليه السلام قال له ربه ولا تقربا هذه الشجرة ثم إن إبليس وسوس لهما وقاسمهما وناشدهما الله حتى نسي آدم من طريق الأفضل وظن أنه يحترم الله تعالى بقربان الشجرة فكان تاركا للأفضل له أن يرعى الأمر ولا يدخل في الاجتهاد كان ذلك زلة منه حتى قال جل جلاله: «وعصى آدم ربه فغوى»

الفرق بين الأنبياء والرسل

بحث (الزلة) أفضل من آدم عليه السلام

★هذا من الله تعالى على وجه الزجر والتنبيه لاعلى وجه تحقيق الكبيرة والغواية فيه، ألا ترى أن آدم لما انتبه مع حواء صلوات الله عليهما قالا ربنا ظلمنا أنفسنا★ قال الرب جلت قدرته: «فنسي ولم نجد له عزماً» ★ فهذان الوجهان في وقوع الأنبياء في الزلل والصغائر★ ثم اختلفوا في تفضيل آدم ومحمد قال بعضهم آدم أفضل من محمد، وقال بعضهم محمد أفضل من آدم، وهذا أصح من الأول فهذا الاختلاف فيما بين مشائخنا واختلاف آخر بيننا وبين المعتزلة قالت المعتزلة: الملائكة أفضل من المؤمنين، وقال أهل السنة والجماعة: إن المؤمنين أفضل من الملائكة لأن المؤمنين ركب فيهم الهوى مع العقل، والملائكة ركب فيهم العقل دون الهوى، ولهذا يثاب المؤمنون على أعمالهم ولا ثواب لأعمال الملائكة★ وحسبت المعتزلة★ أن الفضل بالأعمال حتى قالت بتفضيل الملائكة على المؤمنين وليس كما حسبت بل الفضل بالتفضيل كما قال تعالى: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» أضاف التفضيل إلى ذاته وهذا اختلاف يرجع إلى اختلافنا معهم في تفويض الأعمال إلى العباد ونفي خلق أفعالهم وقد بينا ذلك ثم بعد الأنبياء والمرسلين أبو بكر

فضل المؤمنين على الملائكة

بحث فضل الصحابة وأهل البيت بعضهم على بعض

وعمر رضي الله عنهما واختلفوا في عثمان وعلى رضي الله عنهما قال بعضهم: عثمان أفضل من علي كما في مراتب الخلافة وقال بعضهم: علي أفضل من عثمان وقال بعضهم بتفضيل الشيخين وبحب الختنيْن واختلفوا في تفضيل فاطمة وعائشة رضي الله عنهما قال بعضهم عائشة أفضل من فاطمة لأن درجتها مع النبي في الجنة، وقال بعضهم فاطمة أفضل من عائشة لأن درجة عائشة إنما إرتفعت تبعاً للنبي عليه السلام★

﴿باب آخر﴾

قال الفقيه رضي الله عنه قد ذكرنا مسائل هذا الباب إلا مسألة واحدة **وهي**: مسألة خلق الجنة والنار قلنا مخلوقتان، وقالت الجهمية والمعتزلة هما غير مخلوقتين لأن الله تعالى ليس بعاجز عن خلقهما فيخلقهما وقت افتراق الفريقين، ونرد عليهم بقوله تعالى في شأن الجنة: «وأزلفت الجنة للمتقين» وفي شأن النار بقوله تعالى: «اعدت للكافرين» ولأن قولهم يؤدي إلى تكذيب الله في خبره لأنه تعالى خوف الكافرين بالنار ورغب المؤمنين في الجنة والتخويف بالمعدوم والترغيب فيه لغو وعيب تعالى الله عن

بيان خلق الجنة والنار

ذلك علوا كبيرا وقوله في الكتاب أهما شيء أم ليسا بشيء هذا أيضاً مختلف، فيه إن المعدوم شيء أم لا؟ قالت المعتزلة هو شيء واحتجت بقوله تعالى: «إن زلزلة الساعة شيء عظيم» والزلزلة معدومة فسماها الله شيئاً إلا أنا نقول معناه أن تكون الزلزلة شيئاً عظيما وقت كونها ووجودها إلا أنه سماها في الحال شيئاً★ فإن قيل★ لو كان المعدوم يسمى معلوماً لوصفنا الله بالجهل وحاشا أن يوصف الرب جل جلاله بالجهل، ولو سميناهُ شيئاً لقلنا بحدوث الأشياء بنفسها بقدمها وأزليتها وهو بعينه مذهب الدهرية والزنادقة والإفلاكية وهم أشر من الدواب وأخبثها لأنهم ينكرون الصانع ويقولون بقدم الدهر ويضيفون الأمور إلى الطبائع★ فنرد عليهم★ فنقول بأن العالم محدث وأن له محدثا، والدليل على هذا تغير الأشياء وتكونها من حال إلى حال، من رطوبة إلى يبوسة، ومن صحة إلى سقم، ومن قوة إلى ضعف، ومن استواء إلى إعوجاج، فلو كانت بنفسها لما تغيرت عن حالها فلما تغيرت عن حالها دل أن لها مغيرا ومحدثا★

بحث حدوث العالم ومناظرة الإمام الأعظم مع دهري.

وروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه ناظر دهريا وألقى عليه الحجة فقال الدهري: إنما تغيرت الأشياء من حال

إلى حال لأن بناءها على الطبائع الأربعة، رطوبة ويبوسة وبرودة وحرارة فما دامت هذه الطبائع الأربع مستوية فصاحبها مستوٍ أيضاً، ومتى غلبت طبيعة منها على سائرها زالت عن الاستواء فزال استواء صاحبها أيضاً* قال أبو حنيفة رضي الله عنه أقررت بالصانع والمصنوع، والغالب والمغلوب، من حيث أنكرت لأنك قلت إحدى الطبائع تغلب على سائرها وسائرها تصير مغلوبة، فثبت أن للعالم غالباً في الحكمة فقد تعدينا عن مسألتكم فقلنا الغالب ليس هو إلا الصانع جلت قدرته، الدهري يهدي فقال أبو حنيفة لي أن أتكلم مع الخصم حتى يهدي وليس لي أن أتكلم حتى يخرس، لأن الإخراس معجزة والمعجزة للأنبياء لا لغيرهم فإذا الجنة والنار موجودتان عندنا، والساعة لا تسمى شيئاً لأنها غير مخلوقة وغير موجودة عندنا خلافاً للمعتزلة لأنها قالت إن الساعة مخلوقة إلا أنها لا تظهر للأحياء، فاذا مات الإنسان ظهرت له، واحتجت بقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته إلا أنا نقول: إن معناه أنه يظهر له حال سعادته وشقاوته من ضيق القبر وسعته وكونه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وانتزاع الروح على

الإيمان أو على الكفر★ والدليل على ما قلنا إن الساعة منتشرة في السماء والأرض غير مقتصرة فلو كانت موجودة لكانت ظاهرة قال أبو منصور: ما أهون القيامة في قول المعتزلة إنها موجودة فيما بيننا ولا تظهر أهوالها★ واختلاف آخر في الجنة والنار أنهما يفنيان عند الجهمية والقدرية والمعتزلة، إلا أن المعتزلة لا يصرحون بذلك لأنهم يجعلون الثواب بإزاء الأعمال الصالحة والعقاب إزاء الكفر والمعاصي والأعمال متناهية فكذلك ثوابها وعقابها★ إلا أنا نرد عليهم بقوله تعالى: «فلهم أجر غير ممنون» وقال في نِعَمِ الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة★ فإن قيل★ القول ببقاء الجنة والنار على الأبد يؤدي إلى الشركة في بقاء الله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه»★ قلنا★ هذا من ترهاتكم لأن الجنة والنار لم يكونا فكانتا بتكوين الله إياهما وتدومان بدوام الله إياهما أيضاً، وقوله لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين البتة وقد ذكرنا الكلام في الصفات★ وهو يغضب ويرضى لأن من لا يغضب ولا يرضى لا يكون آمرا ولا ناهيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا غير أن غضبه ورضاه صفته لا هو ولا غيره★ وقوله في الكتاب غضبه عقوبته

ورضاه ثوابه لأن عقوبته ناره وثوابه جنته وهما محدثان، إلا أن عقوبته لما كانت بغضبه وثوابه لما كان برضاه جاز أن يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه★

﴿باب آخر﴾

قد ذكرنا الإيمان مع تفاصيله وفروعه من قبل وقول ما هو في إصبعك قد ذكرنا في الكتاب انتشار نور الإيمان أيضاً في جميع الأعضاء من قبل. وقوله إذا قطعت الإصبع يذهب الايمان منها إلى القلب★ قلنا نعم★ وهذا صحيح لأن المعنى الذي قاربه الايمان في الجسد هو لا يتجزى فقام

إذا مات العبد أين يذهب إيمانه وسائر أعماله.

بذلك المعنى★ فإن قيل★ إذا مات العبد أين يذهب إيمانه يكون مع روحه أو يكون مع بدنه★ قلنا★ لا بهذا ولا بذلك ولكن بالمعنى الذي صار به العبد أهلا للايمان ولأنه صار صالحاً لعبادة ربه في حال حياته وجعله صالحا لعبادته بعد مماته★ فإن قيل★ إيش ذلك المعنى★ قلنا★ هو تنوير الله تعالى حقيقة على ما بينا من قبل★ فإن قيل، أين تذهب سائر أعماله★ قلنا★ اتصلت بثواب الله تعالى أو بعقابه★ فإن قيل★ بأي شيء يعرف الله★ قلنا: فيه

اختلاف قال بعضهم يعرف بالعقل وبه قالت المعتزلة وعن هذا قالوا: إن الايمان بالتقليد لا يصح وقالوا بكفر العوام لأن الناس عندهم في العقل سواء وسووا عقول الكفرة والفجرة مع عقول الأنبياء والرسل والأولياء وقالت الأشعرية يعرف الله بالله لا بغيره وعن هذا قالوا: إن أحدا لا يعرف الله حق معرفته وإن كان نبيا مرسلا أو ملكا مقربا، وهو يعرف نفسه حق معرفته وغيره من الملائكة والمؤمنين خالون عنه، ولا يتعجب منهم هذا لأنهم شاكون في إيمانهم ونرد عليهم بقوله تعالى: «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة واولو العلم قائما بالقسط» الآية فالله بين شهادة نفسه والملائكة وأولي العلم فمن أوجب الشك في شهادة العبد فقد أوجب الشك في شهادة الرب أيضاً وقال الله تعالى في شأن الكفرة: «ضعف الطالب والمطلوب ما قدروا الله حق قدره» أي ما عرفوا الله حق معرفته فمن قال بأن المؤمن لا يعرف الله حق معرفته فقد أوقع التسوية بين المؤمن والكافر وكفى به قبحاً وسيئاً★ وأما مذهب أهل السنة والجماعة. فهو أن الله يعرف بتعريفه ببيان طريقه ودلائله إليه أشار بقوله تعالى وهديناه النجدين★ وكما قال تعالى

فهو على نور من ربه★ فإذا كانت المعرفة بتعريف الله عز وجل وقعت موقع الحقيقة ولكن نحن لا نعبده حق عبادته لأن الواحد منا وإن جمع عبادات أهل السموات والأرض وقوبلت تلك العبادات كلها بنظرة واحدة لا تزنتها★ فإن قيل★ إن العبادات بتوفيقه فلم تقع موقع الحقيقة★ قلنا★ لا نقول بأن العبادة الخالصة لا تقع موقع الحقيقة وليست هي بحق الله بل هي حق الله ولكن معنى قولنا: لا نعبده حق عبادته أننا ضعفاء عاجزون ولا ننفك عن التقصير وإيقاع الخلل في العبادة وهذا المعنى معدوم في المعرفة وبالله التوفيق - تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفيقه.

﴿ حسبي الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير ﴾

كتاب

﴿ الجوهرة المنيفة ﴾

في شرح وصية الإمام الأعظم أبي حنيفة
تأليف الامام المشهور بملا حسين بن
اسكندر الحنفي رحمهم الله
تعالى آمين

﴿ الطبعة الاولى ﴾

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بحيدر آباد الدكن عمرها الله الى أقصى الزمن
في شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٣٢١ هجرية

شرح كتاب الوصية

بسم الله الرحمن الرحيم

وجه تأليف الكتاب

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود والبقاء ★ المنفرد بالقدرة الكاملة والعز والكبرياء ★ والصلاة والسلام على خير خلقه محمد أشرف الأنبياء ★ وعلى آله وأصحابه البررة الأتقياء ★ يقول ★ العبد الفقير الحقير إلى مولاه العزيز القوي المدعو بملا حسين بن اسكندر الحنفي عامله الله بلطفه الخفي ★ وبعد ★ فاني استخرت الله في وضع شرح مختصر على كتاب الوصية المنسوب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه بعد أن وقفت على شرحه للعلامة الأكمل وهو شرح عظيم لكن في عبارته دقة وفيه أيضا مذاهب الفرق الضالة فيعسر التمييز على المتعلمين

تمهيد الطالب

تفسير الإيمان

الإقرار وحده لا يكون إيماناً

فإني إن شاء الله تعالى أذكر العبارات الواضحة ولا أذكر مذاهب الفرق الضالة استقلالا،وأيضا أزيد فيه إن شاء الله تعالى فوائد لطيفة جليلة من الترغيب والترهيب وسميته: ﴿ الجوهرة المنيفة في شرح وصيةالأمام أبي حنيفة ﴾ ثم اعلم أني متى ذكرت الشارح على الاطلاق فمرادي به العلامة الأكمل شارح هذا الكتاب،ومتى ذكرت شرح بدء الأمالي فمرادي به شرح «شمس الدين محمد بن أبي اللطف المقدسي» ومتى ذكرت بحر الكلام فمرادي به كتاب العلامة «سيف الحق أبي المعين النسفي» وبالله التوفيق ★ قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (الايمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان) أقول ووجد في بعض نسخ المتن: ومعرفة بالقلب ، والجنان بالفتح هو القلب كما قاله «الأختري» والايمان في اللغة عبارة عن التصديق قال الله تعالى خبرا عن إخوة يوسف عليه السلام: «وما أنت بمؤمن لنا». أي بمصدق كما قاله الشارح رحمه الله كما في بحر الكلام: الايمان شرعاً إقرار باللسان وتصديق بالقلب بوحدانية اللهتعالى،وفي الفقه الأكبر للمصنف: يجب أن يقول آمنت بالله ملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت

والقدر خيره وشره من الله تعالى★ قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (والاقرار لا يكون وحده إيمانا لأنه لو كان إيمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين، وكذلك المعرفة وحدها لا تكون إيمانا لأنها لو كانت إيمانا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين قال الله تعالى في حق المنافقين: «والله يشهد إن المنافقين لكاذبون» أقول أي فيما أضمروه مخالفا لما قالوا كذا في تفسير الجلالين، وفي القاموس: نافق في الدين أي ستر كفره وأظهر إيمانه ويأتي زيادة إيضاح ★ قال (وقال الله تعالى في حق اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) أي محمدا (كما يعرفون أبناءهم) أقول أي بنعته في كتابهم قال ابن سلام: لقد عرفته حين رأيته كما أعرف ابني معرفتي بمحمد صلى الله عليه وسلم أشد رواه البخاري كذا في تفسير الجلالين، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعبد الله بن سلام: قد أنزل الله عز وجل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم: «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» فكيف يا عبد الله هذه المعرفة؟ فقال عبد الله بن سلام: يا عمر لقد عرفته حين رأيته

كما أعرف ابني إذا رأيته مع الصبيان وأنا أشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم مني بابني، فقبَّل عمر رضي الله عنه رأسه ثم قال: وفقك الله يا ابن سلام فقد صدقت وأصبت ،كذا في الشرح ★ والحاصل أن الايمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان أي القلب ،فتارك القول كافر عند الناس وإن كان مؤمنا عند الله تعالى في الأصح، وتارك التصديق منافق وبالله التوفيق ★

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه:(والايمان لا يزيد ولا ينقص) أقول هذا عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم وقال رحمه الله: لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر ولا يتصور زيادته إلا بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنا وكافرا، استدل الإمام رضي الله عنه على هذا بأن زيادة الايمان لا يتصور إلا بنقصان الكفر ونقصانه لا يتصور إلا بزيادة الكفر واجتماعها في ذات واحدة في حالة واحدة محال ،وهذا لأن الكفر ضد الايمان وهو تكذيب وجحود، كذا في الشرح ، وقال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه في

المؤمنون مستوون في درجة الإيمان

الفقه الأكبر: إيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص والمؤمنون مستوون في درجة الايمان والتوحيد متفاضلون في الأعمال، فإن قيل: يرد علينا قوله تعالى: «ليزدادوا إيمانا» ★ وغير ذلك من الآيات وقوله صلى الله عليه وسلم: الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث . أجيب : بأن ذلك في حق الصحابة رضي الله عنهم لأن القرآن كان ينزل في كل وقت فيؤمنون به فيكون زيادة على الأول وأما في حقنا فلا لانقطاع الوحي كذا في بحر الكلام. وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وأبي حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا بالجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرض خاص فزادهم ايمانا بتفضيل مع إيمانهم بالجملة كذا في الشرح فيكون زيادة الايمان باعتبار المؤمن به لافي أصل التصديق ★

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (والمؤمن مؤمن حقا والكافر كافر حقا) أقول إن من قام به التصديق فهو مؤمن حقا ومن قام به خلافه فهو كافر حقاً كذا في الشرح،

٣ بحث الشك في الإيمان

ويأتي الدليل من القرآن، قال: وليس في الايمان شك كما أن ليس في الكفر شك لقوله تعالى: «أولئك هم المؤمنون حقا». «أولئك هم الكافرون حقا» أقول: قال أهل السنة والجماعة إذا أتى بالايمان يقول أنا مؤمن حقا من غير شك ولا يقول أنا مؤمن إن شاء الله، كذا في بحر الكلام، فيه أيضا أن الاستثناء يرفع جميع العقود نحو الطلاق والعتاق فكذلك يرفع عقد الايمان وتمامه هناك، وفي بعض الكتب: لو قال المؤمن أكون مؤمناً غدا إن شاء الله تعالى أو أموت مؤمنا إن شاء الله تعالى أو يكون إيماني مقبولا إن شاء الله تعالى يكون مستحسنا لأن في هذا الاستثناء في الدوام والثبات والقبول لافي أصل الإيمان ★ وذكر في الدرة المنيفة في نية الصوم: لا يبطل النية لفظ إن شاء الله، وفي شرحها لأن الإستثناء هذا ليس على حقيقة وإنما هو للاستعانة وطلب التوفيق من الله تعالى فلا يصير مبطلا للنية بخلاف الطلاق والعتاق ونحوه وتمامه هناك. والحاصل أن المؤمن إذا قال أنا مؤمن حقا يكون مصيبا بالاتفاق وإن قال أنا مؤمن إن شاء الله فإن قصد التعليق بالمشيئة في الحال كان مصيباً بالاتفاق، وإن قال أنا مؤمن إن شاء الله

فإن قصد التعليق بالمشيئة في الحال كان مخطئا بالاتفاق وإن قصد التعليق في المستقبل لا يكون مخطئا بالإتفاق ★

﴿ فصل ﴾

المؤمن لا يكفر بالفسق

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (والعاصون من أمة محمد ﷺ كلهم مؤمنون وليسوا بكافرين) أقول: إن العبد المؤمن لا يكون كافرا بالفسق والمعصية لأن الايمان إقرار وتصديق والإقرار والتصديق باق فيكون الايمان باقيا إلا أن تكون المعصية موجبة للكفر فيكون الايمان زائلا لأن الكفر يزيل الايمان كما سبق ★

﴿ فصل ﴾

العمل غير الإيمان

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (العمل غير الايمان والايمان غير العمل) أقول هذا عند أهل الحق نصرهم الله تعالى خلافا للخوارج قال ابن حجر الهيثمي في شرح الأربعين النووية: الإيمان هو لغة: التصديق وشرط التصديق بالقلب فقط إلى أن قال وقيل يشترط أن يضم إلى ذلك إقرار باللسان وعمل بسائر الجوارح فيكفر من

أخل بواحد من هذه الثلاثة وهو مذهب الخوارج وفيه فوائد جليلة تراجع هناك قال: (بدليل أن كثيرا من الأوقات يرتفع العمل من المؤمن ولا يجوز أن يقال ارتفع عنه الايمان فإن الحائض والنفساء يرفع الله سبحانه وتعالى عنها الصلاة ولا يجوز أن يقال رفع الله عنها الايمان وأمرها بترك الايمان * وقد قال لها الشارع دعي الصوم ثم اقضية، ولا يجوز أن يقال دعي الايمان ثم اقضيه) أقول الحائض تقضي الصوم إذا طهرت ولا تقضي الصلاة وكذلك النفساء كما في مفتاح السعادة فدل أن الايمان غير العمل والعمل غير الايمان قال: (ويجوز أن يقال ليس على الفقير زكاة ولا يجوز أن يقال ليس على الفقير ايمان أقول: إن الايمان غير العمل والعمل غير الايمان بدليل قوله تعالى: «قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة» * سماهم مؤمنين قبل إقامة الصلاة كما في بحر الكلام *

﴿ فصل ﴾

الخير والشر كله من الله تعالى

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (نقر بأن تقدير الخير والشر كله من الله تعالى لأنه لو زعم أن تقدير الخير والشر من غيره لصار كافرا بالله تعالى وبطل توحيده) أقول

إن تقدير الخير والشر كله من الله تعالى لأنه خالق جميع الممكنات ومن جملته الشر فيكون خالقاً له أيضا فمن زعم أي قال: إن الشر لا يكون من الله يكون كافرا لأنه أشرك بالله تعالى كذا في الشرح، وقال «علي بن سلطان محمد القاري»: قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء» رواه مسلم، وقال القسطلاني في المواهب اللدنية: أخرج مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء» ★ وتمام هذا البحث يجيء إن شاء الله تعالى ★

﴿ فصل ﴾

الفريضة بأمر الله تعالى ومشيئته

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (نقر) أي معشر أهل السنة والجماعة (بأن الأعمال ثلاثة فريضة وفضيلة ومعصية) أقول، أراد بالأعمال ما يتعلق بالآخرة يثاب أو يعاقب عليه وإلا فالأعمال ليست منحصرة في ثلاثة كذا في الشرح قال: (فالفريضة بأمر الله) أقول قال الشارح اتفق

المسلمون على أن الفرض إنما هو بأمر الله تعالى لكنهم اختلفوا في مدلول الأمر وتمامه هناك، قال: (ومشيئته ومحبته ورضاه) أقول قال الشارح المشيئة والارادة واحدة عند المتكلمين، وقال الأختري: يقال شاء أي أراد والرضى من الله هو إرادة الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض والمحبة قريب منه، قال: (وقضائه وقدره) أقول الفرق بين القضاء والقدر هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالا، والقدر هو تفصيل قضائه السابق بإيجادها في المواد الخارجية مفصلة واحدة بعد واحدة قال الله تعالى: «وإن من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم »». ★ وتمامه في شرح القرماني على مقدمة أبي الليث .(وتخليقه) أقول التخليق هو التكوين وهو صفة الله تعالى أزلية ،تكوينية للعالم ،أي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود وهو غير المكون عندنا كما في متن العقائد وشرحها وتمامه هناك، وفي التمهيد التكوين فعل المكون بكسر الواو والمكون بفتح الواو وأثر التكوين، والتكوين غير المكون، وتمامه هناك، وفي شرح الفقه الأكبر، والتخليق والإنشاء والفعل والصنع بمعنى واحد وهو إحداث الشيء بعد أن لم

اللوح المحفوظ

يكن لا على مثال سبق. قال: (وحكمه علمه) أقول هما صفتان أزليتان لذاته تعالى وتقدس قال: (وتوفيقه) أقول التوفيق هو جعل الأسباب موافقة للسعادة والخير كما في شرح الفقه الأكبر لأبي المنتهى ★ وقيل ★ التوفيق: هو فتح باب الطاعة وغلق باب المعصية قال: (وكتابته في اللوح المحفوظ) أقول: بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، فلما كان الفاعل مخلوقا فافعاله أولى أن تكون مخلوقة. قال: (والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته لا بمحبته وبقضائه لا برضاه وبتقديره وتخليقه لا بتوفيقه) أقول قد سبق تفسيرها. قال: (وبخذلانه) أقول الخذلان ضد التوفيق. قال: (وعلمه لا بمعرفته وبكتابته في اللوح المحفوظ) أقول اختلفوا في اللوح المحفوظ من درة بيضاء طوله مابين السماء والأرض سبع مرات وعلقه بالعرش مكتوب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة ★ وعن ابن مسعود رضي الله عنه: ما بين السماء والأرض مسيرة خمسمائة عام ★ كما في تفسير الخازن وسعة الأرض مسيرة خمسمائة سنة البحار ثلاثمائة ومائة خراب ومائة عمران ★ وتمامه في الدر المنثور ★ وذكر الشارح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: أول ما

والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته

خلق الله تبارك وتعالى اللوح المحفوظ حفظه بما كتب فيه مما كان وما يكون ولا يعلم ما فيه إلا الله تعالى، وهو من درة بيضاء قوائمه ياقوتتان حمراوان وهو في عظم لا يوصف خلق الله سبحانه وتعالى قلماً من جوهر طوله خمسمائة عام مشقوق اللسان ينبع النور منه كما ينبع من أقلام أهل الدنيا المداد ★ وفي الهيئة السنية للسيوطي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ: « إن الله تعالى خلق لوحاً أحد وجيهه من ياقوته حمراء والوجه الثاني من زمردة خضراء قلمه النور، فيه يخلق، وفيه يرزق، وفيه يحي، وفيه يميت، وفيه يعز وفيه يذل وفيه يفعل ما يشاء في كل يوم وليلة إلى أن تقوم الساعة ».

﴿ فصل ﴾

الاستواء على العرش

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بأن الله تعالى على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه، وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج، فلو كان محتاجا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين ولو كان محتاجا إلى الجلوس والقرار فقبل خلق

العرش أين كان الله؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) أقول إن معنى الألوهية الإستغناء عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه إليه كذا في السنوسية فثبت أن الله تعالى منزه عن الاحتياج وعن الجلوس والقرار والمكان والزمان وهو خالق الكل من غير احتياج ★ وعن جعفر الصادق رضي الله عنه أنه قال: التوحيد ثلاثة احرف ان تعرف انه ليس من شيء، ولا في شيء على شيء، لأن من وَصَفَهُ أنه من شيء فقد وصفه بأنه مخلوق فيكفر، ومن قال إنه في شيء فقد وصفه بأنه محدث فيكفر، ومن قال على شيء فقد وصفه بأنه محتاج محمول فيكفر ★ وعن محمد بن الحسن: إنا نقول نؤمن بما جاء من عند الله تعالى على إرادة الله تعالى ولا نشتغل بكيفيته وبما جاء من عند رسول الله ﷺ على ما أراد به رسول الله ﷺ. واختلفوا في العرش قال بعضهم هو سرير من نور وقال بعضهم: ياقوتة حمراء كما في بحر الكلام وقال في دقائق الأخبار: خلق الله تعالى اللوح المحفوظ من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض سبع مرات وعلقه بالعرش مكتوب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة ★ وأخرج ابن أبي حاتم في تفسيره وأبو الشيخ في

الأقوال في كنه العرش لا في شيء

كتاب العظمة عن وهب بن منبه قال: إن الله تعالى خلق العرش من نوره والكرسي بالعرش ملتصق والماء كله في جوف الكرسي والماء على متن الريح وحول العرش أربعة أنهار نهر من لؤلؤ يتلألأ ونهر من نار يتلظى ونهر من ثلج أبيض تلمع منه الأبصار ونهر من ماء والملائكة قيام في تلك الأنهار يسبحون الله تعالى، وللعرش أَلْسِنة بعدد أَلْسِنَةِ الخلق كلهم فهو يسبح الله ويذكره بتلك الألسنة كلها ★ وأخرج ابن أبي حاتم عن كعب الأحبار قال إن السموات في العرش كالقنديل المعلق بين السماء والأرض ★ وأخرج ابن جرير وابن مردوية وأبو الشيخ عن أبي ذر: «قال قال رسول الله ﷺ: يا أبا ذر ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة »★ كما في الهيئة السنية للسيوطي★

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (ونقر بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ووحيه وتنزيله لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق) أقول وكذا الحكم في سائر صفاته تعالى قال العلامة « سيف الحق أبو المعين النسفي »

فنقول الله تعالى بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي وصفات الله تعالى وأسماؤه لا هو ولا غيره لِأَنّا لَوْ قلنا بأن هذه الصفات هو الله يؤدي إلى أن يكون الهين اثنين والله تعالى واحد لا شريك لـه ولو قلنا: بأن هذه الصفات غير اللهتعالى لكانت هذه الصفات محدثة وهذا لا يجوز انتهى ★ قال: (مكتوب في المصاحـف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وغير حال فيها) أقول ليس بموضوع في المصاحف ولا يحتمل الزيادة والنقصان حتى إن من أحرق المصاحف لا يحترق القرآن،كما أن الله تعالى مذكور بالألسن محبوب بالقلوب معبود في الأماكن،وليس بموجود في الأماكن ولا في القلوب كما قال الله تعالى « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والأنجيل » ★وإنما وجدوا نعتـه وصفاته لاشخصه كما في بحر الكلام ★ والحاصل أن المكتوب في المصاحف الألفاظ الدالة على المعنى القائم بالـذات والمعنـى القائم بذاتـه تعالى غـير حـال في المصاحف ★ قال: (والحبر والكاغد والكتابة مخلوقة لأنها أفعال العباد وكلام الله تعالى غير مخلوق لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات دلالة القرآن) أقول وجد في

بعض النسخ آلة القرآن قال (لحاجة العباد إليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء) أقول قال المصنف في الفقه الأكبر: وما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى وغيره من الأنبياء وعن فرعون وإبليس فإن ذلك كلام الله تعالى إخباراً عنهم وكلام الله غير مخلوق إنتهى وقال في شرح بدء الأمالي للعلامة المقدسي: إنه قد إتفق أهل الملة على أنه تعالى متكلم فلو لم يكن متصفاً بالكلام في الأزل لكان متصفاً بضده وهو السكوت وذلك من النقائض تعالى الله عن ذلك. ثم اختلفوا فمذهب أهل الحق منهم أن كلام الله تعالى، معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت لأن الحرف والصوت مخلوقان وكلام الله تعالى غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى إذ هو من أمارات الحدوث وتمامه هناك وغيره أيضا كبحر الكلام★ قال: (فمن قال أن كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى معبود لا يزال كما كان وكلامه مقروء أو مكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه) قال أبو يوسف رحمه الله: إن أبا حنيفة نُوزع في خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيه على أنه غير مخلوق وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر كذا في الشرح★

فتنة القرآن

﴿ فائدة ﴾

أخرج الدارمي عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: « القرآن أحب إلى الله من السموات والأرض ومن فيهن » كذا في البحر الرائق وقال علي رضي الله عنه: من قرأ القرآن وهو قائم في الصلاة كان له بكل حرف مائة حسنة ومن قرأه وهو جالس في الصلاة كان له بكل حرف خمسون حسنة ومن قرأه في غير الصلاة وهو على وضوء فخمس وعشرون حسنة ومن قرأه غير وضوء فعشر حسنات وإن كان القيام بالليل فهو أفضل لأنه أفرغ للقلب كما في شرح شريعة الإسلام للعلامة السيد علي وإذا علمت ما ذكر فيجب تعظيم القرآن ومن تعظيمه قراءته بالتجويد والعمل بما فيه وبالله التوفيق★

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه : (نقر بأن أفضل هذه الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين لقوله تعالى: « والسابقون السابقون أولئك المقربون في

جنات النعيم » ★ وكل من كان أسبق فهو أفضل ويحبهم كل مؤمن تقي ويبغضهم كل منافق شقي) أقول أجمع أهل السنة والجماعة أن أفضل الصحابة أبو بكر، يدل عليه أن عليا رضي الله عنه كان خطيبا على منبر الكوفة فقال محمد بن الحنفية: من خير هذه الأمة بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر قال: ثم من؟ قال: عمر قال ثم من؟ قال: عثمان، قال ثم من؟ فسكت علي رضي الله عنه، فقال: لو شئت لأنبأتكم بالرابع فقال محمد ابن الحنفية: أنت فقال علي أبوك امرؤ من المسلمين وإنما سكت علي لأنه لم يرد أن يمدح نفسه كذا في بحر الكلام★

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (نقر بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقا فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة) أقول قال أهل السنة أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى لا خالق لها غيره وهو مذهب الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين كذا في الشرح ★ ثم اعلم أن المذاهب في الأفعال ثلاثة مذهب الجبرية، ومذهب القدرية، ومذهب أهل

السنة ★ فمذهب الجبرية: وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة. ومذهب القدرية وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة وتولدا ★

﴿ لطيفة ﴾

وهي أن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه ناظر معتزليا، **فقال له قال يا، فقال: قل حا، فقال: حا، فقال** بين مخرجهما تبيّنهما قال. إن كنت خالق فعلك فاخرج الياء من مخرج الحاء فبهت المعتزلي كذا ذكره الهروي ★ ومذهب أهل السنة ★ نصرهم الله تعالى وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية لأن قدرة الحادث حادثة لا تأثير لها مباشراً ولا تولداً كذا في المقدمة السنوسية ★ والحاصل: أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى، أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم أي أحكمه على فعل الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه، وإذا عزم على المعصية يخلق الله فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وإن لم يكن موجودا حقيقة كذا ذكره العلامة الشارح وتمامه هناك ★

الكسب وجمع المال حلال بل في بعض الصور واجب

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (نقر) أي معشر أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة لأنهم ضعفاء عاجزون أقول قال الشارح: الخلق والايجاد بمعنى واحد والخلق بمعنى المخلوق كالضرب بمعنى المضروب صانع العالم أوجد المخلوقات كلها وهم ضعفاء لا قدرة لهم على تأثير أحوالهم عاجزون عما يتم به قوام بدنهم وإليه الإشارة بقوله تعالى: « الله الذي خلقكم من ضعف » انتهى ★ (قال والله خالقهم ورازقهم لقوله تعالى: « والله خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » أقول فإنه سبحانه وتعالى خالق الخلق ورازقهم، ثم الرزق عندنا عبارة عن الغذاء كما جاء في قوله تعالى: « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » ★ حلالا كان ذلك أو حراما، وكل ما يستوفي مدة حياته ما قدر له، كذا قاله العلامة الشارح وغيره أيضا.

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (والكسب حلال

وجمع المال حلال) أقول قال أهل السنة والجماعة إن كان له قوت فالكسب له رخصة ، فإن كان مضطراً أَوْلَهُ أهل وعيال فالكسب عليه فريضة كذا في بحر الكلام ، وفيه أيضا أن رواية الرزق من الكسب كفر وضلال ومن الله تعالى دين وشريعة ،يدل عليه ما روي عن النبي ﷺ أنه قال:"من طلب الدنيا حلالا استعفافا عن المسألة وسعيا على عياله وتعطفا على جاره جاء يوم القيامة ووجهه كالقمر ليلة البدر ومن طلب الدنيا حلالا مفاخرا مكاثرا لقي الله وهو عليه غضبان" وفيه أيضا ★ ثم الدليل على أن الاكتساب من حلال ليس بحرام لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا متوكلين مكتسبين ، لأن آدم عليه السلام كان زراعا وادريس عليه السلام كان خياطا ، ونوحا عليه السلام كان نجارا ،وابراهيم عليه السلام كان بزازا ، وموسى عليه السلام كان أجيرا لشعيب عليه السلام ومحمد عليه السلام كان غازيا انتهى ملخصا من بحر الكلام وتمامه هناك قال (وجمع المال من الحرام حرام) أقول قوله وجمع المال من الحرام حرام ظاهر لأن الحرام لا يصير حلالا بالجمع كعكسه وأيضا إن الحرمة تنتقل من ذمة إلى ذمة فقال في الأشباه والنظائر في

(الأنبياء عليهم الصلوة والسلام كانوا متوكلين مكتسبين)

الحظر والإباحة الحرمة تتعدى في الأموال مع العلم بها إلا في حق الوارث فإن مال مورثه حلال له وإن علم بحرمته ★ وقيده في الظهيرية بأن لا يعلم أرباب الأموال وقال في موضع آخر: ما حرم [أخذه] حرم إعطاؤه كالربا ومهر البغي وحلوان الكاهن والرشوة وأجرة النائحة انتهى من الأشباه والنظائر ★

﴿ تنبيه ﴾

(فضيلة رد المال الحرام)

رد دانق حرام من فضة أفضل عند الله تعالى من ستمائة حجة مبرورة وقيل سبعين حجة متقبلة كما في غنية الطالبين للشيخ «عبد القادر الكيلاني» والدانق وزن خمس شعيرات كما قاله "الأختري" وقيل الدانق وزن سدس درهم والقيراط نصف دانق ★ وأخرج الترمذي وابن ماجة والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه» ★ قال العلماء: معلقة أي محبوسة عن مقامها الكريم كما ذكره الجلال السيوطي في شرح الصدور ★

﴿ فائدة ﴾

من عليه ديون ومظالم، جهل أربابها ويئس من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها من ماله وإن استغرق جميعه وتسقط عنه المطالبة في العقبى، كما في التنوير وعزاه شارحه الى المجتبى ★

﴿ فصل ﴾

(الناس على ثلاثة أصناف)

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (ثم الناس على ثلاثة أصناف المؤمن المخلص في إيمانه) أقول قال في القاموس: أخلص لله أي ترك الرياء، وقال العلامة الشارح المؤمن المخلص أي المصدق المقر من صميم قلبه قال (والكافر الجاحد في كفره) أي المصر وفي القاموس الجحود الإنكار مع العلم★ قال: (والمنافق المداهن في نفاقه) أقول قال في القاموس: نافق في الدين أي ستر كفره وأظهر إيمانه ★ وقال الشارح: المنافق المداهن أي الذي أقر بلسانه ولم يؤمن بقلبه وداهن مع المؤمنين في نفاقه قال:(والله تعالى عرض على المؤمن العمل وعلى الكافر الايمان وعلى المنافق الاخلاص بقوله تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم»

يعنى يا أيها المؤمنون أطيعوا،ويا أيها الكافرون آمنوا ، ويا أيها المنافقون أخلصوا) أقول استدل المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه على هذه الأمور الثلاثة بقوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » وجعل التقوى عبارة عما ينبغي لكل واحد منهم كما فسره في المتن وتمام هذا البحث مبسوط في الشرح ★

﴿ فصل ﴾

(الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده)

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بأن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل) أقول: قال الشارح الاستطاعة والقدرة والطاقة مترادفة إذا أضيفت إلى العباد ★ قال (لأنه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنيا عن الله تعالى وقت الحاجة فهذا خلاف حكم النص لقوله تعالى : « والله الغني وانتم الفقراء » ولو كان بعد الفعل لكان من المحال لأنه حصول الفعل بلا استطاعته ولا طاقة لمخلوق في فعل مالم تقارنه الاستطاعة من الله تعالى) أقول قال أهل الحق نصرهم الله: العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعته فإذا أوجد منه الجهد والقصد والنية

والاكتساب في المعصية يجري خذلان الله تعالى مع نيته وقصده فيستحق العقوبة على فعل نفسه ، وإذا وجد ذلك في الطاعة فيجري عون الله تعالى وتوفيقه مع فعله كما في بحر الكلام، انتهى والمحال بضم الميم ما لا يمكن في العقل تقدير وجوده في الخارج كما في شرح بدء الأمالي ★

كتاب الوصية

﴿فصل﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بأن المسح على الخفين واجب للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها) أقول المراد من الواجب هنا اعتقاد جوازه يعني أن المسح على الخفين جائز ، واعتقاد جوازه واجب ويأتي قريبا ★ قال:(لأن الحديث ورد هكذا فمن أنكره فإنه يخشى عليه الكفر لأنه قريب من الخبر المتواتر) أقول ثبت جوازه بالأحاديث المشهورة القريبة من المتواتر ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله من أنكر المسح على الخفين يخاف عليه من الكفر، وعلى قول أبي يوسف يكفر جاحده لأن المشهور عنده من قسم المتواتر من العلماء من قال: إنه ثبت

(المسح على الخفين)

القصر والإفطار رخصة في السفر

بالكتاب على قراءة الجر قاله الزيلعي ★ وقد أنكره الرافضة ولذلك كان القول به محكوما بأنه من عقائد الاسلام كذا في هداية ابن العماد ، وفي الخلاصة لا يصلى خلف من ينكر المسح على الخفين كذا في بعض شروح الفقه الأكبر ★ قال (والقصر والإفطار في السفر رخصة بنص الكتاب لقوله تعالى: « واذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » ★ وفي الإفطار قوله تعالى: « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) أقول قال العلامة الشارح والقصر والإفطار في السفر رخصة المراد اعتقاد حقيقة التبديل والتأخير في أحكام الشرع باعتبار مصالح العباد فضلا من الله الرحيم الودود وقوله تعالى:"واذا ضربتم في الأرض" الآية، أي إذا سافرتم فلا إثم عليكم في قصركم الصلاة ، انتهى كلامه ملخصاً .

﴿ فائدة ﴾

الرخصة: ما يبني على أعذار العباد . والعزيمة ما كان حكماً أصليا غير مبني على أعذار العباد وتمامه في البحر الرائق ★

﴿ فصل ﴾

شرح الرخصة والعزيمة

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (نقر بأن الله تعالى أمر القلم أن يكتب فقال القلم: ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة لقوله تعالى «وكل شيء فعلوه في الزُّبُر وكل صغير وكبير مستطر) أقول قال الشارح رحمه الله: روي أن الله تبارك وتعالى خلق اللوح المحفوظ وحفظه بما كتب فيه مما كان وما يكون ولا يعلم ما فيه إلا الله تعالى، وهو من درة بيضاء قوائمه يا قوتتان حمراوان وهو في عظم لا يوصف وخلق الله سبحانه وتعالى قلما من جوهر طوله خمسمائة عام مشقوق اللسان ينبع النور منه كما ينبع من أقلام أهل الدنيا المداد★ قال أبو الحسن: ثم نودي بالقلم أن اكتب فاضطرب من هول النداء حتى صار له ترجيع في التسبيح كصوت الرعد العاصف ثم جرى في اللوح بما أجراه الله تعالى فيما هو كائن وما يكون إلى يوم القيامة، فامتلأ اللوح وجف القلم وسعد من سعد وشقي من شقي، ولعل هذا معنى قوله تعالى: «وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر» ★ أخبر الله تعالى أن

خلق اللوح والقلم

أول شيء خلق القلم

جميع ما فعله الأمم كان مكتوبا عليهم قال مقاتل: كل شيء فعلوه في الزبر أي: مكتوبا عليهم في اللوح المحفوظ، وكل صغير وكبير من الخلق والأعمال مستطر مكتوب على فاعليه قبل أن يفعلوه انتهى كلام الشارح ★ وأخرج أبو الشيخ عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: "إن الله تعالى أول شيء خلق القلم وهو من نور مسيرته خمسمائة عام وجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة، فصدقوا بكل ما بلغكم عن الله من قدرته وعظمته فهو القادر القاهر؛ كذا في الهيئة السنية للسيوطي ★ وأخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "وأول ما خلق الله القلم ثم خلق العرش والكرسي ثم لوحاً محفوظا من درة بيضاء دفتاه من ياقوته حمراء قلمه نور وكتابه نور ينظر الله فيه كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة، يخلق الله في كل نظرة ويحي ويميت ويعز ويذل ويرفع أقواما ويخفض أقواما» كذا في الهيئة السنية أيضا ★

﴿ فصل ﴾

في عذاب القبر

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بأن عذاب القبر كائن لا محالة) أقول قال المصنف أبو حنيفة في

الفقه الأكبر: عذاب القبر حق للكفار كلهم ولبعض عصاة المسلمين انتهى ★ وقال في بحر الكلام: ثم المؤمن على وجهين: إن كان مطيعاً لا يكون له عذاب القبر ويكون له ضغطه. وإن كان عاصيا: يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلته ثم لا يعود العذاب إلى يوم القيامة. وإن مات يوم الجمعة أو ليلته يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود إلى يوم القيامة. ويكون الروح متصلا بالجسد وكذا إذا صار ترابا يكون روحه متصلا بجسده فيتألم الروح والتراب، انتهى ملخصاً. وقال في خزانة الروايات: إذا كان كافرا فعذابه يدوم إلى يوم القيامة ويرتفع عنه العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبي عليه الصلاة والسلام، انتهى. « فإن قيل »: كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه الروح ★ فالجواب ★ سئل النبي ﷺ أنه قيل له: كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه الروح؟ فقال عليه السلام كما يوجع سنك ولم يكن فيه الروح كما في بحر الكلام وتمامه هناك ★

﴿ فصل ﴾

سؤال منكر ونكير حق

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه:(ونقر بأن سُوال منكر ونكير حق لورود الأحاديث) أقول: سؤال منكر ونكير حق وهما ملكان إذا وضع العبد في قبره يأتيان ويقعدان العبد سويا ويسألانه: من ربك ومن نبيك وما دينك؟ فيقول المؤمن في الجواب الله ربي ومحمد نبي والاسلام ديني ★ قال بعضهم تدخل الروح في الجسد كما في الدنيا وقال بعضهم السؤال للروح دون الجسد وقال بعضهم تدخل الروح إلى الصدر وقال بعضهم: يدخل الروح بين الجسد والكفن ★ والصحيح نحن نؤمن بذلك ولا نشتغل بكيفيته كما نبه عليه في دقائق الأخبار وغيره ★ ثم الحكمة في سؤال منكر ونكير، أن الملائكة طعنت في بني آدم حيث قالوا:"أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء" الآية فرد الله عليهم قولهم وقال:"إني أعلم ما لا تعلمون» ★ فيبعث الله الملكين إلى قبر المؤمن يسألانه عن ذلك إلى آخره فيأمرهما أن يشهدا بين يدي الملائكة بما سمعا من العبد المؤمن لان أقل الشهود اثنان ثم يقول الرب جل

كيف يعود الروح في جسد الموتى

الحكمة في السؤال

وعلا: يا ملائكتي قد أخذت روحه وتركت ماله لغيره وزوجته في حجر غيره، وجاريته لغيره، وضياعه لغيره وأحباءه لغيره فيسأل في بطن الأرض فلم يجب عن أحد إلا عني فقال الله ربي ومحمد نبي والاسلام ديني ★ لتعلموا أني أعلم مالا تعلمون كذا في دقائق الأخبار ★

الجنة والنار حق وهما مخلوقتان الآن لا تفنيان

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بأن الجنة والنار حق وهما مخلوقتان الآن لاتفنيان ولا يفنى أهلهما لقوله تعالى في حق المؤمنين: "أعدت للمتقين" وفي حق الكفار "أعدت للكافرين" خلقهما للثواب والعقاب) أقول قال أهل السنة والجماعة نصرهم الله: سبعة لا تفنى، العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار بأهلهما والأرواح يدل عليه قوله تعالى: «ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله» يعني الجنة والنار بأهلهما من ملائكة العذاب والحور العين كما في بحر الكلام ملخصاً★ فإن قيل ★ يرد عليكم قوله تعالى: «كل شيء هالك الا وجهه» ★ أجيب ★ لايرد بما تقدم من الاستثناء ★ وأيضا قال القسطلاني في تفسير قوله تعالى:

سبعة أشياء لا تفنى

« كل شيء هالك إلا وجهه » ★ أي إلا ذاته فإن ماعداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم انتهى كلام القسطلاني،وقال العلامة الشارح:قلنالا نسلم أن قوله تعالى: « كل شيء هالك الا وجهه » يدل على أن ما سوى الله تعالى ينعدم فإن معناه أن كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في ذاته بالنظر إلى ذاته من حيث أنه ممكن مع قطع النظر عن وجوده لأن كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر إلى ذاته موجود أو تمامه هناك وفي شرح الجوهرة للقاني فقد استثنوا من ذلك العرش والكرسي والجنة والنار وأهلها فلا يعتريها هلاك ولا فناء ومثل هذا الجواب عن ابن عباس رضي الله عنهما ،وزاد استثناء اللوح والقلم والأرواح،وفيه أيضا أن معنى هالك قابل للهلاك من حيث إمكانه وإفتقاره ، وكذلك معنى فان فإن معناه قابل للفناء وتمامه مبسوط هناك، فهذا كله رد على المعتزلة والجهمية .

﴿ فائدة ﴾

خلق الله الجنة فوق سبع سموات لا في السموات وكيف

يقال: بأنها في السموات وهي ألف ألف مرة مثل السموات قال الله تعالى: «عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى» ★ والسدرة فوق سبع سموات وكذلك جهنم تحت الأرض السابعة قال الله تعالى: «كلا إن كتاب الفجار لفي سجين» ★ والسجين تحت الأرض السابعة فأرواح الكفار يذهب بها إلى سجين، وأرواح المؤمنين والشهداء إلى عليين كما في بحر الكلام ★

(موضع السدرة وموضع جهنم والسجين)

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (ونقر بأن الميزان حق لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) أقول: الميزان حق للكفار والمسلمين وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال وتوزن به أعمالهم خيرا كان أو شرا كذا ذكره الشارح ★ وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: تكتب الحسنات في صحيفة وتوضع في كفة والسيئات في كفة اخرى ★ وقال «محمد بن علي الترمذي»: يوزن العمل من غير رجل أي يوزن عمله دون شخصه فيرى ذلك كالنور والشمس والقمر وهذا للمسلم أما عمل الكافر كظلمة

ميزان يوم القيامة

محل الحسنات والميزان

الليل ★ ثم إن العمل وإن كان عرضا فالله سبحانه وتعالى قادر على أن يصيره بحال يمكن أن يوضع ويرى ★ وقال الشيخ الإمام المفسر: إيمان المرء لا يوزن لأنه ليس له ضد يوضع في كفةٍ أخرى لأن ضده الكفر والإنسان الواحد لا يكون فيه الإيمان والكفر، كذا في بحر الكلام لسيف الحق أبي المعين النسفي، وفي تفسير المفتي أبي السعود أفندي أن أعمال الكفار لا توزن ولا يوضع لهم ميزان قطعاً ★فإن قيل★ أين محل الحسنات وأين الميزان ★ قلنا ★ الميزان والحساب على الصراط ، فيوزن حسنات كل واحد وسيئاته فمن ثقلت موازينه يمضي إلى الجنة ومن كان من أهل الشقاوة يسقط في النار لما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال من أمتي من يسقط في النار كالمطر كذا في بحر الكلام وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ينصب الميزان يوم القيامة بين عمودين طول كل عمود منهما ما بين المشرق والمغرب وكفة الميزان كاطباق الدنيا طولها وعرضها وإحدى الكفتين عن يمين العرش وهي كفة الحسنات والأخرى عن يسار العرش وهي كفة السيئات وبين الموازين كرؤوس الجبال من أعمال الثقلين مملوءة من الحسنات والسيئات في يوم كان مقداره

خمسين ألف سنة كما في دقائق الأخبار ★

﴿ فصل ﴾

قراءة الكتاب والحساب يوم القيامة حق

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه:(ونقر بأن قراءة الكتاب يوم القيامة حق لقوله تعالى: «اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» أقول: يقال له: اقرأ كتابك الذي أملأته بالظلم في الدنيا كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً، وإذا جمع الله الخلائق في عرصات القيامة وأراد أن يحاسبهم تطاير عليهم كتبهم كتطاير الثلج وينادي من قبل الرحمن: يا فلان خذ كتابك بيمينك، ويا فلان خذ كتابك بشمالك ويا فلان خذ كتابك من وراء ظهرك فلا يقدر أحد أن يأخذ كتابه إلا كما أمر، فالأتقياء يعطون كتابهم بأيمانهم والأشقياء بشمائلهم والكفار من وراء ظهورهم كما قال الله تعالى: «وأما من أوتي كتابه بيمينه» الآية كما في دقائق الأخبار ★ وفي الخبر: إذا أراد الله تعالى محاسبة الخلائق ينادي مناد من قبل الرحمن أين النبي ﷺ، الهاشمي الحرمي فيعرض رسول الله ﷺ فيحمد الله ويثني عليه فتتعجب الجموع منه ويسأل ربه أن لا يفضح أمته فيقول

تعالى :أعرض أمتك لحسابهم ، يا محمد فيعرضون فيحاسبهم الله تعالى فمن حاسبه حسابا يسيراً لا يغضب عليه ويجعل سيآته داخل صحيفته وحسناته ظاهر صحيفته ويوضع على رأسه تاج من ذهب مكلل بالدر والجوهر ويلبس سبعين حلة ويجعل له ثلاث أسورة سوار من ذهب وسوار من فضة وسوار من لؤلؤ فيرجع إلى إخوانه المؤمنين فلا يعرفونه من جماله وكماله ، ويكون بيمينه كتاب أعمال حسناته والبراءة من النار مع الخلد في الجنة فيقول لهم:أتعرفونني أنا فلان ابن فلان قد أكرمني الله تعالى وبرأني من النار وخلدني في دار الجنان كما في دقائق الأخبار ★ وأما الكافر فيوضع على رأسه تاج من نار ، ويلبس حلة من نحاس ذائب ويقلد على عنقه حبل الكبريت ويشتعل فيه النار ويغل يده إلى عنقه ويسود وجهه وتزرق عيناه فيرجع إلى إخوانه فإذا رأوه فزعوا منه ونفروا عنه فلا يعرفونه حتى يقول أنا فلان،ثم يجرونه على وجهه إلى النار،فهؤلاء الكفار الذين يؤتون كتابهم بشمالهم فلا يأخذونها بشمالهم ولكن يأخذونها من وراء ظهورهم على ما روى عنه عليه السلام:إن الكافر إذا دعي للحساب باسمه فيقدم ملك من ملائكة العذاب فيشق

صدره حتى يخرج يده اليسرى من وراء ظهره بين كتفيه ثم يعطى كتابه بشماله، كما في دقائق الأخبار أيضاً، تمامه هناك.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "ما بين منكبي الكافر مسيرة ثلاثة أيام للراكب المسرع» رواه البخاري ومسلم وغيرهما كما في الترغيب والترهيب ★

بعث النفوس من القبور ومن أجواف الوحوش والطيور

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه (ونقر بأن الله يحي هذه النفوس بعد الموت ويبعثهم في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة للجزاء والثواب وأداء الحقوق) أقول أجمع المسلمون على أن الله يحي الأبدان بعد موتها ويبعث الموتى من القبور ومن أجواف الوحوش ومن حواصل الطيور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية بعد إعادة ما فني منها بعينه ويعيد الأرواح إليها وهذا هو النشر ثم يسوقهم إلى الموقف وهذا هو الحشر فيجزيهم إن خيرا فخير وإن شراً فشر كما في شرح بدء الأمالي ★ قال: (لقوله تعالى وان الله يبعث من في القبور) أقول قال المصنف في الفقه الأكبر والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق فإن لم تكن لهم

القصاص بين الخصوم

حسنات فطرح السيئات فيا بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق فإن لم تكن لهم حسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز وقال شارحه: قال رسول الله ﷺ: "من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه" وقال رسول الله ﷺ أتدرون من المفلس، المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار" انتهى ★ روى أنه يؤخذ يوم القيامة بالدانق ثواب سبعمائة صلاة بالجماعة كما في شرح منية المصلى والبحر الرائق وغيرهما، والدانق وزن خمس شعيرات كما قاله الاختري وقيل وزن سدس درهم والقيراط نصف دانق ★

﴿من عليه ديون مظالم﴾

﴿ فائدة ﴾

من عليه ديون ومظالم جهل أربابها ويئس من معرفتهم

فعليه التصدق بقدرها من ماله وإن استغرق جميعه وتسقط عنه المطالبة في العقبى كما في التنوير وعزاه شارحه إلى المجتبى ★ وفي عمدة الفتاوى إذا وجد لقطة وعرفها ولم يجد صاحبها وهو محتاج فباعها وأنفق على نفسه ثمنها ثم وجد مالا يجب عليه أن يتصدق بمثل ما أنفق ★ ثم الذنوب على أوجه: منها ما يكون بينه وبين ربه كالزنا وشرب الخمر والغيبة والبهتان إذا لم يبلغ صاحبها الخبر ترتفع بالتوبة أما إذا ابلغه الخبر لا ترتفع ما لم يجعله في حل ★ وأما ترك الصلاة والزكاة والصوم ★ لا يرتفع بالتوبة إلا بقضاء الفوائت كذا في بحر الكلام ملخصاً ★

﴿ فصل ﴾

قال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: (ونقر بأن لقاء الله تعالى لأهل الجنة حق بلا كيفية ولا تشبيه ولا جهة) أقول لقاء الله تعالى لأهل الجنة حق يعني أن رؤية الباري عز وجل في الآخرة لأهل الجنة حق ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة لأن الله تعالى موجود، وروية الموجود غير محال يدل

عليـه قولـه تعـالى: «وجوه يومئـذ ناضره إلى ربها ناظرة» ★ وغير ذلك من الآيات والسنن ★ .

﴿ فصل ﴾

شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق ولو لصاحب كبيرة

قـال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: (وشفاعة نبينا محمد ﷺ حق لكل من هو من أهل الجنة وإن كان صاحب كبيرة) أقول بأن شفاعة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام يوم القيامة لعصاة الأمة حق كما قال تعالى: "عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا" ★ ولقوله ﷺ: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" والمراد بالكبائر هنا ما عدا الشرك لقوله تعالى إن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ★ فـإن قيل ★ أنتم أثبتم الشفاعـة للمؤمنين والمعتزلـة يقولون مرتكـب الكـبيرة يخرج من الايمان واستدلوا بظاهر قول النبي ﷺ لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» ★ قلنـا أراد به اذا استحل ذلك لما روي عن النبي ﷺ أنه قال لأبي ذر الغفاري رضي الله عنه: "ناد في الناس من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق" كذا في بحر الكلام للعلامة سيف الحق أبي المعين النسفي وغيره ★ فإن قيل ★ ظاهر الحديث يقتضي

أن من قال لا إله إلا الله في عمره ولو مرة واحدة يموت على الايمان قطعاً ويدخل الجنة مع أن الموت على الإيمان لا يقطع به لأحد إلا لمن أخبر الصادق عنه بأنه يدخل الجنة ★قلت★ هذا الحديث وأمثاله مقيد بقيد يفهم من أحاديث أخر،والتقدير:من قال لا إله إلا الله ومات على ذلك دخل الجنة ★

أم المؤمنين عائشة بعد خديجة رضي الله عنهما أفضل نساء العالمين

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بأن عائشة بعد خديجة الكبرى رضي الله عنهما أفضل نساء العالمين وهي أم المؤمنين ومطهرة عن الزنا وبريئة مما قال الروافض فمن شهد عليها بالزنا) **أقول**: من افترى عليها واتهمها به (فهو ولد الزنا) أقول قال الشارح:بل هو كافر لأنه ينكر الآيات الدالة على براءة ساحتها رضي الله عنها وعن أبيها ومن أنكر آية من القرآن فهو كافر انتهى ملخصاً ★

أهل الجنة وأهل النار خالدون في الجنة والنار

﴿ فصل ﴾

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (ونقر بأن أهل الجنة في الجنة خالدون وأهل النار في النار خالدون لقوله

تعالى في حق المؤمنين: «أولئك أصحاب الجنة هُمْ فيها خالدون» ★ وفي حق الكافرين أولائك أصحاب النار هم فيها خالدون) أقول إن قوله وأهل الجنة في الجنة خالدون الخ إشارة إلى أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا عندنا خلافا للأشعري وتخليد المؤمنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة عنده يجوز عقلا أيضا وعندنا لا يجوز لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المحسن والمسيء ولهذا استبعد الله التسوية بينهما لقوله تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ام نجعل المتقين كالفجار ام حسب الذين اجترحوا السيئآت ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » ★ كذا ذكره الشارح وأدلتنا وأدلتهم مبسوطة في الشرح والله اعلم ★

﴿ تتمة في الترغيب والترهيب وغيره ﴾

﴿ الترغيب في ذكر الجنة ﴾

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «قلنا يا رسول الله حدثنا عن الجنة ما بناؤها قال: لبنة من ذهب ولبنة من

فضة وحصباؤها اللؤلؤ والياقوت وملاطها المسك وترابها الزعفران من يدخلها ينعم ولا ييأس ويخلد ولا يموت لا تبلى ثيابه ولا يفنى شبابه»كذا في الدر المنثور ★ الملاط بكسر الميم هو الذي يجعل بين لبنة الذهب والفضة ★ وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ:«الكوثر نهر في الجنة حافتاه من ذهب ومجراه على الدر والياقوت وتربته أطيب من المسك وماؤه أحلى من العسل وأبيض من الثلج » رواه ابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن صحيح كذا في الترغيب والترهيب ★ وعن أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:«إن أدنى أهل الجنة منزلة الذي له ثمانون ألف خادم » الحديث رواه الترمذي وتمامه في الترغيب والترهيب ★ وفي دقائق الأخبار: قال كعب: سئل رسول الله ﷺ عن أشجار الجنة، فقال: لا تيبس أغصانها ولا تسقط أوراقها ولا تفنى أرطابها ★ وفيه أيضا عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها، وفيه أيضا قال النبي ﷺ:«الجنة بيضاء تتلألأ لا ينام أهلها ولا شمس فيها ولا ليل فيها

ولا نوم فيها لأن النوم أخو الموت ★ وفيه أيضا أن أهل الجنة لا يبزقون ولا يتمخطون ولا يكون لهم شعر الإبط والعانة إلا الحاجبين وشعر الرأس والعين ثم يزدادون كل يوم جمالا وحسنا كما يزدادون في الدنيا هو ما انتهى كلام دقائق الاخبار ★ عن زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه قال: جاء رجل من أهل الكتاب إلى النبي ﷺ فقال: يا أبا القاسم تزعم أن أهل الجنة يأكلون ويشربون؟! قال: نعم والذي نفس محمد بيده إن أحدهم ليعطي قوة مائة رجل في الاكل والشرب والجماع، قال: فإن الذي يأكل ويشرب تكون له الحاجة وليس في الجنة أذى، قال: فتكون حاجة أحدهم رشحاً يفيض من جلودهم كرشح المسك فيضمر بطنه». رواه أحمد والنسائي وغيرهما كذا في الترغيب ★

﴿ الترهيب من ذكر جهنم أعاذنا الله منها ﴾

ذكر جهنم أعاذنا الله منها

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال جاء جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ إلى أن قال: فقال رسول الله ﷺ: «يا جبريل صف لي النار وانعت لي جهنم، فقال جبريل عليه

الصلاة والسلام: إن الله تعالى أمر بجهنم فأوقد عليها ألف عام حتى ابيضت، ثم أمر فأوقد عليها ألف عام حتى احمرت، ثم أمر فأوقد عليها ألف عام حتى اسودت، فهي سوداء مظلمة لا يضيء شرزها ولا يطفى لهبها والذي بعثك بالحق لو أن قدر ثقب إبرة فتحت من جهنم لمات من في الأرض كلهم »★ وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: « لو أن رجلا من أهل النار أخرج إلى الدنيا لمات أهل الدنيا من وحشه منظره ونتن ريحه »★

﴿ الترهيب ايضاً من دخول بعض عصاة المؤمنين النار ★ اللهم أجرنا منها ﴾

إذا ألقي عصاة المؤمنين في النار [1] نادوا بأجمعهم لا إله إلا الله فترجع عنهم النار فيقول مالك: يا نار خذيهم فتقول النار: كيف آخذهم وهم يقولون لا إله إلا الله، فيقول مالك: نعم بذلك أمر رب العرش العظيم فتأخذهم، منهم من

(١) هكذا في الأصل ولعله ترك أول الحديث مع سنده ويمكن أن يجعل ضميمه للحديث السابق الذي روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

تأخذه إلى قدمه، ومنهم من تأخذه إلى ركبتيه، ومنهم من تأخذه إلى سرته، ومنهم من تأخذه إلى حلقه، فإذا اقرب صوت النار إلى وجوههم يقول مالك يا نار لا تحرقي **وجوههم فطالما سجدوا للرحمن، ولا تحرقي قلوبهم فطالما عطشوا** من شدة رمضان، **فيقول ما شاء الله؛ انتهى كلام** دقائق الأخبار ★ وبعدما أنفذ الله تعالى حكمه فيهم وانتقم منهم يخرجون من النار بشفاعة محمد ﷺ فإذا رأى أهل النار أن المسلمين قد خرجوا من النار قالوا يا ليتنا كنا مسلمين وكنا نخرج من النار وهو قوله تعالى: «ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين» ★ كما في دقائق الأخبار ثم يدخلون الجنة بمحض فضل أرحم الراحمين ويخلدون في الجنة أبدا كما ذكر ★

﴿ فوائد في عجايب قدرة الله تعالى جل جلاله ﴾

﴿فائدة ﴾

يروى في الأخبار المأثورة المشهورة أن الله تعالى لما أراد أن يخلق السموات والأرض خلق جوهرة مثل السموات السبع والأرضين السبع ثم نظر إليها نظرة هيبة فصارت

ماء، ثم نظر إلى الماء فغلى وعلاه زبد ودخان، فخلق من الزبد الأرض ومن الدخان السمآء، كذا في قصص الأنبياء ★

﴿ فائدة ﴾

قال الربيع بن أنس: سماء الدنيا موج مكفوف والثانية من صخرة والثالثة من حديد والرابعة من نحاس والخامسة من فضة والسادسة من ذهب والسابعة من ياقوتة كذا في قصص الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ★

﴿ فائدة ﴾

خلق الله في الأرض الثالثة خلقا وجوههم مثل وجوه بني آدم وأفواههم كأفواه الكلاب وأيديهم كأيدي الإنس وأرجلهم كأرجل البقر وآذانهم كآذان المعز وأشعارهم كأصواف الضان لا يعصون الله تعالى طرفة عين ليس لهم ثياب، ليلنا نهارهم ونهارنا لياهم، كذا في قصص الأنبياء ★

﴿ فائدة ﴾

يروى أن الملائكة قالت يارب لو أن السموات والأرض

حين أمرتها عصياك ما كنت صانعا بها؟ قال: كنت آمر دابة من دوابي فتبلعها قالوا: يارب وأين تلك الدابة؟ قال: في مرج من مروجي، قالوا: يارب وأين ذلك المرج؟ قال: في علم من علومي، كذا في قصص الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين للثعالبي والحمد لله رب العالمين ★

تم الكتاب بحسن توفيق الله وتأييده ★ فارحمنا برحمتك يا أرحم الراحمين ★

﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت ﴾

هذا الكتاب الأغر الجامع للفوائد التي لا تحصر أعنى

كتاب

﴿ شرح الفقه الأكبر ﴾

صنفه العلامة النبيل★ ★والفهامة الجليل★الذي فاق الفضلاء
من أبناء زمانه، واشتاق العلماء إلى استماع بيانه★ محيي الشريعة النبوية. والملة الحنيفية★ علم الهدى★الشيخ أبو المنتهى احمد بن محمد
المغنيساوي الحنفي برد الله
مضجعه وروح الله
روحه في أعلى
عليين

طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بحيدر آباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن في شهر ذي الحجة الحرام سنة (١٣٢١) هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح الفقه الأكبر

الحمد لله الذي هدانا الى طريق أهل السنة والجماعة بفضله العظيم ★ والصلاة والسلام على رسوله وحبيبه محمد الذي كان على خلق عظيم ★ وعلى آله وأصحابه الداعين إلى صراط مستقيم ★ أما بعد ★ فيقول العبد الضعيف المذنب أبو المنتهى عصمه الله الكبير الكريم ★ عن الخطايا

﴿الفقه الأكبر للإمام الأعظم رضي الله تعالى عنه﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أصل التوحيد وما يصح الإعتقاد عليه يجب أن يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى

والمعاصي ومن الاعتقاد الفاسد العقيم ★ إن كتاب (الفقه الأكبر) الذي صنفه الإمام الأعظم كتاب صحيح مقبول ★ قال الشيخ الإمام فخر الإسلام علي البزدوي في أصول الفقه: العلم: نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الفقه والشرائع والأحكام والأصل في النوع الأول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق أهل السنة والجماعة ★ الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه السلف الصالحون ★ وهو الذي عليه أدركنا مشائخنا وكان على ذلك سلفنا أعنى أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمداً وعامة عامة أصحابهم رحمهم الله تعالى. وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك (الفقه الاكبر) وذكر فيه إثبات الصفات وإثبات تقدير الخير والشر من الله عز وجل وأن ذلك كله بمشيئته الله تعالى؛ إلى هنا كلامه، فاردت أن أجمع كلمات من الكتاب والسنة ومن الكتب المعتبرة حتى تكون شرحا لهذا

والحساب والميزان والجنة والنار وذلك كله حق ★ والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أنه لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد

الكتاب الشريف اللطيف ★ قال الإمام الأعظم ابو حنيفة رحمه الله: (أصل التوحيد) أي هذا الكتاب في بيان حقيقة التوحيد وهو في اللغة الحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد، وفي الإصطلاح: التوحيد هو تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان. ومعنى كون الله تعالى واحداً نفي الإنقسام في ذاته تعالى ونفي الشبيه والشريك في ذاته وصفاته والاعتقاد في قوله وما يصح الاعتقاد عليه) يعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك وعند البعض يعم الظن أيضاً أي كما يعم الاعتقاد المشهور فإن إيمان أكثر العوام كذلك (يجب أن يقول) بياء الغيبة أي يفترض على المعتقد أن يقول (آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى) قال أن يقول ولم يقل أن يؤمن بالله ليدل على أن

لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية ★ أما الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام

الاقرار ركن في الإيمـان لأن أصل الإيمان الإقرار والتصديق بالأشياء الستة المذكورة لقوله عليه السلام: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقـدر خيره وشره ★ والملائكـة عنـد أكـثر المسلمين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة منقسمة إلى قسمين قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزيـــه وهم العليون والملائكة المقربون، وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى القلم الإلهى فمنهم سماوية ومنهم أرضية. والايمان بالكتب هو التصديـق الجـازم بوجودهـا وبأنها كلام الله تعالى وجميع الكتب المنزلة على الرسل مائة وأربعة كتب أنزل على آدم عليه السلام منها عشر صحائف وعلى شيث عليه السلام خمسون صحيفة وعلى إدريس عليه السلام منها ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عليه السلام عشر صحائف

والسمع والبصر والإرادة وأما الفعلية فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه لم يحدث له صفة ولا إسم.

والتوراة على موسى عليه السلام والزبور على داود عليه السلام والإنجيل على عيسى عليه السلام والفرقان على نبينا محمد ﷺ ★ والرسول من له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي[1] وعند بعض العلماء هو مرادف للنبي والإيمان لازم بكل نبي سواء أنزل عليه كتاب أو لم ينزل ★ والبعث : هو أن يبعث الله الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها ★ والقدر مصدر بمعنى المقدور والمقدور بمعنى المقدر ★ خيره ★ مجرور بدل من القدر ، بدل البعض من الكل ★ وشره ★ معطوف عليه ، روى أن أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما ناظرا في مسألة القدر فكان أبو بكر يقول:

لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الأزل وقادراً بقدرته ، والقدرة صفة في الأزل، ومتكلما بكلامه والكلام صفة في الازل . وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الأزل ، وفاعلا

---

(١) هكذا في الأصل ولعله سقط تعريف . النبي كما يدل عليه السياق

الحسنات من الله تعالى والسيئات من أنفسنا ، وكان عمر يضيف الكل إلى الله عز وجل فذكرا ذلك لرسول الله ﷺ فقال عليه السلام: إن أول من تكلم بالقدر من جميع الخلق كلهم جبريل وميكائيل فكان جبريل يقول مثل مقالتك يا عمر وكان ميكائيل يقول مثل مقالتك يا أبا بكر فتحاكما إلى إسرافيل فقضى بينهما أن القدر كله خيره وشره من الله تعالى ثم قال ﷺ وهذا قضائي بينكما ثم قال: يا أبا بكر لو أراد الله تعالى أن لا يعصي أحد لما خلق إبليس عليه اللعنة (والحساب والميزان والجنة والنار كله حق) الميزان ★ عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كيفيته ،والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أنه لا شريك له ، قد يقال واحد ويراد به نصف الاثنين وهو ما يفتتح به العدد. وهذا معنى الواحد من طريق العدد وقد يقال واحد ويراد به أنه لا شريك له ولا

بفعله والفعل صفة في الأزل ، والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الأزل ، والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال إنها مخلوقة

لا نظير لـه ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته أو جميع ذلك فالله تعالى واحد على معنى أن لا شريك له ولا نظير له ولا مثل له في ذاته وصفاته (لم يلد) أي لا ولد له (ولم يولد) من الأب والأم هذا رد لقول النصارى واليهود في ولدية المسيح وعزير ، وقول الفلاسفة في تولد عقل عن واجب الوجود فإن قولهم في ذلك باطل لأن الله تعالى هو الصمد يعني السيد الغني عن كل شيء الذي يفتقر إليه كل شيء سواه (ولم يكن له كفوا أحد) أي ولم يكن شيء من الموجودات يماثله وهو ليس بجسم فيقدر ويتصور وينقسم ولا بجوهر فتحله الأعراض ولا يعرض فيحل في الجواهر (لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه) أي لا يشبه الله تعالى شيئا من المخلوقات والمخلوقات كلها له (ولا يشبهه شيء من خلقه) أي ولا يشبهه تعالى شيء من مخلوقاته لا في الوجود لأنه لا واجب لذاته إلا الله ، وما سواه ممكن ولا في العلم ولا في القدرة ولا في سائر

أو محدثة أو وقف أو شك فيهما فهو كافر بالله تعالى والقرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء .

الصفات مشابه له وهو ظاهر ★ اعلم أن الله تعالى واحد لا شريك له قديم لا أول له دائم لا آخر له (لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية). أي لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته **والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل**: أن كل صفة يوصف الله تعالى بضدها فهي من صفات الفعل كالخالق، وإن كان لا يوصف بضدها فهي من صفات الذات كالحياة والعزة والعلم ★ وفي الفتاوى الظهيرية، إن حلف على صفات الله تعالى ينظر إلى تلك الصفة إن كانت من صفات الذات يكون يمينا لأن الله تعالى لا يوصف بضدها، ولو قال بغضب الله تعالى وسخط الله تعالى لا يكون يمينا لأن الله تعالى يوصف بضدها وهو الرحمة (أما) صفاته (الذاتية فالحيوة)، فإن الله تعالى حي بحياته التي هي صفة أزلية (والقدرة) فإنه تعالى قادر على كل شيء بقدرته التي هي صفة أزلية (والعلم) فإنه تعالى عالم

وعلى النبي عليه الصلوة والسلام منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق★وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى

بجميع الموجودات ويعلم الجهر وما يخفى بعلمه الذي هو صفة أزلية (والكلام) فإنه تعالى متكلم بكلامه الذي هو صفة أزلية وكلام الله تعالى لا يشبه كلام الخلق لأنهم يتكلمون بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف (والسمع) فإنه تعالى سميع بالأصوات والكلمات بسمعه القديم الذي هو له صفة أزلية (والبصر) فانه تعالى بصير بالأشكال والألوان ببصره القديم الذي هو له صفة في الأزل (والإرادة) فإنه تعالى مريد بإرادته القديمة ما كان وما يكون فلا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء صغير أو كبير قليل أو كثير خير أو شر نفع أو ضر فوز أو خسران زيادة أو نقصان إلا بإرادته ومشيئته فما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن والله تعالى فعّال لما يريد لاراد لإرادته ومشيئته ولا معقب لحكمه. ومن صفاته الذاتية الأحدية والصمدية والعظمة والكبرياء وغيرها (وأما) صفاته الفعلية

وغيره من الأنبياء عليهم السلام وعز فرعون وابليس فإن ذلك كله كلام الله تعالى إخبارا عنهم وكلام الله تعالى غير مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام

فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل) كالإحياء والإماتة والإنبات والإنماء والتصوير وغيرها ،والتخليق والإنشاء والصنع بمعنى واحد وهو إحداث الشيء بعد أن لم يكن سواء كان على مثال سابق أَوْلا ،والإبداع إحداث الشيء بعد أَن لم يكن على مثال سابق، والترزيق إحداث رزق الشيء وتمكينه من الانتفاع به (لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه) يعني أن الله تعالى مع صفاته وأسمائه كلها أزلي لا بداية له وأبدى لا نهاية له (لم يحدث له صفة ولا إسم) لأنه لو حدث له تعالى صفة من صفاته أو زالت عنه لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهو محال فثبت أنه لم يحدث له صفة ولا إسم لأن من كان له علم في الأزل كان عالما في الأزل (لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الأزل) أي في القدم وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الأزل ومتكلما بكلامه والكلام

الله تعالى فهو قديم لا كلامهم وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما في قوله تعالى: وكلم الله موسى تكليما. وقد كان الله تعالى متكلما ولم يكن كلم موسى عليه السلام وقد

صفة في الأزل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الأزل (وفاعلاً بفعله والفعل صفة في الأزل) الفعل بالفتح مصدر وبالكسر إسم وهنا بالفتح بمعنى التكوين والتخليق والإيجاد، وقول الإمام الأعظم لم يزل عالما بعلمه الخ يرد قول المعتزلة فإنهم قالوا صفات الله عين ذاته وهو عالم قادر بمجرد الذات لا بالعلم والقدرة ويكفي لنا دليلا قول الإمام الأعظم وسائر أئمة الهدى والدين من أهل السنة والجماعة ونقول كما قال هؤلاء الأئمة رحمهم الله: صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غير ذاته ولا يجب علينا الاستقصاء في مثل هذه المسألة (والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الأزل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق) يعني أن الله تعالى إذا فعل شيئا يفعله بفعله الذي هو له صفة أزلية لا بفعل حادث لأن الحادث هو أثر فعله لا فعله بخلاف المفعول فإنه محل لوقوع أثر الفعل وهو مخلوق بالإتفاق بلا

كان الله تعالى خالقا في اللأزل ولم يخلق الخلق. فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا

خلاف (وصفاته) مبتدأ (في الأزل) خبره أي صفاته الذاتية والفعلية ثابتة في الأزل (غير محدثة) خبر بعد خبر (ولا مخلوقة) عطف تفسير (ومن قال إنها) أي صفاته ذاتية كانت أو فعلية (مخلوقة أو محدثة أو وقف) وهو ان لا يحكم بوجود الصفات ولا بعدمها إما لعناد أو لجهل (أو شك فيهما) أي في وجود صفاته أو أزليتها ،والشك في اللغة خلاف اليقين، واليقين العلم وزوال الشك، وإنما قال الإمام الأعظم (فهو كافر بالله تعالى) لان الإيمان هو التصديق بمعنى إذعان القلب وقبوله لوجود الباري تعالى ووحدانيته وسائر صفاته فإن صفاته تعالى من جملة المؤمن به فمن لم يؤمن بها يكون جاهلا بالله تعالى وصفاته وكافرا به وأنبيائه (والقرآن كلام الله تعالى) وهو في اللغة مصدر بمعنى الجمع والضم يقال قرأت الشيء قرآنا أي جمعته جمعا وبمعنى القراءة يقال قرأت الكتاب قراءة وقرآنا فالقرآن ما يجمع

ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا ويسمع لا كسمعنا ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة وحروف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهو شيء لا

السور ويضمها ولهذا سمى قرآناً فيكون بمعنى اسم الفاعل ويجوز أن يكون القرآن بمعنى المقروء ولأنه يقرأ ويتلى فيكون المصدر بمعنى اسم المفعول والمراد به ههنا كلام الله تعالى الذي هو صفته لا المنظوم العربي وقيل هو النظم والمعنى جميعا (في المصاحف مكتوب) جمع مصحف بضم الميم يعني أن كلام الله تعالى الذي صفته تعالى مكتوب في المصاحف بواسطة الحروف (وفي القلوب محفوظ) أي بالألفاظ المخيلة (وعلى الألسن مقروء) أي بالحروف الملفوظة المسموعة (وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل) أي بالحروف الملفوظة المسموعة بواسطة الملك (ولفظنا) أي تلفظنا (بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا له مخلوقة) لأن ذلك كله من أفعالنا، وأفعالنا كلها مخلوقة بتخليق الله تعالى (والقرآن) أي كلام الله تعالى (غير مخلوق) والحروف والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لأنها أفعال العباد

كالأشياء ومعنى الشيء الثابت بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد له ولا ندله ولا مثل له وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله

وكلام الله تعالى (غير مخلوق) لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد إليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الأشياء ، فمن قال بأن كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم ، ومن قال: القرآن مخلوق وأراد به الكلام اللفظي القائم بذات الله كما هو مذهب الكرامية يكون كافرا لأنه نفى الصفة الأزلية وجعل الباري تعالى محلا للحوادث ، ومحل الحوادث حادث، ومن قال: القرآن مخلوق وأراد به نفي الكلام الأزلى يكون كافرا ، ومن قال: القرآن مخلوق وأراد به الكلام اللفظي الغير القائم بذات الله تعالى ولم يرد به نفى الكلام الأزلى لا يكون كافرا ، لكن هذا الاطلاق خطأ لأنه يوهم الكفر ، وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام وعن فرعون وعن إبليس فإن ذلك كله كلام الله تعالى اخباراً عنهم وكلام الله تعالى

تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والإعتزال ولكن يده

غير مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم لا كلامهم) يعنى أن ما ذكره الله تعالى في القرآن إخبارا عن موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وفرعون وإبليس فإنما قال ذلك بكلامه القديم الذي كتب الكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ قبل خلق السموات والأرض لا بكلام حادث وعلم حادث حاصل بعد سمعه منهم، والإخبار نقل المعنى لا باللفظ لأن كلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق وكلام الله تعالى غير مخلوق ★ ويؤيده أن قدر ثلاث آيات من القرآن بالغ حد الإعجاز وليس ذلك من البشر، ومن المعلوم أن ما نقل عن المخلوقين في القرآن يزيد على قدر ثلاث آيات فيكون القرآن كلام الله تعالى لا كلامهم، فإذاً لا فرق بين القصص المذكورة في القرآن وبين آية الكرسي وسورة الإخلاص في كون كل واحدة منهما كلام الله تعالى

صفته بلا كيف★وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف خلق الله تعالى الأشياء من لا شيء وكان الله تعالى عالما في الازل بالأشياء قبل كونها وهو الذي قدر

(وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى) يعنى سمع موسى عليه السلام من الله تعالى بلا واسطة كلامه القديم القائم بذاته تعالى (كما) جاء (في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما) والله تعالى قادر أن يكلم المخلوق من الجهات أو الجهة الواحدة بلا آلة ويسمعه بالآلة كالحرف والصوت لاحتياجه اليها في فهمه كلامه الأزلي فإنه على ذلك قدير لأنه على كل شيء قدير ★ قيل كان موسى عليه السلام إذا كلمه الله تعالى سمع كلامه من باطن الغمام الذي كان كالعمود وقد يغشاه الغمام (وقد كان الله تعالى متكلما ولم يكن كلم موسى عليه السلام) بأن قال لموسى في الأزل بلا صوت ولا حرف يا موسى إنى أنا ربك فاخلع نعليك فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك. والله تعالى علم في الازل أنه ينزل القرآن على محمد ويخبره بقصص الأنبياء وغيرهم ويأمرهم

الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء الا بمشيته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم والقضاء والقدر والمشيئة

وينهاهم،ولما بين الإمام الأعظم الأمر في صفة الكلام من انه لا يتوقف على حصول المخاطب اراد أن يبين الامر في سائر الصفات كذلك دفعا لتوهم اختصاص هذا الحكم بصفة الكلام فقال (وقد كان الله خالقا في الأزل ولم يخلق الخلق) واكتفى بالصفة الفعلية ولم يذكر غيرها من الصفات الذاتية لأن توقف الصفة الفعلية على وجود المتعلق أظهر من الصفة الذاتية فيعلم حال الصفة الذاتية بالطريق الأولى واختار من الصفات الفعلية التخليق لأنه أعم لوجوده في ضمن كل صفة ولما دفع الوهم عاد إلى تحقيق ما هو بصدده فقال (فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الأزل) لأن كلامه أزلي أبدي لا يتغير ولا يتبدل ولما لم تشبه صفاته تعالى صفات الخلق كما لا تشبه ذاته تعالى ذوات الخلق قال الإمام الأعظم (وصفاته كلها) ذاتية كانت أو فعلية (بخلاف صفات المخلوقين) وذلك لأنه تعالى (يعلم لا

صفاته في الأزل بلا كيف يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا ويعلم أنه كيف يكون

كعلمنا) لأن علمنا حادث لا يخلو عن معارضة الوهم وعلمه تعالى قديم جل أن يكون ضروريا أو كسبيا أو تصورا أو تصديقا (ويقدر لا كقدرتنا) لأن قدرته تعالى قديمة ومؤثرة بالإيجاد وقدرتنا حادثة غير مؤثرة ونحن لا نقدر إلا على بعض الأشياء بالآلآت والأسباب والأنصار والله تعالى قادر بقدرته القديمة على جميع الأشياء لا بآلة ولا بمشاركة غيره (ويرى لا كرؤيتنا) لأنا نرى الأشكال والألوان بالآلات والشروط والله تعالى يرى الأشكال والألوان ببصره الذي هو صفته في الأزل لا بآلة ولا بشروط من زمان ومكان وجهة ومقابلة (ويتكلم لا ككلامنا) لأنا نتكلم بالآلات والشروط والله تعالى يسمع الأصوات والكلمات كلها بسمعه القديم لا بآلة من أذن وصماخ ولا بشرط من زمان ومكان وجهة وقرب وبعد (ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة) لأن

فناؤه ويعلم الله القائم في حال قيامه قائما وإذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ولكن التغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين خلق الله

المؤلف من المخلوق مخلوق (وكلام الله تعالى غير مخلوق) لأن كلامه تعالى قديم قائم بذات الله تعالى لا يقبل الإنفصال والإفتراق إلى القلوب والآذان (وهو شيء) لقوله تعالى ★ «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله» (لا كالأشياء) لقوله «تعالى ليس كمثله شيء» (ومعنى الشيء الثابت) ومعنى الثابت الموجود وفي أكثر النسخ اثباته أي (إثبات) ذلك الشيء أي أن تثبته (بلا جسم) هذا بيان لقوله لا كالاشياء لان كل جسم منقسم وكل منقسم مركب وكل مركب محدث، وكل محدث محتاج الى المحدث، فكل جسم ممكن يحتاج الى واجب الوجود (ولا جوهر) لان الجوهر يكون محلا للاعراض والحوادث والله تعالى منزه عن ذلك (ولا عرض) لان العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به فيكون ممكنا (ولا حد له) لان الحد تعريف الماهية بذكر اجزائها وواجب الوجود فرد لا جزء له فيمتنع ان

تعالى الخلق سليما من الكفر والايمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم فكفر من كفر وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق

يكون له حد والحد قد يكون بمعنى النهاية ولا نهاية لله تعالى (ولا ضد له) أي لا نظير له ولا كفؤله (ولا ندله) الند بالكسر المثل والنظير (ولا مثل له) اي لا شريك له في النوع لانه لا نوع له كما لا جنس له والمماثلة الاشتراك في النوع ★ فإذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية والنوعية (وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن) بقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ★ وبقوله تعالى (ويبقى وجه ربك) وبقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام)تعلم ما في نفسى ولا اعلم ما في نفسك (وفي بعض النسخ (فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف) أي اصلها معلوم ووصفها مجهول لنا فلا يبطل الأصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف وروي عن احمد بن حنبل رحمه الله تعالى ان الكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة (ولا يقال أن يده

الله تعالى إياه ونصرته له.

اخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء فخاطبهم وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر فأقروا له بالربوبية فكان ذلك

قدرته أو نعمته لان فيه) اي في هذا القول) (ابطال الصفة) التي دل على ثبوتها القرآن (وهو) أي إبطال الصفة قول أهل القدر والإعتزال) عطف الخاص على العام لأن أهل القدر هم المعتزلة والإمامية من الشيعة فكل المعتزلة قدرية ،وليست كل قدرية معتزلة ، قال رسول الله ﷺ **لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة الذين يقولون: لا قدر ، من مات منهم فلا تشهدوا جنازته ، ومن مرض منهم فلا تعودوه وهم شيعة الدجال وحق على الله أن يلحقهم بالدجال** صدق رسول الله ★ وقال عليه الصلاة والسلام الإيمان بالقدر يذهب الهم والحزن صدق حبيب الله (ولكن يده صفته بلا كيف) وكذا وجهه ونفسه قال الشيخ الإمام فخر الإسلام علي البزدوي في أصول الفقه وكذلك إثبات اليد والوجه عندنا معلوم بأصله متشابه بوصفه ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف وإنما ضلت المعتزلة من

منهم إيمانا فهم يولدون على تلك الفطرة ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولا خلقهم

هذا الوجه فإنهم ردوا الأصول لجهلهم .بالصفات (وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف) أي بلا بيان الكيفية فإن كيفيتهما مجهولة لأن غضبه ورضاه لا يشبه بغضنا ورضانا ، فإن الغضب منا غليان دم القلب والرضى امتلاء الاختيار حتى يفضي إلى الظاهر فهما من الكيفيات النفسانية كالفرح والسرور والعشق والتعجب ، فإن كلها تابع للمزاج المستلزم للتركيب المنافي لوجوب الذات (خلق الله تعالى الأشياء لا من شيء) يعني خلق الله تعالى الموجودات كلها لا من مادة (وكان الله تعالى عالماً في الأزل بالأشياء قبل كونها) أي قبل حدوثها (وهو الذي قدر الأشياء وقضاها) تعليل للقول السابق والواو الأول للحال فكأنه قال وكيف لا يكون عالما في الأزل بالأشياء قبل وقوعها والحال أنه تعالى هو الذي قدر الأشياء وقضاها ، وتقدير الأشياء وقضاؤها لا يكون إلا قبل وقوعها والقضاء

مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم أشخاصا والإيمان والكفر فعل العباد ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافر فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال إيمانه وأحبه من غير

والتقدير لا يكون إلا مع العلم فقيل في معنى قدرنا كتبنا
★ قال الزجاج معنى قدرنا دبرنا وأصل القضاء إتمام
الشيء قولا كقوله تعالى: « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه »
★أو فعلا كقوله تعالى: « فقضاهن سبع سموات » ★ كذا في
تفسير القاضي (ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء) من
الجواهر والأعراض (الا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره
وكتبه في اللوح المحفوظ) قال رسول الله ﷺ: « أول ما خلق
الله القلم فقال له اكتب فقال القلم ماذا أكتب يا رب فقال
الله تعالى اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة »(ولكن كتبه
بالوصف لا بالحكم) يعني كتب في اللوح المحفوظ كل شيء
بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر
والكبر والقلة والكثرة والخفة والثقل والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والطاعة والمعصية والإرادة والقدرة
والكسب وغير ذلك من الأوصاف والأحوال والأخلاق ولم

أن يتغير علمه وصفته وجميع أفعال العباد من الحركة
والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها
بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره★والطاعات كلها كانت

يكتب فيه شيء بمجرد الحكم بوقوعه بلا وصف ولاسبب،
مثلا لم يكتب فيه ليكن زيد مؤمنا وليكن عمرو كافرا ،ولو
كتب كذلك لكان زيد مجبورا على الإيمان وعمرو مجبورا
على الكفر لأن ما حكم الله تعالى بوقوعه فهو يقع البتة والله
تعالى يحكم لا معقب لحكمه ،ولكن كتب فيه أن زيدا يكون
مؤمنا باختياره وقدرته ويريد الايمان، ولا يريد الكفر
وكتب فيه: إن عمرا يكون كافرا باختياره وقدرته، ويريد
الكفر ولا يريد الايمان، فالمراد من قول الإمام الأعظم
ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم هو: نفي الجبر في أفعال العباد
وإبطال مذهب الجبرية (والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في
الأزل بلا كيف) أي بلا بيان كيفية يعنى أن أصل هذه
الصفات ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة إلا أنها من
المتشابهات وما يعلم تأويلها إلا الله فأوصافها مجهولة لا
طريق للعقل أن يدركها بالاجتهاد وكذلك كل صفة لله

واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته وبرضاه وعلمه ومشيئته
وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره
ومشيئته لا بمحبته ولا برضاه ولا بأمره.

تعالى إذ لا يشبه صفاته صفات الخلق كما لا يشبه ذاته ذوات الخلق (يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوماً) ويعلم أنه كيف يكون فناؤه ويعلم الله القائم في حال قيامه قائما وإذا قعد فقد علمه قاعداً في حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم (ولكن التغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين) يعني أن الله تعالى يعلم الأشياء بعلمه القديم الأزلي لم يزل موصوفاً به في أزل الآزال لا بعلم متجدد ولا يتغير علمه بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها، وعلمه تعالى واحد والمعلومات متعددة (خلق الله تعالى الخلق سليما) أي خاليا (من الكفر والإيمان) اللذين يكسبهما في الدنيا (ثم خاطبهم) عند البلوغ مع العقل (وأمرهم) بالإيمان والطاعة (ونهاهم) عن الكفر والعصيان (فكفر من كفر بفعله) الاختياري (وانكاره وجحوده الحق) والجحود بسبب خذلان الله تعالى من كفر، في مختار الصحاح: خذله

والانبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح وقد كانت منهم زلات وخطايا ومحمد عليه الصلاة السلام حبيبه وعبده ورسوله ونبيه

خُذلاناً بالضم وخِذلاناً بكسر الخاء ترك عونه ونصرته (وآمن من آمن بفعله) الاختياري (وإقراره) باللسان (وتصديقه) بالجنان (بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له) التوفيق عبارة عن التأليف والتوفيق بين إرادة العبد وبين قضاء الله تعالى وقدره، وهذا يشمل الخير والشر وما هو سعادة وما هو شقاوة، ولكن جرت العادة بتخصيص اسم التوفيق بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى وقدره كما أن الإلحاد عبارة عن الميل فخصص بمن يميل إلى الباطل كذا في إحياء العلوم (أخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء فخاطبهم وأمرهم) بالإيمان ونهاهم عن الكفر فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيمانا فهم يولدون على تلك الفطرة) أي الإيمان وإنما سماه الفطرة لأنهم فطروا عليه، والفطرة الخلقة، اتفقت عامة المفسرين وجمهور الصحابة والتابعين على إخراج ذرية آدم من ظهره وأخذ الميثاق

وصفيه ونقيه.

ولم يعبد الصنم ولم يشرك بالله تعالى طرفة عين قط ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط★أفضل الناس بعد النبيين

عليهم في عصره ومنهم من يقول عرض ذلك على الأرواح دون الأبدان ★ فإن قيل ★ ما وجه إلزام الحجة بقوله تعالى: «ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» ونحن لا نذكر هذا الميثاق وإن تذكرنا ★ قلنا ★ أنسانا الله ذلك الإبتداء لأن الآخرة دار غيب، وعلينا الإيمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك الميثاق لزوال الإبتداء، وما ينسى لا تزول به الحجة ولا يثبت به العذر قال الله تعالى في أعمالنا: «أحصاه الله ونسوه» وجدد الله هذا العهد، ذكرنا هذا المنسي بإرسال الرسل وإنزال الكتب فلم يثبت العذر كذا في التفسير الشهير (ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير) أي بدل وغير إيمانه الفطري بالكفر الذي اكتسبه باختياره بعد البلوغ (ومن آمن وصدق) بعد خروجه إلى دار التكليف وصيرورته عاقلا (فقد ثبت عليه) أي على إيمانه الفطري الذي حصل له يوم

عليهم الصلاة والسلام أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب الفاروق ثم عثمان بن عفان ذو النورين ثم علي بن أبي طالب المرتضى رضوان الله تعالى عليهم أجمعين عابدين ثابتين على

الميثاق (وداوم) على ذلك الايمان ★ فإن قيل ★ هذا يناقض قوله أولا خلق الله الخلق سليما من الكفر والإيمان ★ قلنا ★ معناه خلق الله الخلق سليماً من الإيمان الكسبي متصفاً بالإيمان الفطري قال النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» ★ وهذا دليل على أن أطفال المسلمين وأطفال الكافرين مؤمنون بالإيمان الفطري (ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان) يعني أن الله تعالى لا يخلق الكفر ولا الإيمان في قلب العبد بطريق الجبر والإكراه بل يخلقهما بإختيار العبد ورضاه ومحبته، ألا ترى أن الايمان محبوب للمؤمن والكفر مكروه ومبغوض ومنفور له محبوب للكافر (ولا خلقهم مؤمنا) أي لا يخلق الله تعالى الخلق مؤمنا بالإيمان الكسبي (ولا كافرا) بالكفر الكسبي (ولكن خلقهم أشخاصا والإيمان والكفر فعل العباد) يعني أن الكفر والإيمان والطاعة

الحق ومع الحق نتولاهم جميعا ولا نذكر أحدا من أصحاب رسول الله إلا بخير ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها ولا نزيل عنه إسم الإيمان

والعصيان من أفعال العباد (ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافر فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال إيمانه وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته) لأن كل متغير حادث وكل حادث محتاج إلى محدث عالم قادر حي مختار فلو كان علمه تعالى متغيّراً لكان حادثا ولزمه أن يكون الله تعـالى محلا للحوادث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها) الكسب في اللغة طلب الرزق وأصله الجمع وفي الإصطلاح تعلق إرادة العبد وقدرته بفعله ،فحركته باعتبار نسبتها إلى قدرته وإرادته تسمى مكسوبا .وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى وإرادته تسمى مخلوقا ،وكذا سكونه فحركته وسكونه خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرة العبد وإرادته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له وإلى هذا أشير في شرح المقاصد

ونسميه مؤمنا حقيقة.

ويجوز ان يكون مؤمنا فاسقا غير كافر. والمسح على الخفين سنة والتراويح في ليالي شهر رمضان سنة والصلاة خلف كل

(وهي) أي أفعال العباد من الإيمان والكفر والطاعة والمعصية (كلها بمشيئته) أي بمشيئة الله تعالى (وعلمه وقضائه وقدره) قال النبي ﷺ: «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس»

★ إعلم أن مذهب المعتزلة أن الله تعالى يريد الإيمان والطاعة من العبد والعبد يريد الكفر والمعصية لنفسه، فيقع مراد العبد ولا يقع مراد الله تعالى فيكون إرادة العبد غالبة وإرادة الله تعالى مغلوبة، وأما عندنا فكل ما أراد الله تعالى فهو واقع فهو تعالى يريد الكفر من الكافر ويريد الإيمان من المؤمن، وعلى هذا تكون إرادة الله غالبة وإرادة العبد مغلوبة (والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى) أي العبادات التي كانت واجبة على العباد وهي كلها بأمر الله تعالى (وبمحبته وبرضاه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضاه ولا بأمره) قال الله تعالى: «والله لا يحب

بر وفاجر من المؤمنين جائزة ولا نقول ان المؤمن لا تضره الذنوب ولا نقول انه لا يدخل النار ولا نقول إنه يخلد فيها وإن كان فاسقا بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنا ولا نقول إن

الفساد » وقال الله تعالى: « ولا يرضى لعباده الكفر » وقال الله تعالى: « قل إن الله لا يأمر بالفحشاء » أي القبيح من الكفر والمعاصي ★ وقال المصنف رحمه الله في كتاب الوصية: فقد بان أن الأعمال ثلاثة: فريضة وفضيلة ومعصية ★ فالفريضة، بأمر الله تعالى ومشيئته ومحبته ورضاه وقضائه وقدره وتخليقه وحكمه وعلمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ ★ والفضيلة : ليست بأمر الله ولكن بمشيئته وبمحبته ورضاه وقدره وحكمه وعلمه وتوفيقه وتخليقه وكتابته في اللوح المحفوظ ★ والمعصية ليست بأمر الله ولكن بمشيئته، لا بمحبته وبقضاه، لا برضاه وتقديره وتخليقه، لا بتوفيقه وبخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ ★ اعلم أن المعاصي نوعان كبائر وصغائر، أما الكبائر فهي تسع، قال صفوان بن عسال قال يهودي لصاحبه اذهب بنا الى هذا النبي فقال له صاحبه لا تقل نبي إنه لو

حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطلها بالكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من

سمعك لكان له أربع آعين فأتيا رسول الله ﷺ، فسألاه عن تسع آيات فقال لهما رسول الله ﷺ: لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا تمشوا ببرىء إلى ذي سلطان ليقتله، ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا، ولا تقذفوا محصنة، ولا تولوا أي لا تفروا يوم الزحف، وعليكم خاصة اليهود أن لا تعدوا في السبت ★ قال: فقبلا يديه ورجليه وقالا: نشهد انك نبي قال: فما يمنعكم أن تتبعوني؟ قالا: إن داود عليه السلام دعا ربه أن لا يزال من ذريته نبي وإنا نخاف إن اتبعناك أن تقتلنا اليهود (والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح) يعني قبل النبوة وبعدها (وقد كانت منهم زلات وخطايا) مثال الزلات أكل آدم من الشجرة ومثال الخطايا قتل موسى رجلا من قوم فرعون فإنه لم يقصد قتله أصلا بل قصد ضربه بيده

الدنيا مؤمنا فإن الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنا فإنه في مشيئة الله تعالى إن

ليدفعه عن الإسرائيلي فوقع الضرب قصداً والقتل خطأ والقتل زلةً أيضا لأن كل خطأ زلة وليس كل زلة خطأ فبينهما عموم وخصوص مطلقا ، لأن الزلة قد تكون بالخطأ وقد تكون بالنسيان وقد تكون بالسهو وقد تكون بترك الأولى والأفضل ، قال الإمام عمر النسفي في التفسير: أئمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على أفعال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لأنها نوع ذنب ويقولون فعلوا الفاضل وتركوا الأفضل فعوتبوا عليه لأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير. قيل: زلة الأنبياء والأولياء سبب القربة إلى الله تعالى قال أبو سليمان الداراني رحمه الله: ما عمل داود عملا أنفع له من الخطيئة ما زال يهرب منها إلى ربه حتى وصل إليه، فالخطيئة سبب الفرار إلى الله تعالى من نفسه ودنياه (ومحمد ﷺ حبيبه) أي حبيب الله تعالى قال رسول الله ﷺ: «نحن الآخرون ونحن السابقون يوم القيامة

شاء عذبه بالنار وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلا★

والرياء إذا وقع في عمل من الأعمال فإنه يبطل أجره وكذلك العجب ★ والآيات ثابتة للأنبياء والكرامات

وإني قائل قولا غير فخر : ابراهيم خليل الله وموسى كليم الله وآدم عليه السلام صفي الله ، وأنا حبيب الله ومعي لواء الحمد يوم القيامة ، ثم أشار الإمام الاعظم بقوله (وعبده) إلى فائدتين أعنى تشريف محمد ، وحفظ الأمة عن قول النصارى وقال أبو القاسم سليمان الأنصاري : لما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى الدرجات العالية والمراتب الرفيعة في المعارج أوحى الله تعالى اليه فقال : بم أشرفك ؟ قال : يا رب بنسبتي إلى نفسك بالعبودية ، فانزل فيه قوله سبحانه وتعالى : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا » ★ فقال عليه السلام : لا تطروني كما اطْرت النصارى عيسى بن مريم وقولوا عبدالله ورسوله » كذا في المشارق أي لا تتجاوزوا عن الحد في مدحي كما بالغ النصارى في مدح عيسى عليه السلام حتى كفروا فقالوا إنه ابن الله وقولوا في حقي : إنه عبد الله ورسوله حتى لا تكونوا أمثالهم ورسوله ونبيه لقوله تعالى « محمد رسول الله »

للأولياء حق وأما التي تكون لأعدائه مثل إبليس وفرعون والدجال فما روي في الأخبار أنه كان ويكون لهم لا نسميها آيات ولا كرامات ولكن نسميها قضاء حاجاتهم وذلك لأن

★ وقوله تعالى: «يا أيها النبي اتق الله» ★ والنبي أعم من الرسول ويدل عليه أنه عليه السلام سئل عن الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قيل: فكم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير (وصفيه) أي مصطفاه ومختاره قال رسول الله ﷺ: «إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل واصطفى قريشاً من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم كذا في المصابيح (ونقيه) أي منتقاه تعالى مثل مصطفاه لفظا لأن الله تعالى نقى وطهر قلبه ﷺ في زمن صباه عن المادة التي تمنعه من الترقي قال أنس رضي الله عنه: إن رسول الله ﷺ أتاه جبريل وهو يلعب مع الغلمان فأخذه فصرعه فشق عن قلبه فاستخرج منه علقة وقال: هذا حظ الشيطان منك ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم ثُمّ لأمه وأعاده في مكانه وجاء الغلمان يسعون إلى أمه يعني ظئره فقالوا إن محمداً قد قتل

الله تعالى يقضي حاجات أعدائه استدراجا لهم وعقوبة لهم فيغترون به ويزدادون طغيانا وكفرا.

وذلك كله جائز ممكن وكان الله تعالى خالقا قبل أن يخلق

فاستقبلوه وهو منتقع اللون وقال أنس رضي الله تعالى عنه فكنت أري أثر المخيط في صدره (ولم يعبد الصنم ولم يشرك بالله طرفة عين قط) يعني قبل النبوة وبعدها لأن الأنبياء معصومون عن الجهل بالله تعالى، قال علي رضي الله عنه: قيل للنبي عليه الصلاة والسلام هل عبدت وثنا قط؟ قال: لا قالوا: هل شربت خمراً قط؟ قال: لا ومازلت أعرف أن الذي هم عليـه كفر، وما كنت أدرى ما الكتاب ولا الإيمان (ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط) يعنى قبل النبوة وبعدها ★ لما فرغ الإمام الأعظم من ذكر الأنبياء عليهم السلام شرع في ذكر الخلفاء فقال (وأفضل الناس بعد النبيين عليهم الصلاة والسلام أبو بكر الصديق) قال النبي عليه السلام: «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر» وروي أن النبي ﷺ لما ذكر قصة المعراج كذبوه، وذهبوا إلى أبي بكر فقالوا له: إن صاحبك قد قال كذا وكذا فقال أبو بكر:

ورازقا قبل أن يرزق والله تعالى يرى في الآخرة ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية

إن كان قد قال ذلك فهوصادق، ثم جاء رسول الله ﷺ فذكر له الرسول تلك التفاصيل فكلما ذكر شيئا قال أبو بكر صدقت فلما تم الكلام فقال أبو بكر: أشهد أنك رسول الله حقاً، قال الرسول ﷺ: وأشهد انك صديق حقا، كذا في التفسير الكبير (ثم عمر بن الخطاب الفاروق) قال رسول الله ﷺ: «مـــا من نـــبي إلا ولـــه وزيران من

أهل السماء ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل ومكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر ★ من المصابيح ★ وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن منافقا خاصم يهودياً فدعاه اليهودي إلى النبي ﷺ، ودعاه المنافق إلى كعب بن الأشرف ثم إنهما احتكما الى رسول الله ﷺ فحكم الى اليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم إلى عمر، فقال اليهودي لعمر: قضى لي رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم إليك، فقال عمر رضي الله عنه للمنافق: أكذلك؟ فقال: نعم فقال: مكانكما حتى أخرج

ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ★ والإيمان هو الاقرار والتصديق،

إليكما فدخل وأخذ سيفه ثم خرج فضرب به عنق المنافق حتى برد أي مات وقال: هكذا أقضي لمن لم يرض بقضاء الله وقضاء رسوله، وقال جبريل عليه السلام إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفاروق ★ **هكذا** في تفسير القاضي (ثم عثمان بن عفان ذو النورين) لأنه عليه السلام زوجه بنته رقية ولما ماتت زَوَّجه النبي عليه السلام أم كلثوم قال النبي عليه السلام: لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها فلذاسمي بذي النورين ★ روي عن أنس رضي الله عنه قال: لما أمر رسول الله ﷺ ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله عليه السلام إلى مكة فبايع الناس فقال رسول الله إن عثمان في حاجة الله وحاجة رسول الله فضرب عليه السلام بإحدى يديه على الأخرى فكانت يدا رسول الله لعثمان خيرا من أيديهم لأنفسهم ★ من المصابيح (ثم علي بن أبي طالب المرتضى رضي الله تعالى عنه) قال رسول الله ﷺ لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى (عليهما السلام) إلا أنه لا

وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق

نبي بعدي » (عابدين) أي كانوا عابدين لله تعالى (ثابتين على الحق ومع الحق) أي كانوا مع الحق تعالى في عبادتهم يعني عبدوه بالصدق والإخلاص والخشوع والخضوع (نتولاهم) أي نحبهم (جميعا) أي جميع الخلفاء الأربعة لا نفرق بينهم بحب البعض وبغض البعض، والروافض أبغضوا الخلفاء الثلاثة أي جميع الخلفاء الثلاثة فرفضوا وتركوا المذهب الحق، والخوارج أبغضوا عليا فخرجوا عن الصراط المستقيم، ولا نذكر أحداً من أصحاب رسول الله إلا بخير يعني اعتقاد أهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين علي ومعاوية كان مبنيا على الإجتهاد كذا في الاحياء ★عن عمر رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: « أكرموا أصحابي فإنهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب » ★ من المصابيح؛ ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها يعني ولا نكفر مسلما بذنب كما يكفر

والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد متفاضلون في الأعمال. والإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى

الخوارج مرتكب الكبيرة، أما من استحل معصية وقد ثبتت بدليل قطعي فهو كافر بالله تعالى لأن استحلالها تكذيب بالله ورسوله (ولا نزيل عنه) أي عن المسلم الذي ارتكب كبيرة غير مستحل (اسم الإيمان ونسمية مؤمنا حقيقة) أشار الإمام به إلى أن المسلم يسمى مؤمنا حقيقة وهذا يدل على اتحاد الإسلام والإيمان أي كالظهر والبطن (ويجوز ان يكون) مرتكب الكبيرة (مؤمنا فاسقا غير كافر) الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة، قال صدر الشريعة: فالكبيرة كل ما يسمى فاحشة كاللواطة ونكاح منكوحة الأب، أَوْ ثبتت لها بنص قاطع عقوبة في الدنيا والآخرة. وقالت المعتزلة مرتكب الكبيرة فاسق لا يجوز أن يكون مؤمنا ولا كافرا واثبتوا منزلة بين المنزلتين أي بين الكفر والإيمان (والمسح على الخفين سنة) أي ثبت جوازه بالسنة المشهورة فمن أنكره فإنه يخشى عليه الكفر لأنه قريب من الخبر المتواتر (والتراويح في ليالي شهر رمضان

فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، ولكن لا يكون إيمانا بلا إسلام ولا يوجد إسلام بلا إيمان وهما كالظهر مع

سنة) هذا رد على الروافض فإنهم أنكروا التراويح والمسح على الخفين ومسحوا على أرجلهم بلا خف، قال صاحب الخلاصة: وفي المنتقى سئل أبو حنيفة رحمه الله عن مذهب أهل السنة والجماعة فقال: أن تفضل الشيخين وتحب الختنين وترى المسح على الخفين وتصلي خلف كل بر وفاجر والله الهادي (والصلاة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة وتكره) لوجود إيمانه، والكراهة لعدم اهتمامه في الأمور الدينية قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء ومن صلى خلف نبي من الأنبياء غفر له ما تقدم من ذنبه» يعني الصغائر (ولا نقول إن المؤمن لا تضره الذنوب ولا نقول إنه لا يدخل النار) كما قال المرجئة، قال الإمام الرازي في كتاب الأربعين: العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة فيه ثلاثة أقوال: قول من قطع أحدها بأنه لا يعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمان وقل المرجئة ★ وثانيها:

البطن والدين إسم واقع على الايمان والإسلام والشرائع كلها نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف الله نفسه في كتابه

قول من قطع بأنه يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج
★ وثالثها: قول من لم يقطع لا بالعفو ولا بالعقاب وهو قول أكثر الأئمة وهو المختار (ولا نقول بأنه) أي المؤمن (يخلد فيها) أي في نار جهنم (وإن كان فاسقا بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنا) خلافا للمعتزلة فإنهم قطعوا بخلود الفاسق في عذاب جهنم أبداً كالكافر (ولا نقول إن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها) من النية والإخلاص وغيرهما من الفرائض (خالية عن العيوب المفسدة) من الرياء والسمعة والعجب (ولم يبطلها بالكفر والأخلاق السيئة والردة) قال الله تعالى «ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله» وأما ارتكاب الكبائر فلا يفسد الطاعات ولا يبطل ثوابها عند أهل السنة والجماعة حتى خرج من الدنيا مؤمنا فإن الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها) بلا وجوب عليه ولا استحقاق بل بفضله ووعده قال الله تعالى: «وعد الله

بجميع صفاته وليس يقدر أحد أن يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو أهل له ولكنه يعبده بأمره كما أمره بكتابه.

المؤمنين والمؤمنات جنات » وقال الله تعالى: « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » ★ وقال الله تعالى: والله لا يخلف الميعاد: (وما كان من السيئات دون الشرك والكفر) سواء كانت تلك السيئات صغيرة أو كبيرة (ولم يتب عنها) أي عن تلك السيئات التي ليست بشرك ولا كفر (صاحبها حتى مات مؤمنا) فاسقا مصرا عليها (فإنه) أي ذلك الفاسق (في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار) عدلا ثم أخرجه منها فضلا (وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلا) بفضله ورحمته أو بشفاعة الشافعين، وفي بعض النسخ وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أبدا فيكون المعنى إن من يعذبه الله تعالى من المؤمنين لا يعذبه أبدا مخلداً في النار لأن الايمان يمنع الخلود (والرياء إذا وقع في عمل من الأعمال فإنه) أي الرياء (يبطل أجره) قال الله تعالى: « يايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ». وقال رسول الله عليه السلام: « لا يقبل الله تعالى

وسنة رسوله ★ ويستوى المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل والمحبة والرضى والخوف والرجاء والايمان في ذلك

عملا فيه مقـدار ذرة من الرياء » ★ والمصنف رحمه الله ذكر إبطال الأجر ولم يذكر إبطال العمل اهتماماً بشأن الأجر والثواب ،لأن المقصد الأقصى والمطلب الأعلى من العمل هو الأجر والثواب (وكذلك العجب) أي العجب إذا وقع في عمل من الأعمال فإنه يبطل أجره وعمله كالرياء لأن المعجب يأمن من مكر الله ولا يخاف من زوال إيمانه وأعماله والأمن من عذاب الله كفر (والآيات) أي المعجزات (ثابتة للأنبياء) عليهم السلام يعني أن خوارق العادة التي تصدر عن الأنبيـاء كإحيـاء الأموات وانفجار الماء من بين الأصابع وكعدم إحراق النار وغيرها تسمى آيات لأن الله تعالى يريد بصدورها عنهم أن تكون علامة ودليلا على نبوتهم وصدقهم (والكرامات للأولياء حق) أي الخوارق التي تصدر عن الأولياء تسمى كرامات لأن الله تعالى يريد بصدورها عنهم إكرامهم وإعزازهم والولي في اللغة القريب فإذا كان العبد قريبا من حضرة الله تعالى بسبب كثرة

ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كله والله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطى من الثواب أضعاف ما يستوجبه

طاعته وكثرة إخلاصه كان الرب تعالى قريبا منه برحمته وفضله وإحسانه (وأما التي تكون لأعدائه) أي لأعداء الله تعالى من الأمور الخارقة للعادة (مثل إبليس وفرعون والدجال فما روي في الأخبار أنه كان ويكون لهم لا نسميها آيات) فإنها للأنبياء عليهم السلام (ولا كرامات) فإنها للأولياء إكراماً لهم وإحسانا إليهم (ولكن نسميها قضاء حاجاتهم) ولما كان من المستبعد عند العقول القاصرة قضاء حاجات أعدائه دفع الإمام الأعظم ذلك وبين الحكمة فيه بقوله (وذلك لأن الله تعالى يقضي حاجات أعدائه استدراجا لهم وعقوبة لهم فيغترون به) أي بسبب قضاء حاجاتهم (ويزدادون طغيانا وكفرا) فيستحقون بذلك عذابا مهينا قال الله تعالى: « ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خيرا لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين »★ (وذلك كله جائز ممكن) لا يستحيل في العقل وقوعه قال الله تعالى: « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون »: وقال

العبد تفضلا منه وقد يعاقب على الذنب عدلا منه وقد يعفو فضلا منه. وشفاعه الأنبياء عليهم السلام حق وشفاعة النبي

رسول الله ﷺ: « إذا رأيت الله تعالى يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصية فإنما ذلك منه استدراج » (وكان الله تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) كرر الإمام الأعظم هذا الكلام للتأكيد، أي وكان الله تعالى خالقا قبل وجود المخلوقات، ورازقا قبل وجود المرزوقين، قادراً قبل وجود المقدورات، قاهراً قبل وجود المقهورات، راحماً قبل وجود المرحومين، معبوداً قبل وجود العابدين مجيبا، قبل وجود السائلين غنيا قبل وجود السموات والأرضين، مالكا قبل وجود المملكة والمملوكين، باقياً بعد فناء الخلق أجمعين (والله تعالى يرى) على صيغة المجهول (في الآخرة) صفة الدار بدليل قوله تعالى: « تلك الدار الآخرة » تأنيث الآخر الذي هو نقيض الأول وإنما سميت بالآخرة لتأخرها عن الدنيا وهو من الصفات التي غلبت عليها الإسمية وكذلك الدنيا وإنما سميت بالدنيا لدنوها وقربها عن الآخرة (ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤسهم) حال من فاعل يرى

عليه الصلاة والسلام للمؤمنين المذنبين ولأهل الكبائر منهم المستوجبين العقاب حق ثابت ووزن الأعمال بالميزان يوم

أي حال كونهم في الجنة قال رسول الله ﷺ: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى أتريدون شيئاً أزيد لكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيقول بلى، قال عليه السلام: فيكشف الحجاب فينظرون إلى وجه الله تعالى فما أعطوا شيئا أحب اليهم من النظر إلى ربهم» ثم تلا عليه السلام: «للَّذين أحسنوا الحسنى وزيادة»★(بلا تشبيه ولا كيفية) خلافا للمشبهة والمجسمة (ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة) حين يرونه والمسافة في اللغة البعد والمراد بها ههنا الجهة والمكان والمقابلة ★ إعلم ★

بحث في الرؤية

أن رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص لا بالعقل لأنها من المتشابهات وصفاً قال فخر الإسلام علي البزدوي رحمه الله تعالى في أصول الفقه: مثال المتشابه في إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار عيانا حقا في الدار الآخرة بنص القرآن بقوله

القيامة حق وحوض النبي عليه الصلاة والسلام حق والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق وإن

تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» ★ ولأنه موجودة بصفات الكمال، وأن يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لا كرامه بذلك أهل، لكن إثبات الجهة ممتنع فصار متشابها بوصفه فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقيقة (والإيمان) في اللغة التصديق وهو قبول خبر المخبر بالقلب ومعناه بالتركي: (إينا نمق) وفي الشرع (هو الإقرار) باللسان (والتصديق) بالجنان بأن الله تعالى واحد لا شريك له موصوف بصفاته الذاتية والفعلية وبأن محمدا رسول الله أي نبيه الذي بعثه بالكتاب والشريعة فالإقرار وحده لا يكون إيمانا لأنه لو كان إيمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين وكذلك المعرفة وحدها لا تكون إيمانا لأنها لو كانت إيمانا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين وقال الله تعالى في حق المنافقين: «والله يشهد أن المنافقين لكاذبون» ★ وقال الله تعالى في حق أهل الكتاب: «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» ★ فمن أراد أن يكون من أمة محمد ﷺ فقال بلسانه لا إله إلا الله محمد رسول الله

لم تكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز والجنة والنار مخلوقتان اليوم لا تفنيان أبدا ولا تموت

وصدق قلبه معناه فهو مؤمن وإن لم يعرف الفرائض والمحرمات ثم إذا قيل له إن الصلوات الخمس في كل يوم وليلة فرض عليك فإن صدق فرضيتها عليه وقبلها فهو ثابت على إيمانه وإن أنكرها ولم يقبلها فهو كافر بالله وكذلك سائر الفرائض والمحرمات الثابتة بدليل قطعي من الكتاب والسنة وإجماع الأمة وقياس الفقهاء (وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق، يعني إيمان الملائكة وإيمان الإنس والجن لا يزيد ولا ينقص في الدنيا والآخرة من جهة المؤمن به لأن من قال آمنت بالله وبما جاء من عند الله وآمنت برسول الله وبما جاء من عند رسول الله فقد آمن بجميع ما يجب الإيمان به فهو مؤمن، ومن آمن ببعض ما يجب الإيمان به بأن آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولم يؤمن باليوم الآخر فهو كافر، ومن آمن بالله ورسوله ولم يؤمن بغيرها فهو كافر أيضا، فلا

الحور العين أبدا ولا يفنى عقاب الله تعالى وثوابه سرمدا والله تعالى يهدي من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا

فرق بين من يؤمن ببعض المؤمن به وبين من يكفر بكل المؤمن به في كونهما كافرين حقا (والمؤمنون مستوون في الإيمان) بحسب المؤمن به كمامر (والتوحيد) أي نفي الشرك في الألوهيـة والربوبيـة والخالقيـة والأزليـة والقديمية والقيومية والصمدية، فمن نفى الشرك في بعضها دون بعض فهو مشرك لا موحد فلا يزيد التوحيد ولا ينقص من هذا الوجـه، أما من وجه التقليد والاستدلال فيزيد وينقص، وليس توحيد المستدل بالأدلة العقلية كتوحيد العارف الواصل إلى المكاشفات والمشاهدات والمعارف الإلهية والعلوم الدينية، وكذلك لا يستوى إيمانهم من هذا الوجه (متفاضلون) ومتفاوتون (في الأعمال) أي في الطاعات الظاهرة والباطنة وهذا يدل على أن العمل الصالح ليس جزأً من الإيمان لأن العمل يزيد وينقص لأن بعض الناس يصلي الصلوات الخمس كلها وبعضهم يصلي بعضها وصلوات من صلى بعضها صلوات صحيحة لا باطلة، وصوم من صام رمضـان كله صوم صحيح الاسلام، والإيمان والدين، وصوم

منه وإضلاله خذلانه وتفسير الخذلان أن لا يوفق العبد إلى ما يرضاه عنه وهو عدل منه وكذا عقوبة المخذول على

من صام رمضان إلى نصفه صحيح أيضا لا باطل، وقس على هذا سائر الأعمال من الفرائض والنوافل، والإيمان ليس كذلك، لأن إيمان من آمن ببعض المؤمن به ليس بإيمان صحيح بل هو باطل كصوم من صام بعض يوم واحد ثم أفطر (والإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى) في الصحاح: التسليم بذل الرضى بالحكم والانقياد الخضوع والخشوع والتطامن والتواضع فمعنى الإسلام هو الرضى بأحكام الله تعالى من الفرائض والمحرمات، أي هو الرضى بحكم الله تعالى بكون بعض الأشياء فرضا، وبكون بعض الأشياء حلالا، وبكون بعض الأشياء حراماً بلا اعتراض ولا استقباح (فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام) لأن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق قال الله تعالى: «وما أنت بمؤمن لنا» ★ أي بمصدق لنا، والإسلام عبارة عن التسليم، وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه، وأما التسليم فإنه عام في القلب

المعصية ولا يجوز أن نقول إن الشيطان يسلب الإيمان من العبد المؤمن قهرا وجبرا ولكن نقول العبد يدع الايمان

واللسان والجوارح ، ويدل على كون الإسلام أعم في اللغة كون المنافقين من المسلمين بحسب اللغة وما كانوا مسلمين بحسب الشرع وما كانوا مؤمنين بحسب اللغة والشرع ، قال الله تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ★ لوجود الإعتراف باللسان وهو إسلام في اللغة وليس بإيمان في اللغة لعدم التصديق بالقلب (ولكن لا يكون) أي لا يوجد في حكم الشرع (إيمان بلا إسلام لأن الإيمان هو الإقرار والتصديق لألوهية الله تعالى كما هو بصفاته وأسمائه فمن أقر وصدق يوجد فيه التسليم والقبول لفرضية أوامر الله تعالى وحقية أحكامه وشرائعه (ولا يوجد إسلام بلا إيمان) لأن الإسلام هو التسليم والإنقياد لأوامر الله تعالى ، وذلك لا يوجد إلا بعد التصديق والإقرار فلا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى (وهما كالظهر مع البطن) أي الإيمان والإسلام متلازمان لا ينفك

فحينئذ يسلبه منه الشيطان ★ وسؤال منكر ونكير حق كائن في القبر وإعادة الروح إلى الجسد في قبره حق وضغطة

أحدهما عن الآخر كما لا ينفك الظهر عن البطن والبطن عن الظهر (والدين اسم واقع على الإيمان والاسلام والشرائع كلها) يعني أن لفظ الدين قد يطلق ويراد به الإيمان وقد يطلق ويراد به الإسلام وقد يطلق ويراد به شريعة محمد عليه السلام، وقد يطلق ويراد به شريعة موسى عليه السلام، وقد يطلق ويراد به شريعة عيسى عليه السلام أو غيره من الرسل عليهم الصلوة والسلام (نعرف الله تعالى حق معرفته) أي نعرف الله تعالى حق المعرفة التي كلفنا به (كما وصف الله نفسه) أي ذاته تعالى (في كتابه بجميع صفاته) أي نعرف الله تعالى حق معرفته بجميع صفاته التي وصف نفسه بها في كتابه العظيم وكلامه القديم وبجميع أسمائه الحسنى التي في الكتاب والسنة، أي نقدر على معرفته تعالى بصفاته وأسمائه على التفصيل ولا نقدر على معرفة كنه ذاته تعالى، وهذا معنى ما يقال: ما عرفناك حق معرفتك (وليس يقدر أحد أن يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو أهل له) لأن العبادة

القبر وعذابه حق كائن للكفار كلهم ولبعض عصاة المؤمنين حق جائز ★ وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من

إجلال الرب وتعظيمه ولا نهاية لجلاله وعظمته وكبريائه فلا يقدر عبد أن يأتي بالعبادة اللائقة بجلال الله تعالى وعظمته وكبريائه ولا يقدر أحد أن يعبد الله تعالى عبادة مساوية لثوابه لأن ثوابه تعالى وأجره بغير حساب وبغير زوال وأعمال العبد بحساب وعلى زوال، وكذلك لا يقدر عبد أن يشكر الله حق شكره، لأن شكره يعد ويحصى ونعمة الله تعالى لا تحصى قال الله تعالى: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها» ★ (ولكنه يعبده بأمره كما أمره بكتابه وسنة رسوله ويستوى المؤمنون كلهم فى المعرفة واليقين والتوكل والمحبة والرضى والخوف والرجاء والايمان في ذلك) المعرفة في اللغة بمعنى العلم وفي الإصطلاح هي: العلم باسماء الله تعالى وصفاته مع الصدق في معاملاته ★ واليقين في اللغة هو العلم الذي لا شك معه وفي الإصطلاح اليقين هو رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان وقد ذكر الله تعالى اليقين في القرآن العظيم على ثلاثة أوجه: علم

صفات الله تعالى عز اسمه فجائز القول به سوى اليد بالفارسية ويجوز أن يقال بروى خداي عز وجل بلا تشبيه

اليقين وعين اليقين وحق اليقين ★ فعلم اليقين ما يحصل عن الذكر والنظر ★ وعين اليقين ما يحصل عن العيان ★ وحق اليقين اجتماعهما، والأول لعوام العلماء والثاني لخواص العلماء والاولياء، والثالث للأنبياء عليهم السلام، **والتوكل هو الثقة بما عند الله تعالى واليأس عما في أيدي الناس. والمحبة: هي اللغة المودة، وفي الإصطلاح محبة** العبد لله تعالى هي حالة يجدها في قلبه لا توصف بوصف ولا تحد بحد أوضح أو أقرب إلى الفهم من لفظ المحبة ★ وقال بعض المشائخ محبة العبد لله تعالى هي التعظيم وإيثار الرضى وقلة الصبر عن الله وكثرة الاستئناس بذكره دائما ★ **والرضى:** سرور القلب بمر القضاء المقضي من المصائب والبلاء ★ **والخوف:** توقع حلول مكروه أو فوات محبوب ★ والرجاء في اللغة **الأمل، وفي الإصطلاح:** تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل. واعلم أن الرجاء لا يتحقق إلا مع الخوف كما أن

ولا كيفية وليس قرب الله تعالى ولا بعده من طريق طول المسافة وقصرها ولكن على معنى الكرامة والهوان والمطيع

الخوف لا يتحقق إلا مع الرجاء فهما **متلازمان**،لأن الرجاء بلا خوف أمن وغرور،والخوف بلا رجاء قنوط ويأس من رحمة الله **تعالى**،أي المؤمنون يستوون كلهم فتى كان او **فتاة**،شيخا كان او **شيخة**،عبداً كان أو حرا **في المعرفة**،أي في وجوب معرفة الله تعالى أولا ثم معرفة الأعمال من الفرائض والواجبات والحلال والحرام والإيمان في ذلك كله أي يستوى المؤمنون في الإيمان بأن المؤمنين يستوون في أصل المعرفة وأصل اليقين وأصل التوكل إلى آخره (ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كله) يعنى ويتفاوت المؤمنون كلهم في الأمور المذكورة بحسب وجود كل واحد منها وعدمه وزيادته ونقصانه ولا يتفاوتون في الإيمان بذلك كله بحسب المؤمن به لا بحسب التصديق واليقين (والله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطي من الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد) أي ما يستحقه العبد استحقاقا بحسب وعد الله تعالى وحكمه قال

قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد منه بلا كيف والقرب والبعد والإقبال يقع على المناجى وكذلك جواره في الجنة

الله تعالى: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها» ★ وقال رسول الله ﷺ: «كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف» ★ وقوله: (تفضلا منه) لنفي الاستحقاق الذاتي لأن الوعد بالثواب والحكم به ليس بواجب على الله تعالى بل هو تفضل واختيار من الله تعالى (وقد يعاقبه على الذنب عدلا منه) أي عدلا من الله تعالى لأنه تصرف في خالص ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير بلا إذنه (وقد يعفو فضلا منه) أي وقد يعفو عن الذنب صغيرا كان ذلك الذنب أو كبيرا مقرونا بالتوبة أو غير مقرون بها والعفو عن الذنب لمن يشاء فضل وإحسان لا حق للعبد، والعفو إسقاط العذاب عن من يحسن عقابه قال الله تعالى: «وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات» (وشفاعة الأنبياء عليهم السلام حق وشفاعة النبي عليه الصلاة والسلام للمؤمنين المذنبين عليهم السلام بالكتاب والسنة وإجماع الأمة قال الله تعالى: «من ذا الذي

والوقوف بين يديه بلا كيفية والقرآن منزل على رسول الله ﷺ وهو في المصاحف مكتوب وآيات القرآن في معنى

يشفع عنده إلا بإذنه » ★ وهو إثبات الشفاعة لمن أذن له بها قال رسول الله ﷺ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي من كذب بها لم ينلها ،وقال رسول الله ﷺ: يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء .والشفاعة مصدر الشفيع وهو من يطلب قضاء حاجة غيره مشتق من الشفع (ووزن الأعمال بالميزان يوم القيامة حق) قال الله تعالى: « والوزن يومئذ الحق » ★ والإقرار بالوزن يوم القيامة من مذهب أهل السنة والجماعة والله تعالى أعلم بكيفيته ،وقال الإمام الأعظم في كتاب الوصية .وقراءة الكتب حق لقولة تعالى: « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » ★ (وحوض النبي عليه الصلاة والسلام حق) قال رسول الله ﷺ: « حوضي مسيرة شهر ، وزواياه سواء ، ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا ».

(والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق وإن

الكلام كلها مستوية في الفضيلة والعظمة إلا أن لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور مثل آية الكرسي لأن المذكور

لم تكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز) قال رسول الله ﷺ: « من كانت عنده مظلمة لأخيه من عرضة أو شيء فليستحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه» وقال رسول الله ﷺ: « أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس من لا درهم له ولا متاع له فقال عليه السلام: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلوة وصيام وزكوة يأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم يطرح في النار ». (والجنة) وهي دار الثواب الدائم (والنار) وهي دار العقاب الدائم (مخلوقتان اليوم) قال الله تعالى: « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين » ★ وقال الله تعالى:

فيها جلال الله تعالى وعظمته وصفاته فاجتمعت فيها فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة المذكور ولبعضها فضيلة

« واتقوا النار التي أعدت للكافرين » ★ والفعل الماضي هو اللفظ الدال على ثبوت معنى في زمان قبل زمان إخبارك، فالجنة والنار مخلوقتان قبل أن يقول جبريل عليه السلام لمحمد عليه الصلاة والسلام: أعدت للمتقين، أعدت للكافرين؛ ولفظ نجعلها في قوله تعالى: « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فسادا » ★ بمعنى نعطيها كقوله تعالى: « جعلت له مالا ممدودا » أي أعطيت له (لا تفنيان) أبدا ومعناه يطرأ عليهما الفناء ولكن لا يكون فناؤهما أبديا بل موقتا لقوله تعالى: « كل شيء هالك إلا وجهه » أولا يلحقهما الفناء أصلا، أما قوله تعالى: « كل شيء هالك إلا وجهه » ★ معناه أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم، والبقاء العارضي بالنظر الى البقاء الذاتي بمنزلة الفناء (ولا تموت الحور العين أبداً) أي لا

الذكر فحسب مثل قصة الكفار وليس للمذكور فيها فضل وهم الكفار وكذلك الأسماء والصفات كلها مستوية في

يطرأ عليهن عدم ★ عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ إن في الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن أصواتهن بأصوات لم يسمع الخلائق مثلها يقلن: نحن الخالدات فلا نبيد، ونحن الناعمات فلا نبأس، ونحن الراضيات فلا نسخط، طوبى لمن كان لنا وكنا له» قوله: فلا نبيد اي فلا نهلك كذا في المصابيح (ولا يفنى عقاب الله تعالى وثوابه سرمدا) **السرمد**: الدائم قال الله تعالى: «وفي العذاب هم خالدون». أي باقون دائمون وقال الله تعالى: «والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا» ★ والآيات والآحاديث في خلود أهل الجنة وخلود أهل النار كثيرة (والله تعالى يهدي من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا منه وإضلاله خذلانه وتفسير الخذلان ان لا يوفق العبد إلى ما يرضاه عنه وهو عدل منه) أي من الله تعالى (وكذا عقوبة المخذول على المعصية) عدل لا ظلم فيه لأن الله تعالى

العظمة والفضل لا تفاوت بينها وقاسم وطاهر وابراهيم كانوا بنى رسول الله ﷺ وفاطمة ورقية وزينب وام كلثوم

لا يكون ظالما بالخذلان وبعقوبة المخذول على المعصية لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه، والله تعالى وضع التصرف في ملكه لا في ملك غيره، وعرف الإمام الأعظم إضلال الله تعالى بخذلانه، وفسر الخذلان بأن لا يوفق العبد إلى ما يرضاه عنه فالهداية ههنا بمعنى التوفيق، وهو جعل الأسباب موافقة للسعادة والخير (ولا يجوز أن نقول إن الشيطان يسلب الإيمان) أي الاقرار والتصديق (من العبد المؤمن قهرا او جبرا) لأن غرض الشيطان من سلب الإيمان منه تعذيبه فلا يحصل غرضه بالقهر والجبر لأن العبد المؤمن لا يكون معذباً وهو مجبور في سلب الإيمان فلا يسلبه جبرا (ولكن نقول العبد يدع) أي يترك (الإيمان فحينئذ) أي فحين يتركه العبد (يسلبه منه الشيطان) لأنه لو سلبه قبل تركه لزم على الله تعالى جبر العبد على الكفر وقد علمت أن الله تعالى لا يخلق الكفر في قلب العبد بدون اختياره وحبه (وسؤال منكر ونكير حق كائن في القبر ★ وإعادة

كن جميعا بنات رسول الله ﷺ.

وإذا أشكل على الإنسان شيء من دقائق علم التوحيد فإنه

الروح إلى الجسد في قبره حق، وضغطة القبر وعذابه به حق كائن للكفار كلهم ولبعض عصاة المؤمنين حق جائز) المنكر: اسم المفعول، والنكير فعيل بمعنى المفعول، وإنما سميا بهذين الاسمين لأن الميت لم يعرفهما ولم ير صورتهما، وفي الصحاح منكر ونكير إسما ملكين؛ ضغط يضغط ضغطاً زحمه إلى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر بالتركي قبر صيقمق، وفي المصابيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إذا قبر الميت أتاه ملكان أزرقان أسودان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فإن كان مؤمنا فيقول: هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفتح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول: ارجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولان: نم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك، وإن كان منافقاً أو كافرا قال سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثله لا

ينبغي له أن يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله تعالى

أدرى فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك فيقال للأرض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك (وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية) أي بغير العربية (من صفات الله تعالى عزَّ اسمه فجائز القول به) وكذا كل شيء ذكره العلماء بغيرها من أسماء الله تعالى فجائز القول به فيجوز أن يقال خداي تعالى توانست (سوى اليد بالفارسية) أي بغير العربية فلا يجوز أن يقال دست خداي (ويجوز أن يقال بروي خداي عز وجل بلا تشبيه ولا كيفية وليس قرب الله تعالى ولا بعده) أي وليس قرب العبد من الله تعالى ولا بعد العبد من الله تعالى (من طريق طول المسافة وقصرها) لأن القرب والبعد من هذا الطريق لا يتصور إلا في الممكن والمتحيز في مكان وجهة والله تعالى منزه عن المكان والحيز والجهة لأنه تعالى ليس بجوهر ولا عرض (ولكن على معنى الكرامة والهوان) يعني قرب العبد من الله تعالى هو كرامة العبد وكماله وبعد العبد من الله

إلى أن يجد عالما فيسأله ولا يسعه تأخير الطلب ولا يعذر

تعالى هو أن العبد ونقصانه وإطلاق القرب على الكرامة والبعد على الهوان مجاز مرسل من قبيل إطلاق السبب على المسبب (والمطيع قريب منه بلا كيف) ليس قربه من الله تعالى من طريق قصر المسافة والجهة (والعاصي بعيد منه بلا كيف) أي ليس بعده من الله تعالى من طريق طول المسافة والجهة (والقرب والبعد والإقبال يقع على المناجي) أي يقع على العبد المتذلل لله تعالى المتضرع إليه لا على الله تعالى ألا ترى أن القرب والبعد على معنى الكرامة والهوان وأن الله تعالى أقرب إلى العبد من حبل الوريد (وكذلك جواره) أي مجاورة المطيع لله تعالى (في الجنة والوقوف بين يديه) أي بين يدي الله تعالى (بلا كيفية) أي ليس هذا على معناه الظاهر بل من المتشابهات ★ قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى القرب من الله تعالى في البعد من صفات البهايم والسباع والتخلق بمكارم الأخلاق التي هي الأخلاق الإلهية فهو قرب بالصفة لا بالمكان، ومن لم يكن قريبا ثم صار قريبا فقد تغير أي تبدل من الشقاوة إلى السعادة بسبب حسن أعماله

بالوقف فيه ويكفر إن وقف ★ وخبر المعراج حق ومن

(والقرآن منزل على رسول الله ﷺ وهو في المصاحف مكتوب وآيات القرآن في معنى الكلام) أي في كونها كلام الله تعالى (كلها مستويةفي الفضيلة، والعظمة) قال رسول الله ﷺ: « فضل كلام الله تعالى على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه » وآيات القرآن كلها مستوية في هذه الفضيلة ففضل كل آية على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه (إلا أن لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور مثل آية الكرسي لأن المذكور فيها جلال الله تعالى وعظمته وصفاته فاجتمعت فيها فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة المذكور) وهو الله تعالى وصفاته وأسماؤه وكذلك الآيات التي يذكر فيها الأنبياء والأولياء فيها فضيلتان (ولبعضها فضيلة الذكر فحسب مثل قصة الكفار) فيها فضيلة القرآن لأنها كلام الله تعالى لا كلامهم (وليس للمذكور فيها فضل وهم الكفار وكذلك الأسماء والصفات كلها مستوية في العظمة والفضل لا تفاوت بينها) يعنى لا تفاوت بين أسماء الله تعالى ولا تفاوت بين صفات الله أي لا تفاوت بين أسمائه وصفاته

رده فهو مبتدع ضال وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج

إذ كلها مستوية في العظمة والفضل الذي حصل لها بكونها أسماء الله تعالى وصفاته، وبكونها لا هو ولا غيره قال الامام الغزالي رحمه الله: اعلم أن هذا الاسم يعني اسم الله أعظم الأسماء التسعة والتسعين لأنه دال على الذات الجامعة لصفاته الالهية ولأنه أخص الأسماء إذ لا يطلق على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازا وسائر الأسماء قد يسمى بها غيره كالقادر والعالم والرحيم وغيره (وقاسم وطاهر وابراهيم كانوا بني رسول الله ﷺ وفاطمة ورقية وزينب وأم كلثوم كن جميعاً بنات رسول الله ﷺ أكثر وأقل من المذكورين في هذه الراوية وهي الصحيحة كان رسول الله ﷺ تزوج خديجة وهو ابن خمس وعشرين سنة فولد له منها ستة أولاد، وولد له من مارية ابراهيم، وهي جارية قبطية وولد ابراهيم بالمدينة ومات صغيرا رضيعا قال البراء رضي الله عنه: لما توفي ابراهيم قال رسول الله ﷺ: إن له مرضعا في الجنة (وإذا أشكل على الإنسان) أي المؤمن (شيء) أي مسئلة (من دقائق) أي من مسائل (علم التوحيد) والصفات

وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام من

(فإنه ينبغي له) أي يجب عليه (أن يعتقد) في الحال (ما هو الصواب عند الله تعالى) بأن يقول مثلا إن ما أراد الله منه حق واقع أو يقول اعتقدت ما هو الصواب عند الله تعالى وهذا القدر يكفي (إلى أن يجد عالما) يعلم مسائل التوحيد والصفات (فيسأله) ما أشكل عليه (ولا يسعه) أي لا يجوز له (تأخير الطلب) أي تأخير طلب ما أشكل عليه من دقائق علم التوحيد وتأخير طلب العلم الذي هو فرض عليه وهو علم الإيمان وعلم ما يزول به الإيمان ويحصل به الكفر وعلم ما يكون به من معتقد أهل السنة والجماعة قال الله تعالى: « فاعلم أنه لا اله الا الله » وقال الله تعالى: « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ★ وقال رسول الله ﷺ: « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » وقال عليه الصلاة والسلام: « اطلبوا العلم ولو بالصين » (ولا يعذر بالوقف فيه) أي لا يكون معذوراً بالتوقف فيما أشكل عليه من الاعتقاديات (ويكفر إن وقف) فيما أشكل عليه إذا كان من ضروريات الدين لأن التوقف في المؤمن به كفر لأن

السماء وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الأخبار

التوقف يمنع التصديق وإذا قال آمنت بالله واعتقدت ما هو الحق عند الله تعالى يثبت به إيمانه الإجمالي (وخبر المعراج حق ومن رده فهو مبتدع ضال) أي من أنكر المعراج إلى السماء فهو مبتدع ضال لأن عروج رسول الله عليه الصلاة والسلام بجسده في اليقظة إلى السماء ثابت بالخبر المشهور وهو قريب من الخبر المتواتر في القوة. وفي كتاب الخلاصة ومن أنكر المعراج ينظر إن أنكر الإسراء من مكة إلى بيت المقدس فهو كافر، ولو أنكر المعراج من بيت المقدس لا يكفر، لأن الاسراء من مكة الى بيت المقدس ثبت بدليل قاطع من الكتاب، قال الله تعالى: « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير » ★ والمعراج من بيت المقدس لم يثبت بدليل قاطع من الكتاب فيكون منكره مبتدعا ضالا ★ قال مقاتل في تفسير قوله تعالى: « سبحان الذي اسرى بعبده ليلا » ★ كان ذلك الاسراء قبل الهجرة بسنة قال رسول

الصحيحة حق كائن ★

الله ﷺ: «بينا أنا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان إذ أتاني جبريل عليه السلام بالبراق وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يقع حافره عند منتهى طرفه، فركبته حتى أتيت بيت المقدس فربطته بالحلقة التي ربط بها الأنبياء، قال: ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين ثم خرجت فجاءني جبريل عليه السلام بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل عليه السلام: اخترت الفطرة، ثم عرج بنا إلى السماء الحديث. (وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الأخبار الصحيحة حق كائن) عن حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله عنه قال: طلع النبي عليه الصلاة والسلام علينا ونحن نتذاكر فقال: ما تذاكرون؟ قالوا: نذاكر الساعة قال عليه الصلاة والسلام: إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم عليه السلام

والله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ★

ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد النـاس إلى محشرهم ★ كذا في المصابيح ﴿ والله تعالى يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ أي يوفق ويثبت على اعتقاد صحيح وعمل صالح من تعلق مشيئته الأزلية في الأزل بهدايته ★ قول الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى والله يهدي من يشاء إلى آخره كأنه قال: فما علينا إلا البلاغ والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، اللهم يا هادي المهتدين اهدنا إلى الصراط المستقيم بفضلك وإحسانك العميم يا حليم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وعلى جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين

تم الشرح المبارك بحمد الله وعونه وحسن توفيقه

وتم طبعه في عشرين من شهر ذي الحجة سنة١٣٢١ هجرية.

﴿ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا﴾

﴿كتاب الإبانة عن أصول الديانة﴾

لإمام المتكلمين ناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والمصحح لعقائد المسلمين الشيخ أبي الحسن علي بن

اسماعيل البصري الشافعي من ذرية أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ إليه تنسب الطائفة الأشعرية ★ وقال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني كنت في جنب الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر ،وسمعت الباهلي يقول كنت في جنب الأشعري كقطرة في البحر قاله تاج السبكي في الطبقات الوسطى قال ابن خلكان: ولد الشيخ سنة سبعين أو ستين ومائتين وأما وفاته قيل سنة نيف وثلاثين أو أربع وعشرين أو ثلاثين وثلاثمائة فجأةً حكاه ابن الهمداني في ذيل تاريخ الطبري ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة رحمه الله تعالى ★

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بحيدر آباد الدكن عمرها الله إلى اقصى الزمن

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

قال السيد الإمام أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري البصري رحمه الله: الحمد لله الواحد★ العزيز الماجد★ المتفرد بالتوحيد★ والمتمجد بالتمجيد★ الذي لا تبلغه صفات العبيد★ ليس له منازع ولا نديد★ وهو المبدىء والمعيد★ الفعال لما يريد★ جل عن اتخاذ الصواحب والأولاد وتقدس عن ملابسة الأجناس والأرجاس ليست له صورة تقال★ ولا حد يضرب له المثال★ لم يزل صفاته أولا قديراً★ ولا يزال عالما خبيرا★ استوفى الأشياء علمه ونفذت فيها إرادته ولم تعزب عنه خفيات الأمور★ ولم تغيره سوالف صروف الدهور★ ولم يلحقه في خلق شيء مما

يخلـق كلال ولا تعب★ ولا مسه لغوب ولا نصب★ خلق الأشياء **بقدرته★ ودبرها** بمشيئته★ وقهرها بجبروته وذللها بعزتـه★ فذل لعظمته المنكرون واستكان **لعز ربوبيته** المتكلمون★ وانقطع دون الرسوخ في علمه العالمون وذلت الرقاب★ وحارت في ملكوته فطن ذوي الألباب★ وقامت بحكمته السموات السبع واستقرت الأرض **بالمهاد**، وثبتت الجبـال **الرواسي**،وجرت الريـاح **اللواقح** وسار في جو السماء السحـاب★ وقامـت على حدودها البحار★ وهو الواحـد القهـار فنحمـده كما حمد نفسه وكما هو أهله ومستحقه★ وكما حمده الحامدون من جميع خلقه★ ونستعينه استعانة من فوض أمره إليه★ **وأقرأنه** لا منجا ولا ملجأ منـه إلا إليه★ ونستغفره استغفار مقر بذنبه معترف بخطيئته★ ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إقرارا بوحدانيتـه وإخلاصا لربوبيته★ **وأنه** العالم بما تبطنه الضماير★ وتنطوي عليه **السرايـر** وما تخفيه النفوس ومـا تجن البحار★ وما **تواري** الأسراب★ وما تفيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار★ لا توارى عنه كلمة ولا تغيب عنه غاية وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا

حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ويعلم ما يعمل العاملون★ وما ينقلب إليه المنقلبون★ ونستهديه بالهدى★ ونسأله التوفيق لمجانبة الردى ونشهد أن محمداً ﷺ عبده ورسوله★ ونبيه وأمينه وصفيه★ أرسله إلى خلقه بالنور الساطع★ والسراج اللامع★ والحجج الظاهرة والبراهين والآيات الباهرة★ والأعاجيب القاهرة فبلغ رسالة ربه ونصح لأمته وجاهد في الله حق جهاده حتى تمت كلمة الله عز وجل وظهر أمره وانقاد الناس للحق خاضعين حتى أتاه اليقين★ لا وانيا ولا مقصرا فصلوات الله عليه من قائد إلى هدى مبين★ وعلى أهل بيته الطيبين★ وعلى أصحابه المنتخبين★ وعلى أزواجه أمهات المؤمنين★ عرفنا الله به الشرائع والأحكام★ والحلال والحرام★ وبين لنا شريعة الإسلام★ حتى انجلت عنا طخياء الظلم وانحسرت عنا به الشبهات★ وانكشفت عنا به الغيابات★ وظهرت لنا به البينات★ جاءنا بكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد جمع فيه علم الأولين والآخرين★ وأكمل به الفرائض والدين★ فهو صراط الله المستقيم وحبله المتين★ فمن تمسك

به نجا ومن تخلف ضل وغوى★ وفي الجهل تردى وحث الله في كتابه على التمسك بسنة رسوله عليه السلام فقال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا★ وقال عز وجل « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يُصيبهمْ عذاب أليم »★ وقال: ولو ردُّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم★ وقال:« وماا ختلفتم فيه من شيء فردوه إلى الله والرسول»★ يقول إلى كتاب الله وسنة نبيه وقال: « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى★ وقال« قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي ، وقال« إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم ان يقولوا سمعناوأطعنا» فأمرهم أن يسمعوا قوله ويطيعوا أمره ويحذروا مخالفته وقال: « أطيعواالله وأطيعوا الرسول »★ فأمرهم بطاعة رسوله كما أمرهم بطاعته ودعاهم إلى التمسك بسنة نبيه كما أمرهم بالعمل بكتابه فنبذ كثير ممن غلبت عليه شقوته واستحوذ عليهم الشيطان سنن نبي الله عليه السلام وراء ظهورهم ومالوا إلى أسلاف لهم قلدوهم دينهم ودانوا بديانتهم وأبطلوا سنن نبي الله عليه السلام ودفعوها وأنكروها

وجحدوها افتراء منهم على الله قد ضلّوا وما كانوا مهتدين★ أوصيكم عباد الله بتقوى الله عز وجل وأحذركم الدنيا فإنها حلوة خضرة تضر أهلها وتخدع ساكنها قال الله تعالى: «واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فاصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدراً» ★ من كان فيها في خيره أعقبته بعدها غيره، ومن أعطته من شرابها بطنا أعقبته من ضرابها ظهرا★غرارةٌ غرور، ما فيها فانية، فان ما عليها، كما حكم عليها ربها بقوله إذ يقول: «كل من عليها فان» فاعملوا رحمكم الله للحياة الدائمة والخلود الأبد فإن الدنيا تنقضي عن أهلها، وتبقى الأعمال كالقلائد في رقاب أهلها★ واعلموا أنكم ميتون ثم إنكم من بعد موتكم إلى ربكم راجعون ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى فكونوا بطاعة ربكم عاملين وعما نهاكم منتهين★

﴿باب في إبانة قول أهل الزيغ والبدعة﴾

أما بعد فإن من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من

أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين وخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام عن نبي الله صلوات الله عليه في رواية الله عز وجل بالأبصار وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفات وتواترت بها الآثار وتتابعت بها الأخبار وأنكروا شفاعة رسول الله ﷺ للمذنبين ودفعوا الروايات في ذلك عن المتقدمين وجحدوا عذاب القبر وأن الكفار في قبورهم يعذبون★ وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون وتكلموا بخلق القرآن نظيرا لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا إن هذا إلا قول البشر ، وأثبتوا أن العباد يخلقون الشر نظيراً لقول المجوس الذين أثبتوا خالقين ، أحدهم يخلق الخير والآخر يخلق الشر★ وزعموا أن الله عز وجل يشاء ما يكون ،ويكون ما لا يشاء خلافا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ،ورد القول الله عز وجل « وما تشاؤن إلا أن يشاء الله »★ فأخبرنا أنا لا نشاء شيئا إلا وقد شاء الله أن نشاء . ولقوله تعالى: « ولو شاء الله ما اقتتلوا » ★ و لقوله تعالى: « ولو شئنا لآتينا كل نفس

هداها » ولقوله تعالى: « فعال لما يريد ». ولقوله تعالى مخبرا عن شعيب أنه قال: « وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما » ولهذا سماهم رسول الله ﷺ مجوس هذه الأمة لأنهم دانوا بديانة المجوس وضاهوا أقاويلهم وزعموا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس ذلك وأنه يكون من الشرور ما لا يشاء الله كما قالت المجوس، وأنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم دون الله، رد القول الله عز وجل لنبيه عليه السلام: « قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله » ★وإعراضاً عن القرآن وعما أجمع دون ربهم فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عز وجل ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما يصفون الله عز وجل بالقدرة عليه كما أثبتت المجوس للشيطان من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله عز وجل فكانوا مجوس هذه الأمة إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقاويلهم ومالوا إلى أضاليلهم وقنطوا الناس من رحمة الله وأيسو هم من روحه وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها خلافاً لقول الله تعالى: « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ★ وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها خلافا لما جاءت به الرواية عن

رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل يخرج قوما من النار بعد أن امتحشوا فيها وصاروا حمما، ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله عز وجل: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» ★ وأنكروا أن يكون له يدان مع قوله: «لما خلقت بيدي» ★ وأنكروا أن يكون له عينان مع قوله: «تجري بأعيننا» وأنكروا أن يكون لله علم مع قوله: «أنزله بعلمه» وأنكروا أن يكون لله قوة مع قوله: «ذو القوة المتين» ★ ونفوا ما روي عن النبي ﷺ أن الله عز وجل ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا وغير ذلك مما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، وكذلك جميع أهل البدع من الجهمية والمرجئة والحرورية أهل الزيغ فيما ابتدعوا، خالفوا الكتاب والسنة وما كان عليه النبي عليه السلام وأصحابه وأجمعت عليه الأمة كفعل المعتزلة القدرية وأنا ذاكر ذلك بابا بابا وشيئاً شيئاً إن شاء الله وبه المعونة★

﴿باب في إبانة قول أهل الحق والسنة﴾

﴿فإن قال لنا قائل﴾ قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم

الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون★ قيل له★ قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا عليه السلام وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون ★ وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدم وخليل معظم مفخم، وجملة قولنا إنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاؤا به من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئاً وإن الله عز وجل إله واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدا★ وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق★ وأن الجنة حق والنار حق★ وأن الساعة آتية لا ريب فيها. وأن الله يبعث من في القبور★ وأن الله مُسْتَوٍ على عرشه كما قال: «الرحمن على العرش استوى »★ وأن له وجها كما قال: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ». وأن له

يدين بلا كيف كما قال: « خلقت بيدي » ★ وكما قال: « بل يداه مبسوطتان » ★ وأن له عينين بلا كيف كما قال: « تجري بأعيننا »وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالا وأن لله علماً كما قال: « أنزله بعلمه » وكما قال: « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » ★ ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج. ونثبت أن لله قوة كما قال: « أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ». ونقول: إن كلام الله غير مخلوق وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن كما قال: « انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ★ وأنه لا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل، وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، ولا يستغني عن الله ولا يقدر على الخروج من علم الله عز وجل، وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العبد مخلوقة لله مقدرة كما قال: « خلقكم وما تعلمون » . وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون ★ وكما قال: « هل من خالق غير الله ». وكما قال: « لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ★ وكما قال: « افمن يخلق

كمن لا يخلق ». وكما قال: «أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » ★ وهذا في كتاب الله كثير★ وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر إليهم وهداهم وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالآيات كما زعم أهل الزيغ والطغيان ولو لطف بهم وأصحابهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وطبع على قلوبهم ★ وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره ،وأنا نؤمن بقضاء الله وقدره وخيره وشره حلوه ومره، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا ،وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا إلا بالله كما قال عز وجل،ونلجيء أمورنا إلى الله ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه★ ونقول إن كلام الله غير مخلوق وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر★ وندين بأن الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر ويراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ ونقول: إن الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال عز وجل: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ

لمحجوبون ». ★ وأن موسى عليه السلام سأل الله عز وجل الرؤية في الدنيا وأن الله سبحانه تجلى للجبل فجعله دكاً فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا★ وندين بأن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمور، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنهم كافرون★ ونقول: إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما أشبهها مستحلا لها غير معتقد لتحريمها كان كافرا. ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل إسلام إيمان★ وندين الله عز وجل، بأنه يقلب القلوب بين أصبعين من أصابع الله عز وجل وأنه عز وجل يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ★ وندين بأن لا ننزل أحدا من أهل التوحيد والمتمسكين بالإيمان جنة ولا نارا إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة، ونرجوا الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين★ ونقول إن الله عز وجل يخرج قوما من النار بعد أن امتحشوا بشفاعة رسول الله ﷺ تصديقا لما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ★ ونؤمن بعذاب القبر وبالحوض★ وأن الميزان حق★

والصراط حق★ والبعث بعد الموت حق. وأن الله عز وجل يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين★ وأن الايمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ★ وندين بحب السلف الذين اختارهم الله عز وجل لصحبة نبيه عليه السلام، ونثني عليهم بما أثنى الله به عليهم ونتولاهم أجمعين★ ونقول إن الامام الفاضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضوان الله عليه وأن الله أعز به الدين وأظهره على المرتدين وقدمه المسلمون بالإمامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله ﷺ، ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه وأن الذين قاتلوه قاتلوه ظلماً وعدواناً، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ وخلافتهم خلافة النبوة، ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بها، ونتولى سائر أصحاب النبي ﷺ ونكف عما شجر بينهم★ وندين الله بأن الأئمة الأربعة خلفاء راشدون مهديون فضلا لا يوازيهم في الفضل غيرهم★ ونصدق بجميع

الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا ،وأن الرب عز وجل يقول: هل من سائل هل من مستغفر ؟وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قال أهل الزيغ والتضليل ، ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا وإجماع المسلمين وما كان في معناه ، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا ولا نقول على الله ما لا نعلم ونقول: إن الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال: « وجاء ربك والملك صفا صفا ». وأن الله عز وجل يقرب من عباده كيف شاء كما قال: « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ». وكما قال: « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى .ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات والجماعات خلف كل بر وغيره ،كما روي عن عبد الله بن عمر كان يصلي خلف « الحجاج » ،وأن المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافا لقول من أنكر ، ذلك ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والاقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الإستقامة★ وندين بانكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة★ ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر

ونكير ومنكر ومساءلتهما المدفونين بقبورهم★ .ونصدق بحديث المعراج ونصحح كثيرا من الرؤيا في المنام ونقر أن لذلك تفسيرا★ ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك،ونصدق بأن في الدنيا سحرة وسحر،أو أن السحر كائن موجود في الدنيا★ وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم ونوارثهم★ ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان★ وأن من مات وقتل فبأجله مات وقتل، وأن الأرزاق من قبل الله عز وجل يرزقها عباده حلالا وحراما★ وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويسلكه ويتخبط خلافا لقول المعتزلة والجهمية كما قال الله عز وجل: «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس »★ وكما قال: « من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس ». ونقول إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله عز وجل بآيات يظهرها عليهم★ وقولنا في أطفال المشركين إن الله يؤجج لهم في الآخرة ناراً ثم يقول لهم اقتحموها كما جاءت بذلك الرواية. وندين الله عز وجل بأنه يعلم ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون وما كان وما يكون وما

لا يكون إن لو كان كيف كان يكون وبطاعة الأئمة وبصحبة المسلمين★ ونرى مفارقة كل داعية إلى بدعة ومجانبة أهل الهوى وسنحتج لما ذكرناه من قولنا وما بقي منه مما لم نذكره باباً باباً وشيئاً شيئاً إن شاء الله تعالى★

﴿باب الكلام في إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة﴾

قال الله عز وجل: «وجوه يومئذ ناضرة (يعني مشرقة) الى ربها ناظرة» ★ يعني رائية وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها، إما أن يكون الله عز وجل عنى نظر الاعتبار لقوله تعالى: «افلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت». أو يكون عنى نظر الانتظار لقوله: «ما ينظرون إلا صيحة واحدة». أو يكون عنى نظر الرؤية فلا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر التفكر والإعتبار لأن الآخرة ليست بدار الاعتبار، ولا يجوز ان يكون عنى نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا انظر في هذا الأمر بقلبك لم

يكن معناه نظر العينين، ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب، وأيضا فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير وأهل الجنة في ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم، وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم، وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم، وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله: إلى ربها ناظرة أنها رائية ترى ربها عز وجل، ومما يبطل قول المعتزلة: أن الله عز وجل أراد بقوله إلى ربها ناظرة نظر الانتظار أنه قال إلى ربها ناظرة ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله إلى، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار إلى، ألا ترى أن الله عز وجل لما قال «ما ينظرون إلا صيحة واحدة» لم يقل: إلى، إذ كان معناه الانتظار وقال عن بلقيس: «فناظرة بم يرجع المرسلون» فلما أرادت الانتظار لم تقل إلى وقال امرؤ القيس★

فإنكما إن تنظراني ساعـــــــة
من الدهر تنفعـني لدى أم جندب

فلما أراد الانتظار لم يقل إلى، فلما قال عز وجل «إلى ربها ناظرة» علمنا أنه لم يرد الانتظار وإنما نظر الرؤية، ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين في الوجه كما قال: «قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك». فذكر الوجه وإنما أراد تقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس إلى الكعبة، فإن قال القائل: لم لا قلتم إن قوله «إلى رَبِّها ناظرة» إنما أراد إلى ثواب ربها ناظرة؟ قيل له ثواب الله عز وجل غيره والله تعالى قال (إلى ربها ناظرة) ولم يقل إلى غيره ناظرة، والقرآن على ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة وإلا فهو على ظاهره ألا ترى أن الله عز وجل لما قال صلوا لي واعبدوني لم يجز ان يقول قائل: إنه أراد غيره ويزيل الكلام عن ظاهره فلذلك لما قال إلى ربها ناظرة لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة★ ثم يقال للمعتزلة إن جاز لكم أن تزعموا أن قول الله عز وجل إلى ربها ناظرة إنما أراد به أنها إلى غيره ناظرة فلم لا جاز

لغيركم أن يقول: إن قول الله عز وجل (لا تدركه الأبصار) أراد بها لا تدرك غيره ولم يرد أنها لا تدركه وهذا ما لا يقدرون على الفرق فيه (ودليل آخر) ومما يدل على أن الله تعالى يرى بالأبصار قول موسى: «رب أرني أنظر إليك» ولا يجوز أن يكون موسى عليه السلام قد ألبسه الله تعالى جلباب النبيين وعصمه بما عصم به المرسلين فسأل ربه ما يستحيل، وأن الرؤية جائزة على ربنا عز وجل، ولو كانت مستحيلة على ربنا كما زعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى عليه السلام وعلموا هم لكانوا على قولهم أعلم بالله من موسى عليه السلام وهذا ما لا يدعيه مسلم★ فإن قال قائل★ ألستم تعلمون حكم الله في الظهار اليوم ولم يكن نبي الله عليه السلام يعلم ذلك قبل أن ينزل★ قيل له★ لم يكن يعلم نبي الله ﷺ ذلك قبل أن يلزم الله العباد حكم الظهار فلما الزمهم الحكم به أعلم نبيه قبلهم، ثم أعلم نبي الله عباد الله ذلك ولم يأت عليه وقت لزمه حكمه فلم يعلم عليه السلام وانتم زعمتم أن موسى عليه السلام كان قد لزمه أن يعلم حكم الرؤية وأنها مستحيلة عليه وإذا لم يعلم ذلك وقت لزمه علمه علمتموه أنتم الآن لزمكم بجهلكم أنكم بما لزمكم به الآن

أعلم من موسى عليه السلام بما لزمه العلم به وهذا خروج عن دين المسلمين؛(ودليل آخر) مما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار قول الله تعالى لموسى: « فإن استقر مكانه فسوف تراني* فلما كان الله عز وجل قادرا على أن يجعل الجبل مستقرا كان قادرا على الأمر الذي لو فعله لرآه موسى، فدل ذلك على أن الله تعالى قادر على أن يُري عبادَهُ نفسه وأنه جائز رؤيته* فإن قال* فلم لا قلتم إن قول الله تعالى فإن استقر مكانه فسوف تراني تبعيد الرؤية* قيل له: لو أراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه، فلما قرنه باستقرار الجبل وذلك أمر مقدور لله سبحانه دل ذلك على أنه جائز أن يرى الله عز وجل، ألا ترى أن الخنساء لما أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربا لأخيها قرنت الكلام بمستحيل فقالت:

ولا أصالح قوما كنت حربهم
حتى تعود بياضا حلكة القار

والله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها ولا نجده مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها فلما قرن الرؤية بأمر مقدور جائز، علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير

مستحيلة. (ودليل آخر) قال عز وجل: «لِلَّذين أحسنوا الحسنى وزيادة» قال: هل التأويل: النظر الى الله عز وجل ولم ينعم الله عز وجل أهل جنانه بأفضل من نظرهم إليه ورؤيتهم له وقال عز وجل: «ولدينا مزيد»★ قيل★ النظر إلى الله عز وجل، وقال تحيتهم يوم يلقونه سلام★ وإذا لقيه المؤمنون رأوه وقال الله: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»★ فحجبهم عن رؤيته ولا يحجب عنها المؤمنين (سؤال) قال قائل: فما معنى قوله «لا تدركه الأبصار»؟ قيل له: يحتمل أن يكون لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات وأفضل اللذات يكون في أفضل الدارين، ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد بقوله: لا تدركه الأبصار، يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين، وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا فلما قال في آية إن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة وقال في آية أخرى: إن الأبصار لا تدركه علمنا أنه إنما أراد أبصار الكفار لا تدركه (مسألة والجواب عنها) فإن قال قائل: قد استكبر الله سؤال السائلين له أن يُرى بالأبصار فقال: «يسألك أهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا

من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة » فيقال لهم: إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل على طريق الإنكار لنبوة موسى وترك الإيمان به حتى نرى الله إلا أنهم قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة★ فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الايمان بموسى عليه السلام حتى يريهم الله نفسه استعظم الله سؤالهم من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه ، كما استعظم الله سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا★ (دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار ما روته الجماعات من الجهات المختلفات عن رسول الله ﷺ أنه قال،« ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته »★ والرؤية إذا أطلقت إطلاقا ومثلت برؤية العيان لم يكن معناها إلا الرؤية العيان ورويت الرؤية عن رسول الله ﷺ من طرق مختلفة عدة رواتها أكثر من عدة خبر الرجم، ومن عدة من روى أن النبي ﷺ قال لا وصية لوارث★ ومن عدة رواة المسح على الخفين ومن عدة رواة قول رسول الله ﷺ لا تنكح المرأة

على عمتها ولا خالتها★ وإذا كان الرجم وما ذكرناه سننا عند المعتزلة كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة رواتها ونفاتها يرويها خلف[1] عن الحديث ألا حجة فيه لأنه إنما سأل النبي ﷺ عن رؤية الله عز وجل في الدنيا وقال له هل رأيت ربك فقال: نور أنى أراه★ لأن العين لا تدرك في الدنيا الأنوار المخلوقة على حقائقها لأن الإنسان لو حدق بنظرة إلى عين الشمس فأدام النظر إلى عينها لذهب أكثر نوربصره، فإذا كان الله عز وجل حكم في الدنيا بأن لا تقوم العين بالنظر إلى عين الشمس فأحرى أن لا تثبت البصر للنظر إلى الله عز وجل في الدنيا إلا أن يقويه الله عز وجل فرؤية الله سبحانه في الدنيا قد اختلف فيها، وقد روي عن أصحاب رسول الله ﷺ أن الله عز وجل تراه العيون في الآخرة. وما روي عن أحد منهم أن الله عز وجل لا تراه العيون في الآخرة فلما كانوا على هذا مجتمعين وبه قائلين وإن كانوا في رؤيته في الدنيا مختلفين، ثبتت الرؤية في الآخرة إجماعا، وإن كانت في الدنيا مختلفا فيها، ونحن إنما

---

(١) هنا نفص في العبارة فليحرر ١٢

قصدنا إلى إثبات رؤية الله في الآخرة على أن هذه الرواية على المعتزلة لا لهم لأنهم ينكرون أن الله نور في الحقيقة فإذا احتجوا بِخَبَرِهُمْ له تاركون وعنه منحرفون كانوا محجوجون. (دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار، أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل وإنما أراد من نفي رؤية الله عز وجل بالأبصار التعطيل فلما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيل صراحا أظهروا ما يؤول بهم إلى التعطيل والجحود، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا★ (دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أن الله عز وجل يرى الأشياء وإذا كان للأشياء رائيا فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه، وإذا كان لفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه وذلك أن من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئاً، فلما كان الله عز وجل رائيا للأشياء كان رائيا لنفسه وإذا كان رائيا لها فجائز أن يرينا نفسه كما أنه كان عالما بنفسه جاز أن يعلمناها وقد قال الله تعالى: «إنني معكما اسمع وارى». ★ فأخبر أنه سمع كلامهما ورآهما، ومن زعم أن الله عز وجل لا

يجوز أن يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل رائيا ولا عالما ولا قادرا، لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى★ فإن قال قائل« قول النبي ﷺ ترون ربكم يعني تعلمون ربكم اضطرارا★ قيل له★ إن النبي ﷺ قال لأصحابه هذا على البشارة فقال: فكيف بكم إذا رأيتم الله عز وجل ولا يجوز أن يبشرهم بأمر يشركهم فيه الكفار على أن النبي ﷺ قال: ترون ربكم وليس يعني رؤية دون رؤية بل ذلك عام في رؤية العين ورؤية القلب★ (دليل آخر): إن المسلمين اتفقوا على أن الجنة فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من العيش السليم والنعيم المقيم، وليس نعيم في الجنة أفضل من رؤية الله عز وجل بالأبصار، وأكثر من عبد الله عز وجل عبده للنظر إلى وجهه فإذا لم يكن بعد رؤية الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ وكانت رؤية نبي الله أفضل لذّات الجنة كانت رؤية الله عز وجل أفضل من رؤية نبيه عليه السلام، وإذا كان ذلك كذلك لم يحرم الله أنبياءه المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين والصديقين النظر إلى وجهه عز وجل، وذلك أن الرؤية لا تؤثر في المرئي لأن رؤية الرائي تقوم به فإذا كان

هذا هكذا وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي لم توجب تشبيها ولا إنقلابا عن حقيقة ولم يستحل على الله عز وجل أن يري عباده المؤمنين نفسه في جناته★

﴿باب في الرؤية﴾

احتجت المعزلة في أن الله عز وجل لا يرى بالأبصار بقوله عز وجل: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»★ قالوا فلما عطف الله عز وجل بقوله وهو يدرك الأبصار على قوله لا تدركه الأبصار وكان قوله وهو يدرك الأبصار على العموم أنه يدركها في الدنيا والآخرة وأنه يراها في الدنيا والآخرة كان قوله لا تدركه الأبصار دليلا على أنها لا تراه الأبصار في الدنيا والآخرة وكان في عموم قوله وهو يدرك الأبصار لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر★ قيل لهم★ فيجب إذا كان عموم القولين واحدا وكانت الأبصار أبصار العيون وأبصار القلوب لأن الله عز وجل قال: «فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» ★ وقال: «أُولي الأيدي والأبصار» ★ أي **فهي** بالأبصار فأراد أبصار القلوب التي يقصد بها المؤمنون

الكافرين ويقول أهل اللغة فلان بصير بصناعته يريدون بصير العلم ويقولون قد أبصرته بقلبي كما يقولون قد أبصرته بعيني، فإذا كان البصر بصر العيون وبصر القلوب ثم أوجبوا علينا أن يكون قوله لا تدركه الأبصار في العموم كقوله وهو يدرك الأبصار لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر وجب عليهم بحجتهم أن الله عز وجل لا يدرك بأبصار العيون، ولا بأبصار القلوب، لأن قوله لا تدركه الأبصار في العموم كقوله وهو يدرك الأبصار، وإذا لم يكن عندهم هكذا فقد وجب أن يكون قوله لا تدركه الأبصار أخص من قوله وهو يدرك الأبصار وانتفض احتجاجهم وقيل★ لهم: إنكم زعمتم أنه لو كان قوله لا تدركه الأبصار خاصا في وقت دون وقت لكان قوله وهو يدرك الأبصار خاصا في وقت دون وقت وكان قوله ليس كمثله شيء وقوله لا تأخذه سنة ولا نوم★ وقوله لا يظلم الناس شيئاً★ في وقت دون وقت، فان جعلتم قوله لا تدركه الأبصار خاصا رجع احتجاجكم عليكم★ وقيل لكم★ إذا كان قوله لا تدركه الأبصار خاصا ولم يجب خصوص هذه الآيات، فلم أنكرتم أن يكون قوله عز وجل لا تدركه الأبصار إنما أراد في الدنيا

دون الآخرة كما أن قوله لا تدركه الأبصار أراد بعض الأبصار دون بعض ولا يوجب ذلك تخصيص هذه الآيات التي عارضتمونا بها★ فإن **قالوا**: قوله لا تدركه الأبصار يوجب أنه لا يدرك بها في الدنيا والآخرة وليس نفي ذلك أن نراه بقلوبنا ونبصره بها ولا ندركه بها★ قيل لهم★ فما أنكرتم أن يكون لا ندركه بأبصار العيون ولا يوجب إذا لم ندركه بها أن لا نراه بها فرؤيتنا له بالعيون وإبصارنا له بأنها ليس بإدراك له بها كما أن إبصارنا له بالقلوب ورؤيتنا له بها ليس بإدراك له★ فإن قالوا رؤية البصر هي إدراك البصر★ **قيل** لهم ما الفرق بينكم وبين من قال إن رؤية القلب وإبصاره هو إدراكه وإحاطته فإذا كان علم القلب بالله عز وجل وإبصار القلب له رؤيته إياه ليس بإحاطة وإدراك فما أنكرتم أن تكون رؤية العيون وإبصارها لله عز وجل لا تدركه الأبصار في العموم كقوله وهو يدرك الأبصار لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر، فخبرونا أليس الإبصار والعيون لا تدركه رؤية ولا لمساً ولا ذوقا ولا على وجه من الوجوه، فمن قولهم نعم فيقال لهم: أخبرونا عن قوله عز وجل وهو يدرك الأبصار أتزعمون أنه يدركها لمساً

وذوقاً بأن يلمسها ؟فمن قولهم لا فيقال لهم: فقد انتفض قولكم إن قوله وهو يدرك الأبصار في العموم كقوله لا تدركه الأبصار★ (سؤال) إن قال قائل منهم: إن البصر في الحقيقة هو بصر العين لا بصر القلب★ قيل له★ ولم زعمت هذا وقد سمي أهل اللغة بصر القلب بصراً كما سموا بصر العين بصرا ،وإن جاز لك ما قلته جاز لغيركم أن يزعم أن البصر في الحقيقة هو بصر القلب دون العين وإذا لم يجز هذا فقد وجب أن البصر بصر العين وبصر القلب (جواب) ويقال لهم: وإذا كان أحد الكلامين معطوفا على الآخر كان معناه فإن قالوا معنى يدرك لأبصار أنه يعلمها، ★ قيل لهم: ★ وإذا كان أحد الكلامين معطوفا على الآخر كان قوله عز وجل وهو يدرك الأبصار معناه يعلمها فقد وجب أن يكون قوله لا تدركه الأبصار لا تعلمه وهذا نفي للعلم لا لرؤية الأبصار، فإن قالوا: معنى قوله وهو يدرك الأبصار أنه يراها رؤية ليس معناها العلم★ قيل لهم★ فالأبصار التي في العيون يجوز أن ترى ،فإن قالوا نعم ينقضوا قولهم إنا لا نرى بالبصر إلا من جنس ما يرى الساعة فإن جاز أن يرى الله وكل ما ليس من جنس المرئيات وهو الإبصار في

العين فلم يجوز أن يرى نفسه، وإن لم يكن من جنس المرئيات؛ ولم لا يجوز أن يرينا نفسه وإن لم يكن من جنس المرئيات؟ ويقال: لهم حدثونا إذا رأينا شيئاً فبصرناه وإنما يراه الرائي دون البصر فمن قولهم إنه محال أن يرى البصر الذي في العين فيقال لهم الآية تنفي أن تراه الأبصار ولا تنفي أن يراه المبصرون وإنما قال الله عز وجل لا تدركه الأبصار فهذا لا يدل على أن المبصرين لا يرونه على ظاهر الآية★

﴿الكلام في أن القرآن كلام الله غير مخلوق﴾

إن سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق★ قيل له الدليل على ذلك قوله عز وجل: «ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » وأمر الله هو كلامه وقوله: « فلما أمرهما بالقيام فقامتا لا يهويان» كان قيامهما بأمره، وقال عز وجل: «ألا له الخلق والأمر » ★ فالخلق جميع ما خلق داخل فيه لأن الكلام إذا كان لفظه عاما فحقيقته أنه عام ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا

برهان فلما قال:ألاله الخلق،كان هذا في جميع الخلق،ولما قال والأمر،ذكر أمرا غير جميع الخلق فدل ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق★ فإن قال قائل★ أليس قد قال الله تعالى: «من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال» ★ قيل له★ نحن نخص القرآن بالإجماع وبالدليل فيما ذكر الله عز وجل نفسه وملائكته ولم يدخل في ذكر الملائكة جبريل وميكال وإن كان من الملائكة ذكرها بعد ذلك كأنه قال: الملائكة إلا جبريل وميكال ثم ذكرهما بد ذكر الملائكة فقال وجبريل وميكال ثم ولما قال: ألاله الخلق والأمر★ولم يخص قوله الخلق دليل كان قوله ألاله الخلق في جميع الخلق ثم قال بعد ذكره الخلق والأمر فأبان الأمر من الخلق وأمر الله كلامه،وهذا يوجب أن كلام الله غير مخلوق،وقال عز وجل:«لله الأمرمن قبلومن بعد»★ يعني من قبل أن يخلق الخلق ومن بعد ذلك،وهذا يوجب أن الأمر غير مخلوق★ (دليل آخر) ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله عز وجل: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» ★ فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يكون مقولا له كن فيكون ولو كان الله عز وجل قائلا للقول

كن كان للقول قولا وهذا يوجب أحد أمرين★ إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غــــــــير مخلوق أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولا غير مخلوق★ (سؤال) فإن قال قائل★ معنى قول الله «أن يقول له كن فيكون »إنما يكونه فيكون★ قيل★ الظاهر أن يقول له ولا يجوز أن يكون قول الله للأشياء كلها كوني هو الأشياء .لأن هذا يوجب أن تكون الأشياء كلها كلام الله عز وجل ،ومن قال ذلك أعظم الفرية ،لأنه يلزمه أن يكون كل شيء في العالم من إنسان وفرس وحمار وغير ذلك كلام الله،وفي هذا ما فيه★ فلما استحال ذلك صح أن قول الله للأشياء كوني غيرها ، وإذا كان غير المخلوقات فقد خرج كلام الله عز وجل عن أن يكون مخلوقا ويلزم من أثبت كلام الله مخلوقا أن يثبت الله غير متكلم ولا قائل وذلك فاسد كما يفسد أن يكون علم الله مخلوقاً وأن يكون الله غير عالم ، فلما كان الله عز وجل لم يزل عالما إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفاً استحال أن يكون لم يزل ،بخلاف العلم موصوفاً لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة كما أن

خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل أو شك أو آفة ويستحيـل أن يوصف ربنا عز وجل بخلاف العلم ، ولذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما كما وجب أن يكون لم يزل عالما (دليل آخر) وقال الله عز وجل: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي» فلو كانت البحار مدادا كتبت لنفدت البحار وتكسرت الأقلام ولم يلحق الفناء كلمات ربي كما لا يلحق الفناء علم الله عز وجل ومن فني كلامه لحقته الآفات وجرى عليه السكوت فلما لم يجز ذلك على ربنا عز وجل صح أنه لم يزل متكلما لأنه لو لم يكن متكلما وجب السكوت والآفـات وتعالى ربنا عن قول الجهمية علوا كبيرا★

﴿فصل﴾

وزعمت الجهمية كما زعمت النصارى، لأن النصارى زعمت أن كلمة الله حواها بطن مريم وزادت الجهمية عليهم فزعمت أن كلام الله مخلوق حل في شجرة كانت الشجرة

حاوية له فلزمهم أن يكون الشجر بذلك الكلام متكلما ووجب عليهم أن مخلوقا من المخلوقين كلم موسى ،وأن الشجرة قالت :يا موسى إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني ،فلو كان كلام الله مخلوقا في شجرة لكان المخلوق قال يا موسى إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني ،وقد قال الله عز وجل: « ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ».
وكلام الله عز وجل من الله لا يجوز أن يكون كلامه الذي هو منه مخلوقا في شجرة كما لا يجوز أن يكون علمه الذي هو منه مخلوقا في غيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم كما لا يجوز أن يخلق الله عز وجل إرادته في بعض المخلوقات ،كذلك لا يجوز أن يخلق كلامه في بعض المخلوقات، ولو كانت إرادة الله مخلوقة في بعض المخلوقات ،لكان ذلك المخلوق هو المريد لها ،وذلك يستحيل وكذلك يستحيل أن يخلق الله كلامه في مخلوق لأن هذا يوجب أن ذلك المخلوق متكلم له ويستحيل أن يكون كلام الله عز وجل كلاما للمخلوق (دليل آخر) ومما يبطل قولهم أن الله عز وجل قال مخبراً عن المشركين أنهم قالوا: « إن هذا إلا قول البشر » ★ يعني القرآن فمن زعم أن

القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر وهذا ما أنكر الله على المشركين وأيضا فلو لم يكن الله متكلما حتى خلق الخلق ثم تكلم بعد ذلك لكانت الأشياء قد كانت عن أمره ولا عن قوله ولم يكن قائلا لها كوني وهذا رد القرآن والخروج عما عليه جمهور أهل الاسلام★

﴿فصل﴾

واعلموا رحمكم الله أن قول الجهمية: إن كلام الله مخلوق يلزمهم به أن يكون الله عز وجل لم يزل كالأصنام التي لا ينطق ولا يتكلم لو كان لم يزل غير متكلم، لأن الله عز وجل يخبر عن ابراهيم عليه السلام أنه قال لقومه لما قالوا له: من فعل هذا بآلهتنا قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون★ فاحتج عليهم بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة لم تكن آلهة وإن الاله لا يكون غير ناطق ولا متكلم، فلما كانت الأصنام التي لا تستحيل أن يحييها الله وينطقها لا تكون آلهة فكيف يجوز أن يكون من يستحيل عليه الكلام في قدمه إلها؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا★ وإذا لم يجز أن يكون الله سبحانه في قدمه بمرتبة دون

مرتبة الأصنام التي لا تنطق فقد وجب أن يكون لم يزل متكلما (دليل آخر) وقد قال الله تعالى مخبرا عن نفسه إنه يقول «لمن الملك اليوم» وجاءت الرواية إنه يقول هذا القول فلا يرد عليه أحد شيئاً، فيقول: لله الواحد القهار★ فإذا كان عز وجل قائلا مع فناء الأشياء، إذ لا إنسان ولا ملك ولا حي ولا جان ولا شجر ولا مدر، فقد صح أن كلام الله عز وجل خارج عن الخلق لأنه يوجد ولا شيء من المخلوقات موجود (دليل آخر) وقد قال الله عز وجل: «وكلم الله موسى تكليما». والتكليم هو المشافهة بالكلام ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالا في غيره مخلوقا في شيء سواه كما لا يجوز ذلك في العلم (دليل آخر) وقال الله عز وجل: «قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد» فكيف يكون القرآن مخلوقا واسم الله في القرآن هذا يوجب أن يكون أسماء الله مخلوقة، ولو كانت أسماؤه مخلوقة لكانت واحدانيته مخلوقة، وكذلك علمه وقدرته تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا. (دليل آخر) وقد قال الله تعالى: «تبارك اسم ربك»★ و يقال للمخلوق تبارك فدل هذا على أن أسماء الله غير مخلوقة وقال ويبقى

وجه ربك★ فكما لا يجوز أن يكون وجه ربنا مخلوقا فكذلك لا يكون أسماؤه مخلوقة (دليل آخر) وقد قال الله عز وجل: « شهد الله أنه لا اله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط »★ ولا بد أن يكون شهد بهذه الشهادة وسمعها من نفسه لأنه إن كان سمعها من مخلوق فليست شهادة له وإذا كانت شهادة له وقد شهد بها، فلا يخلو أن يكون شهد بها قبل كون المخلوقات أو بعد كون المخلوقات، فان كان شهد بها بعد كون المخلوقات فلم تتسق شهادته لنفسه بإلهية الخلق وكيف يكون ذلك كذلك وهذا يوجب أن التوحيد لم يكن فشهد به شاهدا قبل الخلق، ولو استحالت الشهادة بالوحدانية قبل كون الخلق لاستحال إثبات التوحيد ووجوده وأن يكون واحدا قبل الخلق لأن ما تستحيل الشهادة عليه فمستحيل، وإن كانت شهادته لنفسه بالتوحيد قبل الخلق فقد بطل أن يكون كلام الله عز وجل مخلوقا لأن كلامه شهادته (دليل آخر) ومما يدل على بطلان قول الجهمية وإن القرآن كلام الله غير مخلوق إن أسماء الله من القرآن وقد قال عز وجل: « سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى ». ولا يجوز ان يكون اسم ربك الا على الذي

خلق فسوى مخلوقا كما لا يجوز أن يكون جد ربنا مخلوقا
قال الله في سورة الجن: «تعالى جدُّ ربنا» كما لا يجوز أن يكون
عظمته مخلوقة كذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقا★
(دليل آخر) وقد قال الله عز وجل: «وما كان لبشر أن
يكلمه الله إلا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء». فلو كان كلام الله لا يوجد الا
مخلوقا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط هذه الوجوه معنى
لان الكلام قد سمعه جميع الخلق ووجدوه بزعم الجهمية
مخلوقا في غير الله عز وجل وهذا يوجب إسقاط مرتبة
النبيين صلوات الله عليهم ويجب عليهم إذا زعموا أن كلام
الله لموسى خلقه في شجرة أن يكون من سمع كلام الله عز
وجل من ملك أو من نبي أتى به من عند الله أفضل مرتبة في
سماع الكلام من موسى، لأنهم سمعوه من نبي ولم يسمعه موسى
من الله عز وجل وإنما سمعه من شجرة، وان يزعموا أن
اليهودي إذا سمع كلام الله من نبي عليه السلام أفضل مرتبة
في هذا المعنى من موسى بن عمران، لأن اليهودي سمعه من
نبي من أنبياء الله وموسى سمعه مخلوقا في شجرة ولو كان
مخلوقا في شجرة لم يكن مكلما لموسى من وراء حجاب لأن

من حضر الشجرة من الجن والإنس قد سمعوا الكلام من ذلك المكان وكان سبيل موسى وغيره في ذلك سواء في أنه ليس كلام الله له من وراء حجاب★ (جواب) ثم يقال لهم إذا زعمتم أن معنى أن الله عز وجل كلم موسى أنه خلق كلاما كلمه به وقد خلق الله عندكم في الذراع كلاما لأن الذراع قالت لرسول الله ﷺ لا تأكلني فإني مسمومة★ فلزمكم أن ذلك الكلام الذي سمع النبي عليه السلام كلام الله عز وجل فإن استحال أن يكون الله تكلم بذلك الكلام المخلوق فما أنكرتم من أنه مستحيل أن يخلق الله عز وجل كلامه في شجرة، لأن كلام المخلوق لا يكون كلاما فإن كان كلام الله متكلما بالكلام الذي خلقه في الذراع★ فإن أجابوا إلى ذلك قيل لهم★ فالله عز وجل على قولكم هو القائل لا تأكلني فإني مسمومة، تعالى الله عن قولكم وافترائكم عليه علوا كبيرا★ وإن قالوا★ لا يجوز أن يكون كلام الله مخلوقا في ذراع★ قيل لهم★ ولذلك لا يجوز أن يكون كلام الله مخلوقا في شجرة★ (جواب) ثم يسألون عن الكلام الذي أنطق الله به الذئب لما أخبر عن نبوة النبي ﷺ فيقال لهم إذا كان الله عز وجل يتكلم بكلام يخلقه في غيره فما أنكرتم أن

يكون الكلام الذي سمعه من الذئب كلاما لله، ويكون إعجازه يدل على أنه كلام الله، وفي هذا ما يجب عليهم ان الذئب لم يتكلم به وانه كلام الله عز وجل لأن كون كلام من الذئب معجز، كما أن كونه من الشجرة معجز، فإن كان الذئب متكلما بذلك الكلام المفعول فما أنكرتم أن الشجرة متكلمة بالكلام، إن كان خلق في شجرة، وأن يكون المخلوق قال يا موسى إني أنا الله عز وجل؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ★ (جواب) ثم يقال لهم إذا كان كلام الله عز وجل مخلوقا في غيره عندكم فما يؤمنكم أن يكون كل كلام تسمعونه مخلوقا في شيء وهو حق أن يكون كلام الله عز وجل ★ فإن قالوا: لا تكون الشجرة متكلمة لأن المتكلم لا يكون إلا حيّاً ★ قيل لهم: ولا يجوز خلق الكلام في شجرة لأن من خلق الكلام فيه لا يكون إلا حيّاً فإن جاز أن يخلق الكلام فيما ليس بحي فلم لا يجوز أن يتكلم من ليس بحي ★ ويقال لهم: ألا قلتم أنه يقول من ليس بحي لأنه عز وجل أخبر أن السموات والأرض قالتا أتينا طائعين (جواب) ثم يقال لهم: أليس قد قال الله عز وجل لابليس: « وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين » ★ فلا بد من نعم يقال لهم، فاذا كان

كلام الله مخلوقا وكانت المخلوقات فانيات فيلزمكم إذا أفنى الله عز وجل الأشياء أن تكون اللعنة على إبليس قد فنيت فيكون إبليس غير ملعون، وهذا ترك دين المسلمين ورد لقول الله عز وجل: « وإن عليك لعنتي الى يوم الدين » .
وإذا كانت اللعنة باقية على إبليس إلى يوم الدين وهو يوم الجزاء وهو يوم القيامة لأن الله عز وجل قال: مالك يوم الدين★ يعني يوم الجزاء ثم هي أبداً في النار واللعنة كلام الله وهو قوله عليك لعنتي فقد وجب أن يكون كلام الله عز وجل لا يجوز عليه الفناء وأنه غير مخلوق لأن المخلوقات يجوز عليها العدم فإذا لم يجز ذلك على كلام الله عز وجل فهو غير مخلوق (الرد على الجهمية) ثم يقال لهم إذا كان غضب الله غير مخلوق وكذلك رضاه وسخطه فلم لا قلتم: إن كلامه غير مخلوق، ومن زعم أن غضب الله مخلوق لزمه أن غضب الله وسخطه على الكافرين يفنى، وأن رضاه عن الملائكة والنبيين يفنى حتى لا يكون راضيا عن أوليائه ولا ساخطا على أعدائه وهذا الخروج عن الإسلام★ ويقال خبرونا عن قول الله عز وجل: إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون★ أتزعمون أن قوله للشيء كن مخلوق

مراد الله★ فإن قالوا لا ، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون كلام الله الذي هو القرآن غير مخلوق كما زعمتم أن قول الله للشيء كن غير مخلوق وإن زعموا أن قول الله للشيء كن مخلوق★ قيل لهم فإن زعمتم أنه مخلوق مراد فقد قال الله عز وجل: «انما قولنا لشيء إذا أردناه ان نقول له كن فيكون » ★ فيلزمكم أن قوله للشيء كن قد قال له كن وفي هذا ما يجب أحد أمرين إما أن يكون قول الله لغيره كن غير مخلوق: أو يكون لكل قول قول لا إلى غاية وذلك محال. فإن **قالوا**: إن لله قولا غير مخلوق، قيل لهم: فما أنكرتم أن تكون إرادة الله للايمان غير مخلوقة★ ثم يقال لهم★ ما العلة لما قلتم أن قول الله للشيء كن غير مخلوق فإن قالوا: لأن القول الله ،والله لا يقول لقوله كن.(الرد على الجهمية) ويقال لهم:أليس لم يزل الله عالما بأوليائه وأعدائه فلا بد من نعم★ قيل لهم فهل تقولون إنه لم يزل مريداً للتفرقة بين أوليائه وأعدائه★ فإن قالوا نعم★ قيل لهم فإذا كانت إرادة الله لم تزل فهي غير مخلوقة وإذا كانت إرادته غير مخلوقة فلم لا قلتم:إن كلامه غير مخلوق★ فإن قالوا لا★ نقول لم يزل مريداً للتفريق بين أوليائه وأعدائه زعموا أن الله لا يريد

التفريق بين أوليائه وأعدائه ونسبوه سبحانه إلى النقص تعالى عن قول القدرية علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم: إن الشيء المخلوق إما أن يكون بدناً من الابدان أو شخصا من الأشخاص أو يكون نعتا من نعوت الأشخاص فلا يجوز أن يكون كلام الله شخصاً لأن الأشخاص يجوز عليها الأكل والشرب والنكاح، ولا يجوز ذلك على كلام الله عز وجل ولا يجوز أن يكون كلام الله نعتا لشخص مخلوق لأن النعوت لا تبقى طرفة عين لأنها لا تحتمل البقاء، وهذا يوجب ان يكون كلام الله قد فني ومضى فلما لم يجز أن يكون شخصا ولا نعتا لشخص لم يجز أن يكون مخلوقا على أن الأشخاص يجوز أن تموت فمن أثبت كلام الله شخصا مخلوقا لزمه أن يجوز الموت على كلام الله عز وجل وذلك مما لا يجوز وأيضا فلا يجوز أن يكون كلام الله مخلوقا في شخص مخلوق، كما لا يجوز أن يكون نعتا لشخص مخلوق، ولو كان مخلوقا في شخص ككلام الإنسان مفعولا فيه كان لا يمكن التفريق بين كلام الله وكلام الخلق إذا كانا مخلوقين في شخص مخلوق، كما لا يجوز أن يكون علمه مخلوقا في شخص مخلوق* جواب* ويقال لهم أيضا لو كان كلام الله مخلوقا لكان جسما أو نعتا

لجسم ولو كان جسما لجاز أن يكون متكلما والله قادر على قلبها وفي هذا ما يلزمهم ويجب عليهم أن يجوزوا أن يقلب الله القرآن إنسانا أو جنيا أو شيطانا،تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك،ولو كان نعتا لجسم كالنعوت فالله قادر أن يجعلها أجساما لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا أن يجعل الله القرآن جسما متجسداً يأكل ويشرب وأن يجعله إنسانا ويميته وهذا ما لا يجوز على كلامه عز وجل★

﴿باب ما ذكر من الرواية في القرآن﴾

(مسألة) قال أبو بكر: أتيت أنا والعباس بن عبد العظيم العنبري أبا عبدالله، فسأل العباس بن عبد العظيم أبا عبد الله أحمد بن حنبل فقال له: قوم هاهنا قد حدثوا يقولون القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق هؤلاء أضر من الجهمية على الناس ويلكم فإن لم تقولوا ليس مخلوق فقولوا مخلوق قال أبو عبدالله: هؤلاء قوم سوء فقال العباس ما تقول يا أبا عبد الله فقال: الذي أعتقد وأذهب إليه ولا شك فيه أن القرآن غير مخلوق ثم قال: سبحان الله. ومن شك في هذا.ثم تكلم أبو عبد الله مستعظما للشك في ذلك

فقال: سبحان الله أفي هذا شك؟ قال الله تبارك وتعالى: « ألا لَهُ الخلق والأمر » وقال: « الرحمن علم القرآن خلق الانسان » ففرق بين الإنسان وبين القرآن. فقال علم خلق، فجعل يعيدها ؛ علم خلق أي فرق بينهما قال أبو عبد الله: القرآن من علم الله ألا تراه يقول: عَلّم القرآن، والقرآن فيه أسماء الله عز وجل أي شيء يقولون، ألا يقولون إن أسماء الله غير مخلوقة لم يزل الله قديرا عليما عزيزا حكيما سميعا بصيرا لسنا نشك أن أسماء الله عز وجل غير مخلوقة، لسنا نشك أن علم الله غير مخلوق فالقرآن من علم الله وفيه أسماء الله فلا نشك أنه غير مخلوق وهو كلام الله عز وجل ولم يزل الله به متكلما، ثم قال: وأي كفر أكفر من هذا وأي كفر أشر من هذا إذا زعموا أن القرآن مخلوق فقد زعموا أن أسماء الله مخلوقة وأن علم الله مخلوق ولكن الناس يتهاونون بهذا ويقولون: إنما يقولون القرآن مخلوق، ويتهاونون ويظنون أنه هين ولا يدرون ما فيه وهو الكفر، وأنا أكره أن أبوح بهذا لكل أحد وهم يسألون وأنا أكره الكلام فى هذا فبلغني أنهم يدعون أني أمسك فقلت له فمن قال القرآن مخلوق ولا يقولون: إن أسماء الله مخلوقة ولا علمه لم يزد على هذا أقول

هو كافر فقال: هكذا هو عندنا ثم قال أبو عبد الله: نحن نحتاج أن نشك في هذا القرآن عندنا، فيه أسماء الله: وهو من علم الله فمن قال: إنه مخلوق فهو عندنا كافر، فجعلت أردد عليه فقال لي العباس وهو يسمع: سبحان الله أما يكفيك دون هذا؟ فقال أبو عبد الله: بلى وذكر الحسين بن عبد الأول قال: سمعت وكيعا يقول: من قال القرآن مخلوق فهو مرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل★ وذكر محمد بن الصباح البزار: قال علي بن الحسين بن سفيان: قال: سمعت ابن المبارك يقول: إنا نستطيع أن نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية قال محمد تقول نخاف أن نكفر ولا نعلم ★ وذكر هارون بن اسحاق الهمداني عن أبي نعيم عن سليمان بن عيسى القاري عن سفيان الثوري قال لي حماد بن أبي سليمان: بلغ أبا حنيفة المشرك أني منه بريء قال سليمان ثم قال سفيان لأنه كان يقول القرآن مخلوق★ وذكر سفيان بن وكيع قال: سمعت عمر بن حماد بن أبي حنيفة قال أخبرني أبي قال: الكلام الذي استتاب فيه ابن أبي ليلى أبا حنيفة هو قوله القرآن مخلوق قال: فتاب منه وطاف به في الخلق قال أبي فقلت له: كيف صرت إلى

هذا قال خفت والله أن يقدم علي فأعطيته التقية★ وذكر هارون بن اسحق قال:سمعت اسماعيل بن أبي الحكم يذكر عن عمر بن عبيد الطنافسي أن حماد يعني ابن أبي سليمان بعث إلى أبي حنيفة إني بريء مما تقول إلا أن تتوب وكان عنده ابن أبي عنبة قال: فقال:أخبرني جارك أن أبا حنيفة دعاه إلى ما استتيب منه بعد ما استتيب ★ وذكر عن أبي يوسف قال: ناظرت أبا حنيفة شهرين حتى رجع عن خلق القرآن[1]. وقال سليمان بن حرب:القرآن غير مخلوق وأخبر

---

(١) ★ قلت★ بنحو هذه الروايات الواهيات المقطوعات التي مع كونها مفتريات مقطوعات لا يقدح في مثل أبي حنيفة الامام المقدام بإطباق أعلام الأنام لا والله تعالى لا يكون ذلك أبدا وانظر من هذا المحل المنور ﴿كتاب الفقه الأكبر عن أهل البيت الأطهر﴾ يظهر عليك كل ما يخفي لديك ولا تزلن لك الأقدام في هذا المقام ثم رأيت أن أذكر ذلك هنالك قال البيهقي في الصفات وقرأت في كتاب أبي عبد الله محمد بن محمد ابن يوسف بن ابراهيم الدقاق بروايته عن القاسم بن أبي صالح الهمداني عن محمد بن أبي أيوب الرازي قال سمعت محمد بن سعيد بن سابق يقول سألت أبا يوسف فقلت أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق فقال معاذ الله ولا أنا أقوله فقلت أكان يرى رأي جهم فقال معاذ الله ولا أنا أراه★ قال البيهقي رواته ثقات★ وروى البيهقي عن الحارث بن ادريس سمعت محمد بن الحسن الفقيه يقول من قال القرآن مخلوق فلا نصلي خلفه★ وروى البيهقي من جهة الحاكم عن أبي يوسف كلمت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا فاتفق رأيه ورأيي على أن من قال القرآن مخلوق فهو كافر★ رواته كلهم ثقات★ قلت★ إنما كان المناظرة إلى سنة للتكفير دون التنفير وقال ابن عبد البر في ﴿كتاب الانتقاء في مناقب الثلاثة الفقهاء﴾ حدثنا الحكم بن المنذر بن سعد قال حدثنا =

به من كتاب الله تعالى قال الله عز وجل: « لا يكلمهم ألله ولا ينظر إليهم ». وكلام الله ونظره واحد يعني غير مخلوق★ وذكر حسين بن عبد الأول قال محمد ابن الحسين أبي

= أبو يعقوب يوسف بن أحمد بن يوسف★ قال★ وحدثنا أبو حامد حدثنا صالح بن احمد بن يعقوب قال سمعت أبي يقول سئل أبو مقاتل حفص بن سالم وأنا حاضر عن خلق القرآن فقال: القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال غير هذا فهو كافر فقال له ابنه سالم يا أبت هل تخبر عن أبي حنيفة في هذا بشيء فقال نعم كان أبو حنيفة على هذا عهدي به ما علمت منه غير هذا ولو علمت منه غير هذا لم أصحبه★ قلت★ في هذا كله إبطال لما عزا بعض المحدثين إلى أبي حنيفة ومحمد بن الحسن من القول بخلق القرآن وكل ما روي عن أبي حنيفة من هذا القبيل فينبغي أن يحمل على أنه كان يقول إن قراءتنا للقرآن وكتابتنا له مخلوقة كما أفاد في ﴿الفقه الأكبر﴾ ففهم بعض الناس من كلامه أن أصل القرآن الذي هو صفة الله تعالى مخلوق عنده أو شدد عليه المشددون ومنعوه من هذا اللفظ سداً للباب وكذا على محمد كما شدد بعضهم على البخاري في قوله لفظي بالقرآن مخلوق . هذا ما كتبه على هذا المقام الفاضل الممجد المحدث الأوحد العلامة الفهامة المولوي حسن الزمان محمد الحيدر أبادي أدام الله فيوضه ومن أراد البسط فلينظر ضميمة هذا الكتاب التي الفت وطبعت مستقلة للكلام على روايات هذا الباب وناهيك في علو شأن الامام الأعظم ما خصه الله به من الدرجة العالية في الاجتهاد في الفقه حتى قال الإمام الشافعي رحمه الله:الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة ولقد أكثر الثناء عليه إمام المحدثين المتقدمين عبد الله بن المبارك رحمه الله وأمثاله ونظراؤه كما هو مبسوط في الكتب حتى في كتب العلماء الشافعية كتهذيب الكمال للحافظ المزي والتذهيب وتذكرة الحفاظ للذهبي وتهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلاني وغيرها فلا يغرنك هذه الروايات الضعيفة الواهية بعدما ثبت خلافها من الروايات الصحيحة التي رواها الحافظ البيهقي مع كونه مخالفا للحنفيه فإن الإعتبار للصحيح الأكثر والله أعلم كتبه الحسن بن أحمد النعماني عفا الله عنه وعن أسلافه.

يزيد الهمداني عن عمرو بن قيس عن أبي قيس الملائي عن عطية عن أبي سعيد الخدري قال: رسول الله ﷺ: فضل كلام الله عز وجل على سائر الكلام كفضل الله على خلقه★ فهذا يثبت أن القرآن كلام الله عز وجل وما كان كلام الله لم يكن خلقا لله وقد بين الله أن القرآن كلامه بقوله عز وجل حتى يسمع كلام الله★ ودل على ذلك في مواضع من كتابه وقد قال الله عز وجل مخبراً أن الله كلم موسى تكليما★ وروى وكيع عن الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم قال قال رسول الله ﷺ:«ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان»ومما يبين أن الله عز وجل متكلم وأن له كلاما ما رواه عفان قال حماد ابن سلمة عن الأشعث الحراني عن شهر بن حوشب قال: فضل كلام الله عز وجل على سائر الكلام كفضل الله على خلقه★ وروى يعلى بن المنهال السعدي قال اسحاق بن سليمان الرازي قال الجراح بن الضحاك الكندي عن علقمة بن مرثد عن أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ :«أفضلكم من تعلم القرآن وعلمه»وقال:«إن فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»وذلك أنه

منه★ وذكر سيد بن داود قال أبو سفيان عن معمر عن قتادة قوله تعالى: «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ».الآية وذكر هارون بن معروف قال جرير بن منصور عن هلال بن يساف عن فروة بن نوفل قال: كنت جارا لخباب الأرت فقال لي: يا هذا تقرب إلى الله عز وجل بما استطعت ولن يتقرب إلى الله بشيء أحب اليه من كلامه★ وروي عن ابن عباس في قوله عز وجل قرآنا عربيا غير ذي عوج قال غير مخلوق★ وذكر الليث بن يحي قال حدثني ابراهيم بن الأشعث قال سمعت مؤمل بن إسماعيل عن الثوري قال: من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر★ وصحت الرواية عن جعفر بن محمد أن القرآن لا خالق ولا مخلوق. وروي ذلك عن عمه زيد بن علي وعن جده علي بن الحسين★ ومن قال إن القرآن غير مخلوق وأن من قال بخلقه كافر من العلماء وحملة الآثار ونقلة الأخبار لا يحصون كثرة منهم الحمدان والثوري وعبد العزيز أبي سلمة ومالك بن أنس والشافعي وأصحابه والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وهشام وعيسى ابن يونس وحفص بن غياث وسعد بن عامر وعبد الرحمن

ابن مهدي وأبو بكر بن عياش ووكيع وأبو عاصم النبيل ويعلى بن عبيد ومحمد بن يوسف وبشر بن المفضل وعبد الله ابن داود وسلام بن أبي مطيع وابن المبارك وعلي بن عاصم وأحمد بن يونس وأبو نعيم وقبيصة بن عقبة وسليمان ابن داود وأبو عبيد القاسم بن سلام ويزيد بن هارون وغيرهم ولو تتبعنا ذكر من يقول بذلك لطال الكلام بذكرهم وفيما ذكرنا من ذلك مقنع والحمد لله رب العالمين، وقد احتججنا لصحة قولنا أن القرآن غير مخلوق من كتاب الله عز وجل، وما تضمنه من البرهان وأوضحه من البيان، ولم نجد أحدا ممن تحمل عنه الآثار وتنقل عنه الأخبار ويأتم به المؤتمون من أهل العلم يقول بخلق القرآن وإنما قال ذلك رعاع الناس وجهال من جهالهم لا موقع لقولهم، والحجاج الذي قدمناه في ذلك يأتي على كثير من قولهم ودفع باطلهم والحمد لله على قوة الحق حمدا كثيراً ★

﴿باب الكلام على من وقف في القرآن وقال لا أقول إنه مخلوق ولا أقول إنه غير مخلوق﴾

(جواب) يقال لهم لم زعمتم ذلك وقلتموه ★ فان

قالوا ★ قلنا ذلك لأن الله لم يقل في كتابه إنه مخلوق ولا قاله رسول الله ولا أجمع المسلمون عليه ولم يقل في كتابه: إنه غير مخلوق ولا إنه غير مخلوق ★ يقال لهم: فهل قال الله عز وجل لكم في كتابه: قفوا فيه ولا تقولوا غير مخلوق، وقال لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم توقفوا عن أن تقولوا إنه غير مخلوق وهل أجمع المسلمون على التوقف عن القول إنه غير مخلوق ★ فإن قالوا نعم بهتوا ★ وإن قالوا لا: قيل لهم فلا تقفوا عن أن تقولوا غير مخلوق بمثل الحجة التي بها ألزمتم أنفسكم التوقف ★ ثم يقال لهم ★ ولم أبيتم أن يكون في كتاب الله ما يدل على أن القرآن غير مخلوق ★ فإن قالوا ألم نجده ★ قيل لهم ولم زعمتم أنكم إذا لم تجدوه في القرآن فليس موجود فيه ثم إنا لوجدهم ذلك ونتلوا عليهم الآيات التي احتججنا بها في كتابنا هذا واستدللنا على أن القرآن غير مخلوق كقوله عز وجل: « ألاله الخلق والأمر »★ وكقوله: « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ». وكقوله: « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي » ★ وسائر ما احتججنا في ذلك من آي القرآن ويقال لهم يلزمكم أن تقفوا في كل ما اختلف الناس فيه ولا تقدموا في ذلك على قول فإن جاز

لكم أن تقولوا ببعض تأويل المسلمين إذا دل على صحتها دليل فلم لا قلتم: إن القرآن غير مخلوق بالحجج التي ذكرناها في كتابنا هذا قبل هذا الموضع ★ (سؤال) ★ فإن قال قائل : حدثونا أتقولون إن كلام الله في اللوح المحفوظ ★قيل له★ كذلك نقول لأن الله عز وجل قال: « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ»★ فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين أوتوا العلم قال الله عز وجل: « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ». وهو متلو بالألسنة قال الله تعالى: «لا تحرك به لسانك ». والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة كما قال عز وجل: « فَأَجِرْهُ حتى يَسْمَعَ كلام الله » ★ (سؤال) فان قال: حدثونا عن اللفظ بالقرآن كيف تقولون فيه ، قيل له القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يقال يلفظ لأن القائل لا يجوز له أن يقول: إنه كلام ملفوظ به لأن العرب إذا قال قائلهم لفظت باللقمة من فمي معناه رميت بها وكلام الله عز وجل لا يقال يلفظ، وإنما يقال: يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ، وإنما قال قوم لفظنا بالقرآن ليثبتوا أنه مخلوق ويزينوا

بدعتهم وقولهم بخلقه فدلسوا كفرهم على من لم يقف على معناهم،فلما وقفنا على معناهم أنكرنا قولهم،ولا يجوز أن يقال إن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق (سؤال) إن قال قائل: أليس قد قال الله تعالى: « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون»★ قيل له: الذكر الذي عناه الله عز وجل ليس هو القرآن بل هو كلام الرسول عليه السلام ووعظه إياهم وقد قال الله تعالى لنبيه: « وذَكِّرْ فإِنَّ الذكرى تنفع المؤمنين »★ وقد قال الله تعالى: « ذكرا رسولاً »★فسمى الرسول ذكرا والرسول محدث وأيضا فإن الله عز وجل قال: « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون »★ يخبر أنهم لا يأتيهم ذكر محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ولم يقل لا يأتيهم ذكر إلا كان محدثاً وإذا لم يقل هذا لم يوجب أن يكون القرآن محدثاً ولو قال قائل: ما يأتيهم رجل من التميميين يدعوهم إلى الحق إلا أعرضوا عنه لم يوجب هذا القول إنه لا يأتيهم رجل إلا كان تميميا فكذلك القول فيما سألونا عنه ★ (سؤال) وإن سألونا عن قول الله عز وجل قرآناً عربيا ★ قيل لهم الله عز وجل أنزله وليس مخلوقا ★

فإن قالوا فقد قال الله: « إنا أنزلنا الحديد فيه بأس شديد » والحديد مخلوق ★ قيل لهم الحديد جسم موات وليس يجب إذا كان القرآن منزلا أن يكون جسماً مواتاً، ولذلك لا يجب إذا كان القرآن منزلا أن يكون مخلوقاً وإن الحديد مخلوقا ★ (جواب) ويقال لهم قد أمرنا الله عز وجل أن نستعيذ به وهو غير مخلوق، وأمر أن نستعيذ بكلمات الله التامات وإذا لم نؤمر أن نستعيذ بمخلوق من المخلوقات وأمرنا أن نستعيذ بكلام الله فقد وجب أن كلام الله غير مخلوق ★

﴿ باب ذكر الإستواء على العرش ﴾

إن قال قائل ★ ما تقولون في الإستواء ★ قيل له نقول : إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال: «الرحمن على العرش استوى» وقد قال الله عز وجل: « إليه يصعد الكلم الطيب »★ وقال: « بل رفعه الله إليه »★ وقال عز وجل: « يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا » . كذب موسى عليه السلام في قوله إن الله عز وجل فوق السموات وقال عز وجل: « أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض »★ فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السموات

قال: أأمنتم من في السماء، لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات وكل ما علا فهو سماء فالعرش أعلى السموات وليس إذا قال: أأمنتم منْ في السماء يعني جميع السموات السماء ،وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السموات، ألا ترى أن الله عز وجل ذكر السموات فقال: « وجعل القمر فيهن نورا » ★ ولم يرد أن القمر يملأهن جميعاً وأنه فيهن جميعاً ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل مستو على العرش الذي هو فوق السماوت، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض ★ (سؤال) وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن قول الله عز وجل « الرحمن على العرش استوى » أنه استولى وملك وقهر وأن الله عز وجل في كل مكان وجحدوا أن يكون الله عز وجل على عرشه كما قال أهل الحق وذهبوا في الإستواء إلى القدرة ولو كان هذا كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض فالله سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الإستيلاء وهو عز وجل مستول على الأشياء

كلها لكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأفراد، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها وإذا كان قادراً على الأشياء كلها ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول: إن الله عز وجل مستو على الحشوش والأخيلة لم يجز أن يكون الإستواء على العرش الإستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها ووجب أن يكون معناه إستواء يختص العرش دون الأشياء كلها ★ وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله عز وجل في كل مكان فلزمهم أنه في بطن مريم وفي الحشوش والأخيلة وهذا خلاف الدين، تعالى الله عن قولهم ★ (جواب) ويقال لهم: إذا لم يكن مستوياً على العرش بمعنى يختص العرش دون غيره كما قال ذاك أهل العلم ونقلة الآثار وحملة الأخبار وكان الله عز وجل في كل مكان فهو تحت الأرض التي السماء فوقها ،وإذا كان تحت الأرض والأرض فوقه والسماء فوق الأرض وفي هذا ما يلزمكم أن تقولوا: إن الله تحت التحت والأشياء فوقه، وإنه فوق الفوق والأشياء تحته وفي هذا ما يجب أنه تحت ما هو فوقه وفوق ما هو تحته وهذا المحال المتناقض، تعالى الله عن إفترائكم عليه علواً كبيرا. (دليل

آخر) ★ ومما يؤكد أن الله عز وجل مستو على عرشه دون الأشياء كلها ؛ما نقله أهل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عفان عن حماد بن سلمة قال ثنا عمرو بن دينار عن نافع بن جبير عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:«ينزل الله عز وجل كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول هل من سائل فأعطيه؟هل من مستغفر فأغفر له حتى يطلع الفجر»★ وروى عبد الله بن بكر قال ثنا هشام ابن أبي عبد الله عن يحيى بن أبي كثير عن أبي جعفر أنه سمع أبا جعفر أنه سمع أبا هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلَّم: «إذا بقي ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول من ذا الذي يدعوني فاستجيب له؟ من ذا الذي يستكشف الضر فأكشفه عنه؟من ذا الذي يسترزقني فأرزقه حتى ينفجر الفجر» ★ وروى عبد الله بن بكر السهمي قال: ثنا هشام بن أبي عبد الله عن يحيى بن أبي كثير عن هلال ابن أبي ميمونة قال:ثنا عطاء بن يسار أن رفاعة الجهني حدثه قال: « قفلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كنا بالكديد أو قال بقديد فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إذا مضى ثلث الليل أو قال ثلثا الليل نزل الله عز وجل إلى

السماء فيقول من ذا الذي يدعوني أستجب له من ذا الذي يستغفرني أغفر له؟ من ذا الذي يسألني أعطه؟ حتى ينفجر الفجر» ★ (دليل آخر) وقال الله عز وجل «يخافون ربهم من فوقهم». وقال: «تعرج الملائكة والروح إليه» ★ وقال: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» ★ وقال: «ثم استوى على العرش فاسأل به خبيراً وقال: «ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع» ★ فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه والسماء بإجماع الناس ليست الأرض فدل على أن الله تعالى منفرد بوحدانيته مستو على عرشه ★ (دليل آخر) وقال جل وعز: «وجاء ربك والملك صفاً صفا» ★ وقال: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» ★ وقال: «ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفواد ما رأى افتمارونه على ما يرى... (إلى قوله) لقد رأى من آيات ربه الكبرى» ★ وقال عز وجل لعيسى ابن مريم عليه السلام: «إني متوفيك ورافعك إلي»★وقال: «وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه». وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى إلى السماء ومن دعاء

أهل الاسلام جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم يقولون جميعا يا ساكن العرش ومن خلقهم جميعا لا والذي احتجب بسبع سموات (دليل آخر) وقال الله عز وجل: «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء». وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم كان أبعد من الشبهة وإدخال الشك على من يسمع الآية أن يقول ما كان لأحد أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيرتفع الشك والحيرة من أن يقول ما كان لجنس من الأجناس أن أكلمه إلا وحيا أو ومن وراء حجاب أو ارسل رسولا وننزل أجناسا لم يعمهم بالآية فدل ما ذكرنا على أنه خص البشر دون غيرهم (دليل آخر) وقال عز وجل: «ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق». وقال: «ولو ترى اذ وقفوا على ربهم» ★ وقال: «ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم». وقال عز وجل: «وعرضوا على ربك صفا» ★ كل ذلك يدل على أنه ليس في خلقه ولا خلقه فيه وأنه مستو على عرشه وتعالى عما يقول

الظالمون علوا كبيرا. فلم يثبتوا لهم في وصفهم حقيقة ولا أوجبوا لهم الذين يثبتون له بذكرهم إياه وحدانية إذ كل كلامهم يؤول إلى التعطيـل وجميع أوصافهم تدل على النفي تريدون بذلك زعموا التنزيه، ونفي التشبيه فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي أو التعطيل ★ (دليل آخر) ★ قال الله عز وجل: «الله نور السموات والأرض» ★ فسمى نفسه نورا والنور عند الأمة لا يخلو من أن يكون أحد معنيين ؛إما أن يكون نورا يسمع ،أو نورا يرى فمن زعم أَن الله يسمع ولا يُرى فقد أخطأ في نفيه رؤية ربه وتكذيبه بكتابه وقول نبيه صلى الله عليه وسلم نفيه رؤية ربه وروت العلماء عن عبد الله بن عباس أنه قال: تفكروا في خلق الله عز وجل ولا تفكروا في الله عز وجل فإن بين كرسيه إلى السماء ألف عام والله عز وجل فوق ذلك (دليل آخر) وروت العلماء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن العبد لا تزول قدماه من بين يدي الله عز وجل حتى يسأله عن علمه». وروت العلماء: أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم بأمةٍ سوداء فقال: يا رسول الله إني أريد أن أعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: أين الله

قالت في السماء قال: فمن أنا؟ قالت: أنت رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أعتقها فإنها مؤمنة ★ وهذا يدل على أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء ★

﴿باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين﴾

قال الله تبارك وتعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» ★ وقال عز وجل: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» . فأخبر أن له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك وقال عز وجل أن له وجها وعينا لا يكيف ولا يحد وقال: عز وجل فاصبر «لحكم ربك فإنك بأعيننا» . وقال: «ولتصنع على عيني». وقال وكان عز وجل سميعا بصيرا★ وقال لموسى وهارون: «إنني معكما اسمع وأرى» ★ فأخبر عن سمعه وبصره ورؤيته ونفت الجهمية أن يكون لله وجه كما قال، وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سميعا بصيرا إلا على معنى أنه عالم، وكذلك قالت الجهمية ففي الحقيقة قول الجهمية أنهم قالوا نقول إن الله عالم ولا نقول سميع بصير

على غير معنى عالم وكذلك قول النصارى★ وقالت الجهمية: إن الله لا علم له ولا قدرة ولا سمع له ولا بصر وإنما قصدوا إلى تعطيل التوحيد والتكذيب بأسماء الله عز وجل فأعطوا ذلك لفظا ولم يحصلوا قولا في المعنى، ولولا أنهم خافوا السيف لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم ولكن خوف السيف منعهم من إظهار زندقتهم. وزعم شيخ منهم مقدم فيهم أن علم الله هو الله، وأن الله عز وجل علم. فنفى العلم من حيث أوهم أنه أثبته حتى ألزم أن يقول يا علم اغفر لي إذ كان علم الله عنده هو الله وكان الله على قياسه علما وقدرة؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: بالله نستهدي، وإياه نستكفي ولا حول ولا قوة إلا بالله وهو الله المستعان ★ أما بعد فمن سألنا فقال: أتقولون إن لله سبحانه وجها ★ قيل له نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون وقد دل على ذلك قوله عز وجل: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» ★ (سؤال) فإن سألنا أتقولون إن لله يدين ★ قيل★ نقول ذلك وقد دل عليه قوله عز وجل: «يد الله فوق أيديهم» وقوله عز وجل: «لما خلقت بيدي★وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن

الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته»★فثبتت اليد وقوله عز وجل: «لما خلقت بيدي» ★ وقد جاء في الخبر المأثور عن النبي ﷺ: أن الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده وغرس شجرة طوبى بيده»★وقال عز وجل: « بل يداه مبسوطتان » ★ وجاء عن النبي ﷺ أنه قال: «كلتا يديه يمين »★وقال عز وجل: «لأخذنا منه باليمين» . وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيدي ويعني به النعمة واذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها ،وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل: فعلت بيدي ويعني النعمة بطل أن يكون معنى قوله عز وجل بيدي النعمة وذلك إنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه نعمة ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها عن أن يكون اليد بمعنى النعمة ،إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة ،فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها وأن لا يثبت اليد نعمة من قبلها ،لأنه إن رجع في تفسير قول الله عز وجل«بيدي»نعمتي إلى الإجماع

فليس المسلمون على ما ادعى متفقين؛ وإن رجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل بيدي يعني نعمتي؛ وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ولن يجد إليه سبيلا (سؤال) ويقال لأهل البدع: لم زعمتم أن معنى قوله بيدي نعمتي؟ أزعمتم ذلك إجماعا أو لغة؟ فلا يجدون ذلك في الاجماع ولا في اللغة وإن قالوا: قلنا لك من القياس★ قيل لهم★ ومن ِأين وجدتم في القياس أن قول الله بيدي لا يكون معناه إلا نعمتي ومن أين يمكن أن يعلم بالعقل يفسر كذا وكذا مع أنا رأينا الله عز وجل قد قال في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ». وقال: « لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين »★ وقال: « وجعلناه قرآنا عربيا »★ وقال: « افلا يتدبرون القرآن » ★ ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما امكن ان نتدبره ولا ان نعرف معانيه إذا سمعناه فلما كان من لا يحسن لسان العرب لا يحسنه وانما يعرفه العرب اذا سمعوه علم انهم انما علموه لانه بلسانهم نزل وليس في لسانهم ما ادعوه (سؤال) وقد اعتل معتل بقول الله عز وجل: « والسماء بيناها بأَيْدٍ » ★ قالوا: الايد القوة أن يكون معنى

قوله بيدي بقدرتي ★ وقيل ★ لهم هذا التأويل فاسد من وجوه آخرها: ان الايد ليس بجمع لليد لان جمع يد التى هى نعمة ايادي، وانما قال لما خلقت بيدي فبطل بذلك ان يكون معنى قوله بنيناها بأَيْدٍ، وايضا فلو كان اراد القوة لكان معنى ذلك بقدرتي، وهذا ناقض لقول مخالفنا وكاسر لمذاهبهم لانهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين، وايضا فلو كان الله عز وجل عنى بقوله لما خلقت بيدي القدرة لم يكن لآدم عليه السلام على إبليس في ذلك مزية، والله عز وجل أراد أن يرى فضل آدم عليه السلام اذ خلقه بيده دونه، ولو كان خالقا لابليس بيديه لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه، وكان ابليس يقول محتجا على ربه فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم بهما. فلما أراد الله عز وجل تفضيله عليه بذلك وقال له موبخا على استكباره على آدم أن يسجد له: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت» ★ دل على انه ليس معنى الآية القدرة اذا كان الله عز وجل خلق الاشياء جميعا بقدرته، وانما اراد اثبات يدين ولم يشارك ابليس آدم عليه السلام في أن خلق بهما★ وليس يخلو قوله عز وجل لما خلقت بيدي ان يكون

معنى ذلك اثبات يدين نعمتين ،او يكون معنى ذلك اثبات يدين جارحتين ، او يكون معنى ذلك اثبات يدين قدرتين ،او يكون معناه اثبات يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، ولا قدرتين لا يوصفان الا كما وصف الله عز وجل فلا يجوز ان يكون معنى ذلك نعمتين لأنه لا يجوز عند اهل اللسان ان يقول القائل: عملت بيدي وهو يعني نعمتي،ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا ان نعني جارحتين،ولا يجوز عند خصومنا ان نعني قدرتين،واذا فسدت الاقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو ان معنى قوله: بيدي، اثبات يدين ليستا جارحتين، ولا قدرتين ، ولا نعمتين لا يوصفان الا بان يقال إنهما يدان ليستا كالأيدي خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت★ (سؤال) وايضاً فلو كان معنى قوله عز وجل بيدي نعمتي ، لكان لا فضيلة لآدم عليه السلام على إبليس في ذلك على مذاهب مخالفنا لأن الله عز وجل قد ابتدى ابليس على قولهم كما ابتدى بذلك آدم عليه السلام وليس يخلو النعمتان أن يكون عني بهما بدن آدم عليه السلام لو يكونا عرضين خلقا في بدن آدم ، فلو كان عنى بدن آدم فالأبدان عند مخالفنا من المعتزلة جنس واحد

واذا كانت الابدان عندهم جنسا واحدا فقد حصل في جسد ابليس على مذاهبهم من النعمة ما حصل في جسد آدم عليه السلام وكذلك ان عنى عرضين، فليس من عرض فعله في بدن آدم من لون أو حياة أو قوة أو غير ذلك إلا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن ابليس، وهذا يوجب أنه لا فضيلة لآدم عليه السلام على ابليس في ذلك والله عزيز، وانما احتج على ابليس بذلك ليريه أن لآدم عليه السلام في ذلك الفضيلة فدل ما قلناه على ان الله عز وجل لما قال لما خلقت بيدي لم يعن نعمتي* (جواب) ويقال لهم لم أنكرتم أن يكون الله عز وجل عنى بقوله يدي يدين ليستا نعمتين* فإن قالوا* لأن اليد إذا لم تكن نعمة لم تكن جارحة * قيل لهم * ولم قضيتم ان اليد اذا لم تكن نعمة لم تكن الا جارحة فان رجوعنا الى شاهدنا والى ما نجده فيما بيننا من الخلق فقالوا: اليد اذا لم تكن نعمة في الشاهد لم تكن الا جارحة* قيل لهم: ان عملتم على الشاهد وقضيتم به على الله عز وجل فكذلك لم نجد حيا من الخلق الا جسما لحما ودما فاقضوا بذلك على الله عز وجل والا فانتم لقولكم متاولين، ولاعتلالكم ناقضين، وان اثبتم حيا لا كالاحياء منا فلم انكرتم ان

تكون اليدان اللتان اخبر الله عز وجل عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالايدي،وكذلك يقال لهم لم تجدوا مدبِّراً حكيما إلا إنسانا ثم أثبتم أن للدنيا مدبراً حكيماً ليس كالانسان وخالفتم الشاهد ونقضتم اعتلالكم فلا تمنعوا من إثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين من أجل أن ذلك خلاف الشاهد★ (سؤال) فإن قالوا إذا أثبتم لله يدين لقوله لما خلقت بيدي فلم لا أثبتم له أيدي لقوله: «مما عملت أيدينا »★ قيل لهم★ قد أجمعوا على بطلان قول من أثبت لله أيدي،فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك وجب أن يكون لله عز وجل ذكر أيدي ورجع إلى إثبات يدين لأن الدليل قد دل على صحته للاجماع ، وإذا كان الإجماع صحيحا وجب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين لأن القرآن على ظاهره ولا نزول عن ظاهره إلا بحجة فوجدنا حجة ازلنا بها ذكر الايدي عن الظاهر الى ظاهر، ووجب ان يكون الظاهر الآخر على حقيقة لا يزول عنها الا بحجة (سؤال) فان قال: اذا ذكر الله الايدي وأراد يدين فما أنكرتم أن يذكر الأيدي ويريد يدا واحدة★ قيل له: ذكر الله عز وجل أيدي وأراد يدين لأنهم اجمعوا على بطلان قول من قال

ايدي كثيرة وقول من قال يدا واحدة فقلنا يدان لان القرآن على ظاهره الا ان تقوم حجة بان يكون على خلاف الظاهر (سؤال) فان قال قائل: ما انكرتم ان يكون قوله مما عملت ايدينا وقوله لما خلقت بيدي على المجاز؟ قيل له: حكم كلام الله عز وجل ان يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز: لا لحجة، الا ترون انه إذا كان ظاهر الكلام العموم فاذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو على حقيقة الظاهر وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قول الله عز وجل لما خلقت بيدي، على ظاهره وحقيقته من إثبات اليدين، ولا يجوز ان يعدل به عن ظاهر اليدين الى ما ادعاه خصومنا الا بحجة ولو جاز ذلك لجاز لمدع أن يدعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة واذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه إنه مجاز بغير حجة بل واجب أن يكون قوله لما خلقت بيدي إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير نعمتين إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم فعلت بيدي وهو يعني

النعمتين★

﴿الرد على الجهمية في نفيهم علم الله تعالى وقدرته جميع صفاته﴾

قال الله عز وجل: «أنزله بعلمه». وقال: «وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه». وذكر العلم في خمس مواضع من كتابه وقال: «فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله» وقال: «ولا يحيطون شيء من علمه إلا بما شاء». وذكر القوة فقال: «او لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة». وقال: «ذو القوة المتين» وقال: «والسماء بنيناها بأيد» ★ وزعمت الجهمية أن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له فقد قالوا انه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم، وهذا انما اخذوه عن اهل الزندقة والتعطيل لان الزنادقة قال كثير منهم ان الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير فلم تقدر المعتزلة ان تفصح بذلك فاتت

بمعناه وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر (سؤال) وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الهذيل العلاف إن علم الله هو الله ،فجعل الله عز وجل عِلْماً وألزم،فقيل له إذ قلت إن علم الله هو الله فقل: يا علم الله إغفر لي وارحمني فأبى ذلك فلزمه المناقضة،واعلموا رحمكم الله أن من قال: عالم ولا علم كان مناقضا،كما أن من قال علم ولا عالم كان مناقضا، وكذلك القول في القدرة والقادر والحياة والحي والسمع والبصر والسميع والبصير (جواب) ويقال لهم خبرونا عن من زعم أن الله متكلم قائل لم يزل آمراً ناهيا لا قول له ولا كلام ولا أمر له ولا نهي أليس هو مناقض خارج عن جملة المسلمين؟ فلا بد من نعم،يقال لهم فكذلك من قال: ان الله عالم ولا علم له كان مناقضا خارجا عن جملة المسلمين،وقد أجمع المسلمون قبل حدوث الجهمية والمعتزلة والحرورية على أن لله علما لم يزل وقد قالوا علم الله لم يزل وعلم الله سابق في الأشياء ولا يمنعون أن يقولوا في كل حادثة تحدث ونازلة تنزل كل هذا سابق في علم الله، فمن جحد أن لله علما خالف المسلمين وخرج به عن

اتفاقهم★ (جواب) ويقال لهم إذا كان الله مريدا فله إرادة
فإن قالوا: لا قيل لهم فإذا أثبتم مريدا لا إرادة له فأثبتوا
قائلا لا قول له: وإن أثبتوا الإرادة قيل لهم: فإذا كان المريد
لا يكون مريدا إلا بإرادة فما أنكرتم أن لا يكون العالم
عالماً إلا بعلم وأن يكون لله علم كما أثبتم له ارادة (مسألة)
وقد فرقوا بين العلم والكلام فقالوا إن الله عز وجل علم
موسى وفرعون وكلم موسى ولم يكلم فرعون فكذلك يقال
علم موسى الحكمة وفصل الخطاب وآتاه النبوة ولم يعلم ذلك
فرعون فإن كان لله كلام لانه كلم موسى ولم يكلم فرعون
فكذلك لله علم لانه علم موسى ولم يعلم فرعون، ثم يقال لهم
إذا وجب أن لله كلاما به كلم موسى دون فرعون إذ كلم
موسى دونه فما أنكرتم إذا علمهما جميعا أن يكون له علم به
علمهما جميعا، ثم يقال قد كلم الله الأشياء بأن قال لها كوني
وقد أثبتم لله قولا فكذلك، وإن علم الأشياء كلها فله علم★
(جواب) ثم يقال لهم إذا أوجبتم أن لله كلاما وليس له علم
لأن الكلام أخص من العلم والعلم أعم منه فقولوا إن لله
قدرة لأن العلم أعم عندكم من القدرة لأن من مذاهب
القدرية أنهم لا يقولون إن الله يقدر أن يخلق الكفر فقد

أثبتوا القدرة أخص من العلم فينبغي لهم أن يقولوا على اعتلالهم إن لله قدرة (جواب) ثم يقال لهم أليس الله عالما والوصف له بأنه عالم أعم من الوصف له بأنه متكلم مكلم ثم لم يجب لأن الكلام أخص من أن يكون الله متكلما غير عالم فلم لا قلتم إن الكلام وإن كان أخص من العلم إن ذلك لا ينفي أن يكون لله علم كما لم ينف بخصوص الكلام أن يكون الله عالما(جواب) ويقال لهم: من أين علمتم أن الله عالم فإن قالوا بقوله عز وجل انه بكل شيء عليم قيل لهم ولذلك فقولوا إن لله علما بقوله أنزله بعلمه وبقوله: « ما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه»*وكذلك قوله إن له قوة لقوله: "أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة"* وإن قالوا قلنا إن الله عالم لأنه صنع العالم على ما فيه من آثار الحكمة واتساق التدبير قيل لهم: فلم لا قلتم إن لله علما بما ظهر في العالم من حكمه واثار تدبيره لان الصنايع الحكمية لا تظهر الا من ذي علم كما لا تظهر الا من عالم وكذلك لا تظهر الا من ذي قوة كما لا تظهر الا من قادر (جواب) ويقال لهم اذا نفيتم علم الله فهلا نفيتم اسماءه فان قالوا كيف ننفي اسماءه وقد ذكرها في كتابه؟ قيل لهم: فلا تنفوا العلم والقوة لانه

تبارك وتعالى ذكر ذلك في كتابه (جواب آخر) ويقال لهم★
قد علم الله عز وجل نبيه ﷺ الشرائع والأحكام والحلال
والحرام ولا يجوز ان يعلمه ما لا يعلمه فكذلك لا يجوز أن
يعلم الله نبيه ما لا علم لله به، تعالى الله عن قول الجهمية علوا
كبيرا★ (جواب) ويقال لهم أليس إذا لعن الله الكافرين
فلعنه لهم معنى، ولعن النبي عليه السلام لهم معنى، فمن قولهم
نعم، فيقال لهم، فما أنكرتم من الله إذا علم نبيه عليه
السلام شيئاً فكان للنبي عليه السلام علم فالله سبحانه علم
وإذا كنا متى أثبتناه غضبانا على الكافرين فلا بد من
إثبات غضب، وكذلك إذا أثبتناه راضيا عن المؤمنين فلا بد
من إثبات رضى، وكذلك إذا أثبتناه حيا سميعاً بصيراً فلا
بد من إثبات حياة وسمع وبصر★ (جواب) ويقال لهم
وجدنا اسم عالم اشتق من علم، واسم قادر اشتق من قدرة
وكذلك اسم حي اشتق من حياة، واسم سميع اشتق من سمع
واسم بصير اشتق من بصر، ولا تخلو أسماء الله عز وجل من
أن تكون مشتقة أو لإفادة معناه أو على طريق التلقيب
فلا يجوز أن يسمى الله عز وجل على طريق التلقيب باسم
ليس فيه إفادة معناه وليس مشتقا من صفة★ فإذا قلنا: إن

الله عز وجل عالم قادر فليس ذلك تلقيباً ، كقولنا زيد وعمرو
على هذا إجماع المسلمين وإذا لم يكن ذلك تلقيبا وكان
مشتقـا من علم فقد وجب إثبات العلم ، وإن كان ذلك
لإفادة معناه فلا يختلف ما هو لإفادة معناه ، ووجب اذا
كان معنى العالم منا أن له علما أن يكون كل عالم فهو ذو
علم كما إذا كان قولي موجود مفيدا فينا الإثبات كان
الباري تعالى واجبا إثباته لأنه سبحانه وتعالى موجود
(جواب) ويقال للمعتزلة والجهمية والحرورية: أتقولون إن
لله علما بالأشياء سابقا فيها وبوضع كل حامل ، وحمل كل
أنثى ، وبإنزال كل ما أنزل ، فإن قالوا : نعم أثبتوا العلم
ووافقوا وإن قالوا لا قيل لهم جحد منكم لقول الله عز وجل : «
انزله بعلمه » وقوله : « وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه »
ولقوله : « فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله » وإذا
كان قول الله عز وجل : « بكل شيء عليم » « وما تسقط من ورقة
إلا يعلمها ★ أوجب انه عليم يعلم الأشياء كذلك ، فما أنكرتم
أن تكون هذه الآيات توجب أن لله علما بالأشياء سبحانه
وبحمده (جواب) ويقال لهم: عز وجل علم بالتفرقة بين

أوليائه وأعدائه وهل هو مريد لذلك وهل له إرادة للايمان إذا أراد الإيمان فإن قالوا نعم وافقوا ،وإن قالوا إذا أراد الإيمان فله إرادة قيل لهم: وكذلك إذا فرق بين أوليائه وأعدائه فلا بد من أن يكون له علم بذلك؟ وكيف يجوز أن يكون للخلق علم بذلك وليس للخالق عز وجل علم بذلك، هذا يوجب أن للخلق مزية في العلم وفضيلة على الخلائق، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ويقال لهم: إذا كان من له علم من الخلق أولى بالمنزلة الرفيعة ممن لا علم له فاذا زعمتم أن الله عز وجل لا علم له لزمكم أن الخلق أعلى مرتبة من الخالق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم: إذا كان من لا علم له من الخلق يلحقه الجهل والنقصان فما أنكرتم من أنه لا بد من إثبات علم الله وإلا ألحقتم به النقصان جل وعز عن قولكم وعلا * ألا ترون أن من لا يعلم من الخلق يلحقه الجهل والنقصان! ومن قال ذلك في الله عز وجل وصف الله سبحانه بما لا يليق به ،فكذلك إذا كان من قيل له من الخلق لا علم له لحقه الجهل والنقصان، فوجب أن لا ينفي ذلك عن الله عز وجل لأنه لا يلحقه جهل ولا نقصان (جواب) ويقال لهم هل يجوز أن تنسق الصنائع الحكمية ممن

ليس بعالم فان قالوا ذلك محال ولا يجوز في وجود الصنائع التي تجري على ترتيب ونظام الا من عالم قادر حي. قيل لهم: وكذلك لا يجوز وجود الصنائع الحكمية التي تجري على ترتيب ونظام الا من ذي علم وقدرة وحياة فإن جاز ظهورها لا من ذي علم فما انكرتم من جواز ظهورها لا من عالم قادر حي وكل مسألة سألناهم عنها في العلم فهي داخلة عليهم في القدرة والحياة والسمع والبصر (مسألة) وزعمت المعتزلة أن قول الله عز وجل سميع بصير معناه عليم. قيل لهم: فإذا قال عز وجل: «إنني معكما أسمع وأرى» ★ وقال: «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها» فمعنى ذلك عندكم علم فإن قالوا: نعم قيل لهم فقد وجب عليكم أن تقولوا معنى قوله أسمع وأرى واعلم إذ كان معنى ذلك العلم (مسألة) ونفت المعتزلة صفات رب العالمين وزعمت أن معنى سميع بصير راءٍ بمعنى عليم كما زعمت النصارى أن السمع هو بصره وهو رؤيته وهو كلامه وهو علمه وهو ابنه؛ عز الله وجل وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ★ فيقال للمعتزلة إذا زعمتم أن معنى سميع وبصير معنى عالم فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم فاذا زعمتم أن معنى سميع وبصير

معنى قادر فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم وإذا زعمتم أن معنى حي معنى قادر فلم لا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم. فان قالوا هذا يوجب ان يكون كل معلوم مقدور؛ قيل لهم ولو كان معنى سميع بصير معنى عالم لكان كل معلوم مسموعا واذا لم يجز ذلك بطل قولكم ★

(الكلام في الإرادة)

الرد على المعتزلة في ذلك يقال لهم: الستم تزعمون ان الله عز وجل لم يزل عالما فمن قولهم نعم قيل لهم: فلم لا قلتم إن ما لم يزل عالما أنه يكون في وقت من الأوقات فلم يزل مريدا ،أن يكون في ذلك الوقت وما لم يزل عالما انه يكون في وقت وما لم يزل عالما انه لا يكون فلم يزل مريدا ،إن الله لم يزل مريدا الا ان الله مريدا بإرادة مخلوقه،وما الفصل بينكم وبين الجهمية في أعمالهم أن الله عالم بعد مخلوق، وإذا لم يجز أن يكون علم الله مخلوقا فما أنكرتم أن لا تكون إرادته مخلوقة، فإن قالوا لا يجوز أن يكون علم الله مخلوقا فما أنكرتم أن لا تكون إرادته مخلوقة، فإن قالوا لا يجوز أن يكون علم الله محدثا لأن ذلك يقتضي أن يكون حدث بعلم

آخر كذلك لا إلى غاية، قيل لهم ما أنكرتم أن لا تكون إرادة الله محدثة مخلوقة، لأن ذلك يقتضي أن تكون حدثت عن إرادة أخرى ثم كذلك لا إلى غاية. وإن قالوا: لا يجوز أن يكون علم الله محدثا لأن ذلك يوجب أنه مريد بارادة أحدثها في غيره وذلك لا يجوز [1] فإن قالوا لا يجوز أن يكون علم الله محدثاً لان من لم يكن عالما ثم علم لحقه النقصان. قيل لهم: ولا يجوز أن يكون ارادة الله محدثة مخلوقة لان من لم يكن مريدا حتى اراد لحقه النقصان وكما لا يجوز ان تكون ارادته تعالى محدثة مخلوقة كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدثا مخلوقا (جواب آخر) ويقال لهم إذا زعمتم انه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان وهو لا يريده واراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان لان الكفر الذي كان وهو لا يشاء الله عندكم أكثر من الايمان الذي كان وهو يشاء وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن وهذا جحد لما أجمع عليه

(١) هنا نقص في العبارة كما هو الظاهر فليحرر

المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون (جواب آخر)★ ويقال لهم: من قولكم إن كثير ما شاء أن يكون إبليس كان لان الكفر أكثر من الإيمان وأكثر ما كان هو شاءه فقد جعلتم مشيئة إبليس انفذ من مشيئة رب العالمين، جل ثناؤه وتقدست اسماؤه، لان أكثر ما شاءه كان واكثر ما كان قد شاءه وفي هذا إيجاب أنكم قد جعلتم لا بليس مرتبة في المشيئة ليست لرب العالمين، تعالى الله عز وجل عن قول الظالمين علوا كبيرا★ (جواب آخر) ويقال لهم ايما اولى بصفة الاقتدار من إذا شاء أن يكون الشيء كان لا محالة، وإذا لم يرده لم يكن، أو من يريده أن يكون فلا يكون ويكون ما لا يريد؛ فإن قالوا من لا يكون أكثر ما يريده أولى بصفة الاقتدار كابروا. وقيل لهم: إن جاز لكم ما قلتموه جاز لقائل أن يقول من يكون ما لا يعلمه أولى بالعلم ممن لا يكون إلا ما يعلمه وان رجعوا عن هذا المكابرة وزعموا أن من إذا أراد أمرا كان، وإذا لم يرده لا يكون أولى بصفة الاقتدار من الله عز وجل لأن أكثر ما أراد. وأكثر ما كان قدأراده، وقيل لهم إذا كان من إذا أراد أمرا كان، وإذا لم يرده لم يكن، أولى بصفة

الاقتدار، فيلزمكم أن يكون الله عز وجل إذا أراد أمرا كان وإذا لم يرده لم يكن لأنه أولى بصفة الاقتدار (جواب) ويقال لهم ايما اولى بالإهيَّة والسطان من لا يكون إلا ما يعلمه ولا يغيب عن علمه شيء ولا يجوز ذلك عليه أو من يكون ما لا يعلمه ويغرب عن علمه شيء أولى بصفة الإلاهية. قيل لهم: فكذلك من لا يريد كون شيء إلا ما كان ولا يكون الا ما يريده ولا يعزب عن إرادة شيء أولى بصفة الإلاهية كما قلتم ذلك في العلم وإذا قالوا ذلك تركوا قولهم ورجعوا عنه وأثبتوا لله عز وجل مريدا لكل كائن وأوجبوا انه لا يريد أن يكون الا ما يكون (جواب) ويقال لهم اذا قلتم انه يكون في سلطانه تعالى ما لا يريد فقد كان إذا في سلطانه ما كرهه فلا بد من نعم يقال لهم فإذا كان في سلطانه ما يكرهه ففيما انكرتم ان يكون في سلطانه ما يأبى كونه فان أجابوا الى ذلك قيل لهم فقد كانت المعاصي شاء الله أم أبى وهذه صفة الضعف والفقر تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً (جواب) ويقال لهم أليس مما فعل العباد ما يسخطه تعالى وما يغضب عليهم إذا فعلوه فقد أغضبوه واسخطوه فلا بد من نعم يقال لهم فلو فعل العباد

ما لا يريد وما يكرهه لكانوا قد أكرهوه وهذه صفة القهر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم:اليس قد قال الله تعالى عز وجل فعال لما يريد فلا بد من نعم، يقال لهم فمن زعم أن الله تعالى فعل ما لا يريد وأراد أن يكون من فعله ما لا يكون، لزمه أن يكون قد وقع ذلك وهو ساه غافل عنه وأن الضعف والتقصير عن بلوغ ما لا يريده لحقه فلا بد من نعم فيقال لهم: فكذلك من زعم أنه يكون في سلطان الله عز وجل ما لا يريده من عبيده لزمه أحد أمرين ،إما أن يزعم أن ذلك كان عن سهووغفلة؟وأن يزعم أن الضعف والتقصير عن بلوغ ما بريده لحقه ★ (جواب آخر) ويقال لهم أليس من زعم أن الله عز وجل فعل ما لا يعلمه قد نسب الله سبحانه إلى ما لا يليق به من الجهل فلا بد من نعم يقال لهم فكذلك من زعم أن عبد الله فعل ما لايريده لزمه أن ينسب الله سبحانه إلى السهو والتقصير عن بلوغ ما يريده فإذا قالوا نعم ، قيل لهم : وكذلك يلزم من زعم ان العباد يفعلون ما لا يعلم الله نسب الله تعالى الى الجهل فلا بد من نعم ★ يقال لهم ★ فكذلك اذا كان في كون فعل فعله الله وهو لا يريده ايجاب سهو او ضعف

وتقصير عن بلوغ ما يريده فكذلك اذا كان من غيره مالا يريد وجب اثبات سهو وغفلة وضعف وتقصير عن بلوغ ما يريد لا فرق في ذلك بين ما كان منه وما كان من غيره ★ (جواب آخر) ويقال لهم اذا كان في سلطان الله مالا يريده وهو يعلمه ولا يلحقه النقصان فإن لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه (مسألة أخرى) إن قال قائل لم قلتم إن الله مريد لكل كائن ان يكون ولكل ما لا يكون أن لا يكون، قيل له: الدليل على ذلك ان الحجة قد وضحت ان الله عز وجل خلق الكفر والمعاصي وسنبين ذلك بعد هذا الموضع من كتابنا، واذا وجب أن الله سبحانه خالق لذلك فقد وجب انه مريد له لانه لا يجوز ان يخلق ما لا يريده (وجواب آخر) إنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله عز وجل من اكتساب العباد مالا يريده كما لا يجوز أن يكون من فعله المجمع على أنه فعله ما لا يريده لأنه لو وقع من فعله ما لا يعلمه لكان في ذلك إثبات النقصان! وكذلك اقول لو وقع من عباده ما لا يعلمه فكذلك لا يجوز أن يقع من عباده ما لا يريده لأن ذلك يوجب ان يقع عن سهو وغفلة او عن ضعف وتقصير

عن بلوغ ما يريده كما يجب ذلك لو وقع من فعله المجمع على انه فعله ما لا يريده، وايضا فلو كانت المعاصي وهو لا يشاء ان تكون لكان قد كره ان تكون وابى ان تكون وهذا يوجب ان تكون المعاصي كائنة شاء الله لم يزل مريدا على الحقيقة الذي علمه عليها! فاذا كان الكفر مما يكون وقد علم ذلك فقد اراد ان يكون (جواب) ويقال لهم اذا كان الله عز وجل علم ان الكفر يكون وارداً لا يكون ما علم على خلاف ما علم واذا لم يجز ذلك فقد اراد ان يكون ما علم كما علم (جواب) ويقال لهم لم ابيتم ان يريد الله الكفر الذي علم انه يكون ان يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان فإن قالوا: لان مريد السفه سفيه، قيل لهم: ولم قلتم ذلك او ليس قد اخبر الله تعالى عن ابن آدم انه قال لاخيه: «لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين اني اريد ان تبوء بإثمي واثمك فتكون من اصحاب النار»★ فاراد ان لا يقتل أخاه لئلا يعذب وان قتله اخوه حتى يبوء بإثم قتله له سائر آثامه التي كانت عليه فيكون من اصحاب النار فأراد قتل

أخيه الذي هو سفه ولم يكن بذلك سفيها فلم زعمتم ان الله سبحانه اذا اراد سفه العباد وجب ان ينسب ذلك اليه (جواب) ويقال لهم: قد قال يوسف عليه السلام: «رب السجن احب الي مما يدعونني اليه »★ وكان سجنهم اياه معصية فاراد المعصية التي هي سَجْنُهُمْ اياه دون فعل ما يدعونه اليه ولم يكن بذلك سفيها فما انكرتم من ان لا يجب اذا اراد الباري سبحانه سفه العباد بان يكون قبيحا منهم خلافا للطاعة ان يكون سفيها (مسألة اخرى) ويقال لهم: اليس من يرى منا جرم المسلمين كان سفيها والله سبحانه يراهم ولا ينسب الى السفه فلا بد من نعم، يقال لهم: فما أنكرتم أن من أراد السفه منا كان سفيها والله سبحانه يريد سفه السفهاء ولا ينسب إليه أنه عز وجل سفيه. تعالى الله عن ذلك ★

(مسألة اخرى) ويقال لهم: السفيه منا إنما كان سفيها لما اراد السفه لأنه نهي عن ذلك ولانه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما اتى ما نهي كان سفيها ورب العالمين جل ثناؤه وتقدست اسماؤه ليس تحت

شريعة ولا فوقه من يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ولا
فوقه مبيح ولا حاظر ولا آمر ولا زاجر فلم يجب اذ اراد
ان يكون قبيحا ان ينسب إلى السفه سبحانه وتعالى
(مسألة) ويقال لهم أليس من خلّى بين عبيده وبين إمائه منا
يزني بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم يكون
سفيها ورب العالمين عز وجل قد خلّى بين عبيده وإمائه
يزني بعضهم ببعض وهو يقدر على التفريق بينهم وليس
سفيها وكذلك من اراد السفه منا كان سفيها ورب العالمين
جل وعز يريد السفه ليس سفيها (مسألة اخرى) ويقال لهم
من أراد طاعة الله من كان مطيعا كما أن من أراد السفه
كان سفيها ورب العالمين عز وجل يريد الطاعة وليس
مطيعا فكذلك يريد السفه وليس سفيها (مسألة أخرى)
ويقال لهم قال الله عز وجل ولو شاء الله ما اقتتلوا فأخبر
أنه لو شاء أن لا يقتتلوا قال ولكن الله يفعل ما يريد من
القتال فإذا وقع القتال فقد شاء كما انه لما قال ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه فقد أوجب ان الرد لو كان الى الدنيا
لعادوا الى الكفر وانهم اذ لم يردهم الى الدنيا لم يعودوا
فكذلك لو شاء ان لا يقتتلوا لما اقتتلوا واذا اقتتلوا فقد

شاء ان يقتتلوا (مسألة اخرى) ويقال لهم قال الله عز وجل:
« ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني »
فما شاء ان يؤتى كل نفس هداها لانه انما لم يؤتها هداها
لما حق القول بتعذيب الكافرين واذا لم يرد ذلك
فقد شاء ضلالتها؛ فان قالوا معنى ذلك لو شئنا
لاجبرناهم على الهدى واضطررناهم اليه، قيل لهم: فاذا
اجبرهم على الهدى واضطرهم اليه ليكونوا مهتدين فما
انكرتم لو فعل كفر الكافرين لكانوا كافرين وهذا هدم
قولهم لانهم زعموا انه لا يفعل الكفر الا كافر، ويقال لهم
ايضا على ان وجه ثبوتهم الهدى لو آتاهم اياه وشاء ذلك لهم
فان قالوا على الالجاء قيل لهم: واذا ألجأهم الى ذلك هل
ينفعهم ما يفعلونه على طريق الالجاء فمن قولهم نعم قيل لهم
فاذا اخبر انه لو شاء لاتاهم الهدى لولا ما حق منه من
القول انه يملأجهنم، واذا كان لو الجأهم لم يكن نافعا لهم ولا
مزيلا للعذاب عنهم كما لم ينفع فرعون قوله الذي قاله عند
الغرق والا لجاء فلا معنى لقولكم، لانه لولا ما حق من القول
لأُوتيت كل نفس هداها واتيان الهدى على الوجه الذي
قلتموه لا يزيل العذاب (مسألة اخرى) ويقال لهم قال الله

عز وجل : « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » وقال : « ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة » فأخبر أنه لولا ان يكون الناس مجتمعين على الكفر[1] لم يبسط لهم الرزق ولم يجعل للكافرين سقفا من فضة فما انكرتم من أنه لو لم يرد أن يكفر الكافرون ما خلقهم مع علمه بانه اذا خلقهم كانوا كافرين كما انه لو اراد ان يكون الناس على الكفر مجتمعين لم يجعل للكافرين سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون ★ لئلا يكونوا جميعا على الكفر متطابقين اذا كانوا في معلومه انه لو لم يفعل ذلك لكانوا جميعا على الكفر متطبقين ★

﴿ الكلام في تقدير أعمال العباد والاستطاعة والتعديل والتجويز ﴾

يقال للقدرية هل يجوز أن يعلم الله عز وجل عباده شيئا لا يعلمه فإن قالوا لا يعلم الله عباده شيئا إلا وهو به عالم قيل لهم فكذلك لا يقدرهم على شيء الا هو عليه قادر

(١) هكذا في المنقول عنه والظاهر ان من هنا الى آخر الباب نقص في العبارة وتحريف في الألفاظ الموجودة فليحرر .

فلا بد من الإجابة إلى ذلك يقال لهم: فاذا قررهم على الكفر فهو قادر أن يخلق الكفر لهم، وإذا قدر على خلق الكفر لهم فلم اثبتم ان يخلق كفرهم فاسداً متناقضاً باطلا وقد قال تعالى فعال لما يريد ★ واذا كان الكفر مما اراد فقد فعله وقدره ويرد عليهم في اللطف يقال لهم أليس الله عز وجل قادر أن يفعل بخلقه من بسط الرزق ما لو فعله بهم لبغوا وان فعل بهم ما لو فعله بالكفار لكفروا كما قال: « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ». وكما قال: « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة » الآية، فلا بد من نعم ★ يقال لهم فلما أنكرتم من أنه قادر أن يفعل بهم لطفا لو فعله بهم لآمنوا اجمعون،كما أنه قادر أن يفعل بهم أمرا لو فعله كفروا كلهم (مسألة اخرى) ويقال لهم أليس قد قال الله عز وجل: « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد أبدا » وقال: « فاطلع فرآه في سواء الجحيم » يعني في وسط الجحيم قال: « تالله إن كدت لتردين ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين »★ ما الفضل الذي فعله بالمؤمنين الذي لو لم يفعله لاتبعوا

الشيطان ولو لم يفعله ما زكى منهم من أحد أبدا وما النعمة التي لو لم يفعلها لكان من المحضرين،وهل ذلك شيء لم يفعله بالكافرين وخص به المؤمنين؟ فإن قالوا نعم، تركوا قولهم وأثبتوا لله عـز وجل نعما وفضلا على المؤمنين ابتدأ هم بجميعه ولم ينعم بمثله على الكافرين وصاروا الى القول بالحق،وإن قالوا: قد فعل الله ذلك أجمع بالكافرين فلم يكونوا زاكين وكانوا للشيطان متبعين وفي النار محضرين، وهل يجوز أن يقول للمؤمنين لولا أني خلقت لكم الأيدي والأرجل للكافرين وكانوا للشيطان متبعين. فان قالوا: لا يجوز ذلك، قيل لهم: وكذلك لا يجوز ما قلتموه وهذا يبين أن الله عز وجل اختص المؤمنين من النعم والتوفيق والتسديد بما لم يعط الكافرين وفضل عليهم المؤمنين ★

﴿ مسألة في الاستطاعة ﴾

ويقال لهم: أليست استطاعة الايمان نعمة من الله عز وجل وفضلا واحسانا، فاذا قالوا نعم قيل لهم: فما انكرتم ان يكون توفيقا وتسديدا فلا بد من الاجابة الى ذلك،يقال لهم فاذا كان الكافرون قادرين على الايمان فما انكرتم أن

يكونوا موفقين للايمان، ولو كانوا موفقين مسددين لكانوا ممدوحين،وإذا لم يجز ذلك لم يجز أن يكونوا على الايمان قادرين ووجب أن يكون الله عز وجل اختص بالقدرة على الايمان المؤمنين (مسألة أخرى) يقال لهم ولو كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان فقد رغب اليه في القدرة على الكفر فلما رأينا المؤمنين يرغبون الى الله عز وجل في قدرة الايمان ويزهدون في قدرة الكفر علمنا ان الذي رغبوا فيه غير الذي زهدوا فيه (مسألة اخرى) ويقال لهم اخبرونا عن قوة الايمان اليست فضلا من الله عز وجل فلا بد من نعم يقال لهم فالتفضّل اليس هو ما للمتفضل ان لا يتفضل به وله ان يتفضل به فلا بد من الاجابة إلى ذلك لأن ذلك هو الفرق بين الفضل وبين الاستحقاق ويقال لهم وللمتفضل اذا امر بالايمان أن يرفع التفضل ولا يتفضل به فيأمرهم بالايمان وإن لم يعطهم قدرة الإيمان وخذلهم وهذا هو قولنا ومذهبنا (جواب) ويقال لهم: هل يقدر الله على توفيق يوفق به الكافرين حتى يكونوا مؤمنين فان قالوا لا★ نطقوا بتعجيز الله عز وجل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ،وان قالوا نعم يقدر على

ذلك ولو فعل بهم التوفيق لآمنوا تركوا قولهم وقالوا بالحق (مسألة) وان سألوا عن قول الله عز وجل: «وما الله يريد ظلما للعباد وعن قوله: «وما الله يريد ظلما للعالمين» قيل لهم: معنى ذلك انه لا يريد ان يظلمهم لانه قال: وما الله يريد ظلما لهم ولم يقل لا يريد ظلم بعضهم لبعض فلم يرد ان يظلمهم وان كان اراد ظلم بعضهم لبعض فلم يرد ان يظلمهم وان كان اراد أن يتظالموا (مسألة) وان سألوا عن قول الله تعالى: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت» قالوا والكفر متفاوت فكيف يكون من خلق الله ★ الجواب عن ذلك انه عز وجل قال «خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير» ★ فانما عنى حينئذ وما ترى في السموات من فطور لأنه ذكر خلق السموات ولم يذكر الكفر واذا كان هذا على ما قلنا بطل ما قالوه والحمد لله رب العالمين (جواب) ويقال لهم هل تعرفون لله عز وجل نعمة على ابي بكر الصديق رضي الله عنه خص بها دون أبي جهل ابتداء فإن قالوا لا فحش قولهم وإن قالوا نعم تركوا مذاهبهم لانهم لا يقولون ان الله خص

المؤمنين في الابتداء بما لم يخص به الكافرين (مسألة) وإن سألوا عن قول الله عزوجل: «ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا »★ فقالوا هذه الآية تدل على أن الله عز وجل لم يخلق الباطل (والجواب) عن ذلك أن الله عز وجل أراد تكذيب المشركين الذين قالوا لا حشر ولا نشور ولا اعادة فقال تعالى ما خلقت ذلك وانا لااثيب من اطاعني ولا أعاقب من عصاني كما ظن الكافرون انه لا حشر ولا نشور ولا ثواب ولا عقاب الا تراه قال« ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » وبين ذلك بقوله: « ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ام نجعل المتقين كالفجار ». اي لا نسوي بينهم في ان نفنيهم اجمعين ولا نعيدهم فيكون سبيلهم سبيلا واحداً (مسألة) وان سألوا عن قول الله عز وجل: « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك »(والجواب عن ذلك) أن الله عز وجل قال: « وان تصبْهم حسنة » يعني الخصب والخير « يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة » يعني الجدوبة والقحط والمصائب « قالوا هذه من عندك » اي لِشُؤمك، قال الله: يا محمد

«قـــل: كُـــلٌّ من عنـــد الله فما لهؤلاء القوم لا يكـادون يفقهون حديثـا »★ في قولهم مـا اصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، فحذف في قولهم لان ما تقدم من الكلام يدل عليه لأن القرآن لا يتناقض ولا يجوز أن يقول في آية إن الكل من عند الله ثم يقول في الآية الاخرى التي تليها ان الكل ليس من عند الله على ان ما اصاب الناس هو غير ما اصابوه وهذا يبين بطلان تعلقهم بهذه الآية يوجب عليهم الحجة★ (مسألة) وإن سألوا عن قول الله عز وجل إنما عنى المؤمنين دون الكافرين لأنه أخبرنا أنه ذرأ لجهنم كثيرا من خلقه فالذين خلقهم لجهنم وأحصاهم وعدهم وكتبهم بأسمائهم وأسماء آباءهم وأمهاتهم غير الذين خلقهم لعبادته ★

﴿ مسألة في التكليف ﴾

ويقال لهم أليس قد كلف الله عز وجل الكافرين أن يستمعوا الحق ويقبلوه ويؤمنوا بالله فلا بد من نعم يقال فقد قال الله عز وجل ما كانوا يستطيعون السمع وقال: « وكانوا لا يستطيعون سمعا وقد كلفهم استماع الحق (جواب) ويقال لهم

أليس قد قــال الله عز وجــل : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » أليس قد أمرهم عز وجل بالسجود في الآخرة وجاء في الخبر أن المنافقين يجعل في أصلا بهم كالصفائح فلا يستطيعون السجود وفي هذا تثبيت ما نقوله من إنه لا يجب لهم على الله عز وجل إذا أمرهم أن يقدرهم وهو بطلان قول القدرية ★

﴿ مسألة في ايلام الأطفال ﴾

ويقال لهم أليس قد آلم الله عز وجل الأطفال في الدنيا بـآلام أوصلها إليهم: كنحو الجـذام الذي يقطع أيديهم وأرجلهم وغير ذلك مما يؤلمهم به وكان ذلك سائغا جائزا فإذا قالوا نعم قيل لهم: فإذا كان هذا عدلا فما أنكرتم أن يؤلمهم في الآخرة ويكون ذلك منه عدلا فان قالوا آلمهم في الدنيا لتعتبر بهم الاباء قيل لهم: فاذا فعل بهم ذلك في الدنيا ليعتبر بهم الآباء وكان ذلك منه عدلا فلم لا يؤلم اطفال الكافرين في الآخرة ليغيظ بذلك اباءهم ويكون ذلك منه عدلا . وقد قيل في الخبر إن الأطفال تؤجج لهم نار يوم القيامة ثم يقال لهم اقتحمـوها فمن اقتحمها أدخل الجنة ومن لم يقتحمها أدخله النار . (مسألة) وقد قيل في

الاطفال وروى عن النبي ﷺ ان بني اسماعيل في النار★ (جواب) ويقال لهم أليس قد قال الله تعالى: «تبت يدا أبي لهب وتب ما اغنى عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب» وأمره مع ذلك بالايمان فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن ولا يجتمع الايمان والعلم بأنه لا يكون ★ ولا يقدر القادر على أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن وإذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأنه يعلم أنه لا يؤمن (مسألة) ويقال لهم أليس أمر الله عز وجل بالايمان من علم انه لا يؤمن فمن قولهم نعم يقال لهم: فانتم قادرون على .الايمان ويتأتى لكم ذلك فان قالوا وافقوا وان قالوا نعم زعموا ان العباد يقدرون على الخروج من علم الله، تعالى الله عز وجل عن ذلك علوا كبيرا ★

﴿ الرد على المعتزلة ﴾

قال أبو الحسن الأشعري ويقال لهم أليس المجوس اثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر الله عز وجل

عليه فكانوا بقولهم هذا كافرين فلا بد من نعم ★ يقال لهم فاذا زعمتم ان الكافرين يقدرون على الكفر والله عز وجل لا يقدر عليه فقد زدتم على المجوس في قولهم لانكم تقولون معهم ان الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه وهذا مما يبينه الخبر عن رسول الله ﷺ ان القدرية مجوس هذه الامة ★ وانما صاروا مجوس هذه الامة لانهم قالوا بقول المجوس (مسألة) وزعمت القدرية أنا نستحق اسم القدر لانا نقول ان الله عز وجل قدر الشر والكفر فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبته (يقال) لهم: القدري هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل وانه يقدر افعاله دون خالقه وكذلك هو في اللغة لأن الصائغ هو من زعم انه يصوغ دون من يقول إنه يصاغ له، والنجار هو من يضيف النجارة الى نفسه دون من يزعم انه ينجر له، فلما كنتم تزعمون انكم تقدرون اعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب ان تكونوا قدرية ولم نكن نحن قدرية لانا لم نضف الاعمال الى انفسنا دون ربنا عز وجل ولم نقل أنا نقدرها دونه وقلنا انها تقدر لنا (جواب) ويقال لهم إذا كان من أثبت التقدير لله عز وجل قدريا فيلزمكم اذا زعمتم ان الله

عز وجل قدر السموات والارض، وقدر الطاعات ان تكونوا قدرية فاذا لم يلزم هذا فقد بطل قولكم وانتقض كلامكم ★

﴿ مسألة في الختم ﴾

يقال لهم أليس قد قال الله عز وجل: « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ». ★ وقال عز وجل :« من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجاً » ★ فخبرونا عن الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم أتزعمون أنه هداهم وشرح للاسلام صدورهم واضلهم؟ فان قالوا نعم تناقض قولهم كيف القفل الذي قال الله عز وجل: « ام على قلوب اقفالها » ★ مع الشرح والضيق مع السعة والهدى مع الضلال اذا كان هذا جاز ان يجتمع التوحيد والالحاد الذي هو ضد التوحيد والكفر والايمان معاً في قلب واحد وان لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه فان قالوا الختم والضيق والضلال واذا لا يجوز ان يجتمع مع شرح الله الصدر قيل لهم: وكذلك الهدى لا يجتمع مع الضلال واذا كان هكذا فما شرح الله صدور الكافرين للايمان بل ختم على قلوبهم واقفلها

عن الحـــق وشد عليهـــا كما دعـــا نـــبي الله موسى عليه السلام على قومه فقال: « ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ★ قال الله عز وجل: « قد اجيبت دعوتكما » وقال عز وجل يخبر عن الكافرين انهم قالوا :« قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » ★ فإذا خلق الله الأكنة في قلوبهم والقفل والزيغ لأن الله تعالى قال: « فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم » والختم وضيـــق الصـــدر ثم امرهم بالايمان الذي علم انه لا يكون فقد امرهم بما لايقدرون عليه واذا خلق الله في قلوبهم ما ذكرناه من الضيق عن الايمان فهل الضيق عن الايمان الا الكفر الذي في قلوبهم وهذا يبين ان الله خلق كفرهم ومعاصيهم (جواب) ويقال لهم قـال الله عز وجل لنبيه عليه السلام « ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا » ★ وقال يخبر عن يوسف: « ولقـــد همـــت بـــه وهم بهـــا لولا ان رأى برهـــان ربه » ★ فحدثونا عن ذلك التثبيت والبرهان هل فعله الله عز وجل بالكافرين او ماهو مثله فان قالوا لا تركوا القول بالقدر وان قالوا نعم قيل لهم فإذا كان لم يركن اليهم من

اجل التثبيت فيجب لو كان فعل ذلك بالكافرين أن يثبتوا عن الكفر واذا لم يكونوا عن الكفر مفترقين فقد بطل ان يكون فعل بهم مثل ما فعله بالنبي ﷺ من التثبيت الذي لما فعله به لم يركن إلى الكافرين ★

﴿ مسألة في الاستثناء ﴾

يقال لهم خبرونا عن مطالبة رجل بحق فقال له والله لاعطينك ذلك غدا ان شاء الله اليس الله شائيا أن يعطيه حقه؟فمن قولهم نعم يقال لهم: أفرأيتم إن جاء الغد فلم يعطه حقه أليس لا يحنث فلا بد من نعم يقال لهم فلو كان الله شاء ان يعطيه حقه لحنث اذا لم يعطه كما لو قال: والله لاعطينك حقك اذا طلع الفجر غدا ثم طلع ولم يعطه يكون حانثا ★

﴿ مسألة في الآجال ﴾

يقال لهم أليس قد قال الله عز وجل: «فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ★ وقال: « ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها » ★ فلا بد من نعم يقال لهم فخبرونا عن من قتله قاتل ظلما أتزعمون أنه قتل في

أجله أو بآجله فإن قالوا نعم وافقوا وقالوا بالحق وتركوا القدر وإن قالوا لا قيل لهم فمتى اجل هذا المقتول فان قالوا الوقت الذي علم الله انه لو لم يقتل لتزوج امرأة علم انها امرأته وان لم يبلغ إلى أن يتزوجها،وإذا كان في معلوم الله أنه لو لم يقتل وبقي لكفر أن يكون النار داره وإذا لم يجز هذا لم يجز أن يكون الوقت الذي لم يبلغ إليه أجلاً له على أن هذا القول لا يفيد لقول الله عز وجل: « فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (مسألة اخرى) ويقال لكم: اذا كان القاتل عندكم قادرا على ان لا يقتل هذا المقتول فيعيش فهو قادر على قطع اجله وتقديمه قبل اجله وهو قادر على تأخيره إلى أجله فالانسان على قولكم يقدر ان يقدم آجال العباد ويؤخرها ويقدر أن يبقي العباد ويبلغهم ويخرج أرواحهم وهذا إلحاد في الدين ★

﴿ مسألة في الأرزاق ﴾

ويقال لهم: خبرونا عن من اغتصب طعاماً فاكله حراما هل رزقه الله ذلك الحرام فان قالوا نعم تركوا القدر،وان قالوا لا قيل لهم: فمن أكل جميع عمره الحرام فما رزقه الله شيئا اغتذى به جسمه؟ ويقال لهم: فاذا كان غيره يغتصب له

ذلك الطعام ويطعمه اياه الى ان مات فرازق هذا الانسان عندكم غير الله، وفي هذا اقرار منهم ان للخلق رازقين احدهما يرزق الحلال، والآخر يرزق الحرام، وان الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم والله غير رازق لهم ما اغتذوا به وإذا قلتم: ان الله لم يرزقه الحرام لزمكم ان الله لم يغذه به ولا جعله قواما لجسمه وان لحمه وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو من رزقه الحرام وهذا كفر عظيم ان احتملوا ★

﴿ مسألة أخرى في الأرزاق ﴾

ويقال لهم لم أبيتم أن يرزق الله الحرام فان قالوا: لأنه لو رزق الحرام لملك الحرام يقال لهم: خبرونا عن الطفل الذي يتغذى من لبن أمه، وعن البهيمة التي ترعى الحشيش من يرزقها ذلك، فإن قالوا الله، قيل لهم: هل ملكها وهل للبهيمة ملك، فإن قالوا لاقيل لهم: فلم زعمتم أنه لو رزق الحرام لملك الحرام ولم يملكه إياه فمن قولهم نعم يقال لهم فما أنكرتم أن يرزقه الحرام وان لم يملكه إياه (جواب) يقال لهم إذا كان توفيق المؤمنين بالله فما أنكرتم ان يكون خذلان الكافرين من قبل الله وإلا فإن زعمتم أن الله وفق

الكافرين للإيمان فقولوا: عصمهم من الكفر كيف يعصمهم من الكفر وقد وقع الكفر منهم؟ فان اثبتوا أن الله خذلهم قيل لهم: فالخذلان من الله ليس هو الكفر الذي خلقه فان قالوا نعم وافقوا وان قالوا لا قيل لهم: فما ذلك الخذلان الذي خلقه فان قالوا تخليته اياهم والكفر قيل لهم: أو ليس من قولكم إن الله عز وجل خلا بين المؤمنين وبين الكفر؟فمن قولهم نعم قيل لهم: فإذا كان الخذلان التخلية بينهم وبين الكفر فقد لزمكم أن يكون خذل المؤمنين لأنه خلى بينهم وبين الكفر خروج عن الدين فلا بد لهم أن يثبتوا الخذلان للكفر الذي خلقه الله فيهم فيتركوا القول بالقدر (مسألة) ان سأل سائل من اهل القدر فقال هل يخلو العبد من ان يكون بين نعمة يجب عليه ان يشكر الله عليها او بلية يجب عليه الصبر عليها؟ قيل له: العبد لا يخلو من نعمة وبلية، والنعمة يجب على العبد ان يشكر الله عليها والبلايا على ضربين: منها ما يجب الصبر عليها كالامراض والاسقام وما أشبه ذلك، ومنها ما يجب عليه الاقلاع عنها كالكفر والمعاصي (مسألة) وإن سألوا فقالوا أيما خير الخير أو من الخير، فان قالوا: فأيما شر الشر أو من الشر منه قيل

لهم:من كان الشر منه جائرا به فهو شر من الشر والله عز وجل يكون منه الشر خلقا وهو عادل به فلذلك لا يلزمنا ما سألتم عنه على أنكم ناقضون لأصولكم لأنه إن كان من كان الشر منه فهو شر من الشر ، وقد خلق الله عز وجل إبليس الذي هو شر من الشر الذي يكون منه فقد خلق ما هو شر من الشرور كلها وهذا نقض دينكم وفساد مذهبكم ★

﴿ مسألة في الهدى ﴾

يقال للمعتزلة أليس قد قال الله عز وجل: « آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ». ★ فأخبر أن القرآن هدى للمتقين فلا بد من نعم يقال لهم أو ليس قد ذكر الله عز وجل القرآن فقال: « والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى ». ★ فخبر أن القرآن على الكافرين عمى لابد من نعم،ويقال لهم فهل يجوز أن يكون من خبر الله عز وجل أن القرآن له هدى هو عليه عمى فلا بد من لا،يقال لهم فكما لا يجوز أن يكون القرآن عمى على من أخبر الله أنه له هدى كذلك لا يجوز أن يكون القرآن

هدى لمن أخبر الله أنه عليه عمى (مسألة أخرى) ثم يقال لهم إذا جاز أن يكون دعاء الله إلى الايمان هدى لمن قبل ولمن لم يقبل ،فما أنكرتم دعاء إبليس إلى الكفر إضلالا لمن قبل ولمن لم يقبل؟فان كان دعاء إبليس إلى الكفر إضلالا للكافرين الذين قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه فما أنكرتم أن دعاء الله عز وجل إلى الايمان هدى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يقبلوا عنه والا فما الفرق بين ذلك؟(مسألة اخرى) ويقال لهم أليس قال الله عز وجل: « يضل به كثيرا » فهل يدل قوله يضل به كثيرا على انه لم يضل الكل؟لأنه لو اراد الكل لقال يضل به الكل فلما قال به كثيرا علمنا انه لم يضل الكل ،فلا بد من نعم يقال لهم: فما انكرتم ان قوله ويهدي به كثيرا دليل على انه لم يرد الكل لانه لو اراد الكل لقال. ويهدي به الكل فلما قال: ويهدي به كثيرا علمنا انه لم يهد الكل وفي هذا إبطال قولكم إن الله هدى الخلق أجمعين ★ (مسألة أخرى) ويقال لهم إذا قلتم: إن دعاء الله إلى الإيمان هدى للكافرين الذين لم يقبلوا عن الله أمره فما أنكرتم أن يكون دعاء الله إلى الإيمان نفعا وصلاحا وتسديدا للكافرين الذين لم يقبلوا عن الله أمره وما

أنكرتم أن يكون عصمة لهم من الكفر وان لم يكونوا من الكفر معتصمين وان يكون توفيقا للايمان وإن لم يوفقوا للايمان، وفي هذا ما يجب أن الله سدد الكافرين وأصلحهم وعصمهم ووفقهم للايمان وإن كانوا كافرين وهذا مما لا يجوز لأن الكافرين مخذولون، وكيف يكونون موفقين للإيمان وهم مخذولون، فإن جاز أن يكون الكافر موفقا للايمان فما أنكرتم أن يكون الايمان له متفقا! فإن استجاز هذا فما أنكرتم أن يستحيل ما قلتموه ★

﴿ مسألة في الضلال ﴾

يقال لهم أضل الله الكافرين عن الايمان أو عن الكفر فان قالوا عن الكفر: قيل لهم: فكيف يكونون ضالين عن الكفر ذاهبين عنه وهم كافرون فإن قالوا أضلهم عن الايمان تركوا قولهم وإن قالوا نقول: إن الله أضلهم ولم يضلهم عن شيء، قيل لهم: ما الفرق بينكم وبين من قال إن الله هدى المؤمنين لا إلى شيء؟ فإن استحال أن يهدي المؤمنين لا إلى الايمان فما أنكرتم من أنه محال أن يضل الكافرين لا عن الايمان (مسئلة اخرى) ويقال لهم ما معنى

قول الله عز وجل ويضل الله الظالمين فإن قالوا معنى ذلك أنه يسميهم ضالين ويحكم عليهم بالضلال، قيل لهم: أليس خاطب الله العرب بلغتها فقال بلسان عربي مبين وقال: « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ». ★ فلا بد من نعم يقال لهم: فإذا كان انزل الله القرآن بلسان العرب فمن اين وجدتم في لغة العرب ان يقال: أضل فلان فلانا أي سماه ضالا! فان قالوا وجدنا القائل يقول: إذا قال رجل لرجل ضال قد ضللته قيل لهم قد وجدنا العرب يقولون ضلل فلان فلانا إذا سماه ضالا ولم نجدهم يقولون اضل فلان فلانا بهذا المعنى فلما قال الله عز وجل: ويضل الله الظالمين لم يجز ان يكون ذلك معنى الاسم والحكم اذا لم يجز في العرب ان يقال اضل فلان فلانا اذا سماه ضالا بطل تأويلك اذا كان خلاف لسان العرب (مسألة اخرى) ويقال لهم: اذا قلتم ان الله اضل الكافرين بان سماهم ضالين وليس ذلك في اللغة على ما ادعيتموه فيلزمكم إذا سمى النبي ﷺ قوما ضالين فاسدين بأن يكون قد أضلهم وأفسدهم وإذا لم يجز هذا بطل أن يكون معنى يضل الله الظالمين الاسم والحكم كما ادعيتم (جواب) ويقال لهم أليس قد قال الله تعالى: « من يهد

الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد وليا مرشدا » وقال عز وجل: « كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم » فذكر أنه لا يهديهم وقال: « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » فجعل الدعاء عاما والهدى خاصا وقال: « لا يهدي القوم الكافرين » فإذا أخبر الله عز وجل انه لا يهدي القوم الكافرين فكيف يجوز لقائل ان يقول إنه هدى الكافرين مع إخباره انه لا يهديهم ومع قوله: « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » ومع قوله: « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء » ومع قوله: « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وان جاز هذا جاز ان يقال اضل المؤمنين مع قوله « من يهد الله فهو المهتدي » ومع قوله « هدى للمتقين » فإن لم يكن ذلك فما نكرتم أنه لا يجوز أن يهدي الكافرين مع قوله « لا يهدي القوم الكافرين » ومع سائر الآيات التي طالبناكم بها (جواب) ويقال لهم أليس قد قال الله عز وجل: « افرأيت من اتخذ إلهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة » فلا بد من نعم يقال لهم ★ فأضلهم ليضلوا أو ليهتدوا، فإن قالوا أضلهم

ليهتدوا قيل لهم: وكيف يجوز ان يضلهم ليهتدوا! وإن جاز هذا جاز أن يهديهم ليضلوا، وإذا لم يجز أن يهدي المؤمنين ليضلوا فما ان يهديهم ليضلوا واذا لم يجز ان يهدي المؤمنين ليضلوا فما أنكرتم من انه لا يجوز ان يضل الكافرين ليهتدوا (جواب) ويقال لهم: إذا زعمتم ان الله هدى الكافرين فلم يهتدوا فما أنكرتم ان ينفعهم فلا ينتفعوا وأن يصلحهم فلا ينصلحوا وإذا جاز أن ينفع من لا ينتفع بنفعه فما أنكرتم من أن يضر من لا تلحقه المضرة فإن كان لا يضر إلا لمن يلحقه الضرر، فكذلك لا ينفع الا منتفعا، ولو جاز ان ينفع من ليس منتفعا جاز ان يقدر من ليس مقتدرا، واذا استحال ذلك استحال ان ينفع من ليس منتفعا من ليس مهتديا (مسألة) تسألونا عنها تقولون أليس قد قال الله عز وجل «شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات» ★ فما أنكرتم أن يكون القرآن هدى للكافرين والمؤمنين قيل لهم: الآية خاصة لأن الله عز وجل قد بين لنا أنه هدى للمتقين وخبرنا أنه لا يهدي الكافرين والقرآن لا يتناقض فوجب أن يكون قوله هدى للناس أراد المؤمنين دون الكافرين (سؤال) فإن قال قائل أليس

قد قال الله عز وجل « إنما تنذر من اتبع الذكر » وقال « إنما أنت منذر من يخشاها » وقد أنذر النبي ﷺ من التبع الذكر ومن لم يتبع ومن خشي ومن لم يخش. قيل له نعم، فإن قالوا: فما أنكرتم ان يكون قوله هدى للمتقين أراد به هدى لهم ولغيرهم قيل لهم: إن معنى قول الله عز وجل إنما تنذر من اتبع الذكر إنما أراد به ينتفع بإنذارك من اتبع الذكر وقوله « انما انت منذر من يخشاها » اراد ان الا نذار ينتفع به من يخشى الساعة ويخاف العقوبة فيها وان الله عز وجل قد أخبر في موضع آخر من القرآن انه انذر الكافرين فقال « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون » وهذا هو خبر عن الكافرين وقال « وانذر عشيرتك الأقربين » وقال « أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود ★ وهذا خطاب للكافرين فلما اخبر الله عز وجل في آيات من القرآن أنه انذر الكافرين كما أخبر الله في آيات أنه أنذر من يخشاها، وانذر من اتبع الذكر، وجب بالقرآن أن الله قد أنذر المؤمنين والكافرين فلما خبرنا الله أنه هدى للمتقين وعمى على الكافرين وخبرنا أنه لا يهدي الكافرين وجب أن يكون القرآن هدى للمؤمنين دون الكافرين (سؤال) إن

سأل سائل عن قول الله عز وجل فأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقال أليس ثمود كانوا كافرين وقد أخبر الله أنه هداهم . قيل له * ليس الأمر كما ظننت والجواب في هذه الآية على وجهين، احدهما: ان ثمود على فريقين كافرين ومؤمنين ،وهم الذين أخبر أنه أنجاهم مع صالح بقوله عز وجل« نجينا صالحا والذين آمنوا معه »★ فالذين عنى الله عز وجل من ثمود أنه هداهم هم المؤمنون دون الكافرين لأن الله عز وجل قد بين لنا في القرآن أنه لا يهدي الكافرين ،والقرآن لا يتناقض بل يصدق بعضه بعضا ، فاذا اخبرنا في موضع انه لا يهدي الكافرين ثم خبر في موضع انه هدى ثمود، علمنا أنه إنما اراد المؤمنين من ثمود دون الكافرين ؛ والوجه الاخر : ان الله عز وجل عنى قوما من ثمود كانوا مؤمنين ثم ارتدوا فاخبر انه هداهم فاستحبوا بعد الهداية الكفر على الايمان وكانوا في حال هداهم مؤمنين، فإن قال قائل معترضا في الجواب الأول كيف يجوز أن يقول فهديناهم ويعني المؤمنين من ثمود ويقول: فاستحبوا يعني الكافرين منهم وهم غير مؤمنين له،

هذا جائز في اللغة التي ورد بها القرآن ان يقول فهديناهم ويعني المؤمنين من ثمود ويقال: فاستحبوا يعني الكافرين منهم وقد ورد القول بمثل هذا قال الله عز وجل: « وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم » يعني الكفار ثم قال: « وما كان الله ليعذبهم وهم يستغفرون » يعني المؤمنين ثم قال: « وما لهم الا يعذبهم الله» يعني الكافرين ولا خلاف عند أهل اللغة في جواز الخطاب بهذا أن يكون ظاهره لجنس والمراد به جنسان فبطل ما اعترض به المعترض ودل على جهله.

﴿ باب ذكر الروايات في القدر ﴾

روى معاوية بن عمر وقال ثنا زائده قال حدثنا سليمان الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال: «اخبرنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق ان خلق ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله الملك قال فيؤمر بأربع كلمات يقال اكتب أجله ورزقه وعمله وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح قال فإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل

أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل الجنة فيدخلها » ★ وروى معاوية بن عمر وقال ثنا زائدة عن الأعمش عن أبي صالح عن ابي هريرة عن النبي ﷺ قال: « احتج آدم وموسى قال موسى يا آدم انت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه أغويت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلماته تلومني على عمل كتبه الله علي قبل أن يخلق السموات قال: فحج آدم موسى » ★ وروى حديث حج آدم موسى مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ وهذا يدل على بطلان قول القدرية الذين يقولون: إن الله عز وجل لا يعلم الشيء حتى يكون لأن الله عز وجل إذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب شيئا لا يعلم جل عن ذلك وتقدس وقال الله عز وجل: « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » وقال: « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها » وقال: « أحصاه الله ونسوه » ★ وقال: « لقد احصاهم وعدهم عدا » ★ وقال:

ـ« احاط بكل شيء علما واحصى كل شيء عدداً وقال: « بكل شيء عليم ». ★ فذلك يبين انه يعلم الاشياء كلها وقد أخبر الله عز وجل أن الخلق يبعثون ويحشرون ،وأن الكافرين في النار يخلدون وأن الانبياء والمؤمنين في الجنان يدخلون ، وأن القيامة تقوم ولم تقم القيامة بعد فذلك يدل على ان الله تعالى يعلم ما يكون قبل ان يكون وقد قال الله في أهل النار: «ولو ردوا لعادوا » ★ فأخبر عما لا يكون أن لو كان كيف يكون وقال: « ما بال القرون الاولى« قال:« علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى » ومن لا يعلم الشيء قبل كونه لا يعلمه بعد تقضيه؛ تعالى عن قول الظالمين علوا كبيرا وروى معاوية بن عمر ثنا زائدة عن سليمان الأعمش عن عمرو بن مره عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن ربيعة قال: كنا عند عبد الله قال: فذكروا رجلا ، فذكروا من خلقه فقال القوم أماله من يأخذ على يديه قال عبد الله رأيتم لو قطع رأسه أكنتم تستطيعون أن تجعلوا له يدا قالوا لا قال عبد الله إن النطفة إذا وقعت في المرأة مكثت أربعين يوما ثم انحدرت دما ثم يكون مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل

ذلك ثم يبعث ملك فيقول اكتب اجله وعمله ورزقه واثره وخلقه وشقي أو سعيد وإنكم لن تستطيعوا أن تغيروا خلقه حتى تغيروا خلقه ، وروى معاوية بن عمرو قال ثنا زائدة عن منصور عن سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن عن علي رضي الله عنه قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتى النبي ﷺ فقعد ونحن حوله ومعه مخصرة له فنكت بها ورفع رأسه فقال: ما منكم من نفس منفوسة إلا قد كتب مكانها من الجنة أو النار وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة فقال رجل من القوم: يا رسول الله افلا نمكث على كتابنا وندع العمل فمن كان منا من اهل السعادة يصير الى السعادة ومن كان من اهل الشقاوة فيصير الى الشقاوة فقال: **اعملوا فكل ميسر ، أما اهل الشقاوة فميسرون لعمل الشقاوة واما اهل السعادة فميسرون لعمل السعادة ، ثم قال: فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى** فسنيسره لليسرى وأما من بخل وأستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى » وروى موسى ابن اسماعيل قال ثنا حماد قال انا هشام بن عروة عن عروة عن عائشة ان رسول الله ﷺ: «قال ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة وانه مكتوب في الكتاب من اهل النار فإذا كان قبل موته تحول فعمل

بعمل أهل النار فمات فدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار وانه لمكتوب في الكتاب انه من اهل الجنة فإذا كان قبل موته تحول فعمل بعمل أهل الجنة فمات فدخل الجنة . وهذه الاحاديث تدل على ان الله عز وجل علم ما يكون انه يكون وكتبه وانه قد كتب اهل الجنة واهل النار وخلقهم فريقين فريقا في الجنة وفريقا في السعير وبذلك نطق كتابه اذ يقول : « فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة »وقال:«فريق في الجنة وفريق في السعير»وقال:«فمنهم شقي وسعيد » فخلق الله الأشقياء للشقاوة والسعداء للسعادة وقال عز وجل: « ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس وروى عن النبي ﷺ ان الله عز وجل جعل للجنة اهلا وللنار اهلا. (دليل في القدر): ومما يدل على بطلان قول القدرية قول الله عز وجل: « وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم ». الآية . وجاءت الرواية عن رسول الله ﷺ أن الله عز وجل مسح ظهر آدم فأخرج البتة، من ظهره كأمثال الذر ثم قررهم بوحدانيته وأقام الحجة عليهم لأنه قال: « وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا » قال الله عز وجل: « أن تقولوا يوم

القيامة إنا كنا عن هذا غافلـين ». فجعل تقريرهم بوحدانيته لما اخرجهم من ظهر آدم حجة عليهم إذا أنكروا في الدنيا ما كانوا عرفوه في الـدرء الاول ثم من بعـد الإقرار جحدوه. وروي عن النبي ﷺ انه قبض قبضة للجنة وقبض قبضة للنار ميز بعضا عن بعض فغلبت الشقوة على اهل الشقوة والسعادة على أهل السعادة قال الله عز وجل مخبرا عن اهل النار: « إنهم قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين » . وكل ذلك بأمر قد سبق في علم الله عز وجل ونفذت فيه ارادته وتقدمت فيه مشيئته ★ وروى معاوية بن عمرو وقال زائدة: قال طلحة بن يحي القرشي: قال: حدثني عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين: « ان النبي ﷺ دعي إلى جنازة غلام من الانصار ليصلي عليه فقالت عائشة: طوبى لهذا يا رسول الله عصفور من عصافير الجنة لم يعمل سوءاً ولم يدركه ، قال: أو غير ذلك يا عائشة ان الله عز وجل قد جعل للجنة اهلا وهم في اصلاب آبائهم وللنار اهلا جعلهم لها وهم في اصلاب ابائهم» ★ وهذا يبين ان السعادة قد سبقت لأهلها والشقاء قد سبق لاهله وقال النبي ﷺ: « اعملوا فكل ميسر لما خلق ». دليل اخر: وقد قال

الله عز وجل: « من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا »، وقال: « يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا » فأخبر انه يضل ويهدي وقال: « ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء ». فأخبرنا انه فعال لما يريد وإذا كان الكفر مما اراده فقد فعله وقدره واحدثه وانشأه واخترعه وقد بين ذلك بقوله: « تعبدون ماتنحتون والله خلقكم وما تعملون » فلو كانت عبادتهم للاصنام من اعمالهم كان ذلك مخلوقا لله وقد قال الله تعالى: « جزاءً بما كانوا يعملون ». يريد أن يجازيهم على أعمالهم فكذلك اذا ذكر عبادتهم للاصنام وكفرهم بالرحمن ولو كان مما قدروه وفعلوه لانفسهم لكانوا قد فعلوا او قدروا ما خرج عن تقدير ربهم وفعله وكيف يجوز أن يكون لهم من التقدير والفعل والقدرة ما ليس لربهم من زعم ذلك فقد عجز الله عز وجل وتعالى عن قول المعجزين له علوا كبيرا ★ الا ترى ان من زعم ان العباد يعلمون ما لا يعلمه الله عز وجل لكان قد اعطاهم من العلم ما لم يدخل في علم الله وجعلهم لله نظراء فكذلك من زعم ان العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدره الله ويقدرون على ما لم يقدر عليه فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما

لم يجعله للرحمن، تعالى الله عن قول اهل الزور والبهتان والافك والطغيان علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم: هل فعل الكافر الكفر فاسدا باطلا متناقضا فإن قالوا نعم قيل لهم وكيف يفعله فاسدا متناقضا قبيحا وهو يعتقده حسنا صحيحا افضل الأديان، واذا لم يجز ذلك لأن الفعل لا يكون فعل على حقيقته الا ممن علمه على ما هو عليه من حقيقته كما لا يجوز ان يكون فعلا ممن لم يعلمه فعلا فقد وجب ان الله عز وجل هو الذي قدر الكفر وخلقه كفرا فاسدا باطلا متناقضا خلافا للحق والسداد ★

﴿ باب الكلام في الشفاعة والخروج من النار ﴾

ويقال لهم قد أجمع المسلمون أن لرسول الله ﷺ شفاعة فلمن الشفاعة هي للمذنبين المرتكبين الكبائر أو للمؤمنين المخلصين؟ فإن قالوا للمذنبين المرتكبي الكبائر وافقوا وإن قالوا للمؤمنين المبشرين بالجنة الموعودين بها. قيل لهم : فإذا كانوا بالجنة موعودين وبها مبشرين والله عز وجل لا يخلف وعده فما معنى الشفاعة لقوم لا يجوز عندكم ان لا يدخلهم الله جناته ومن قولكم قد استحقوها على الله واستوجبوها عليه وإذا كان الله عز وجل لا يظلم مثقال ذرة

كان تأخيرهم عن الجنة ظلما وانما يشفع الشفعاء إلى الله عز وجل في أن لا يظلم على مذاهبكم، تعالى الله عن افترائكم عليه علوا كبيرا. فإن قالوا: يشفع النبي ﷺ الى الله عز وجل في أن يزيدهم من فضله لا في أن يدخلهم جناته قيل لهم أو ليس قد وعدهم الله ذلك فقال: «يوفيهم اجورهم ويزيدهم من **فضله**»، والله عز وجل لا يخلف وعده فإنما يشفع الى الله عز وجل عندكم في ان لا يخلف وعده وهذا جهل من قولكم وانما الشفاعة المعقولة فيمن استحق عقابا ان يوضع عنه عقابه او في من لم يعده شيئا ان يتفضل به عليه فاما اذا كان الوعد بالتفضل سابقا فلا وجه لهذا (سؤال) فإن سألوا عن قول الله عز وجل ولا يشفعون الا لمن ارتضى (فالجواب) عن ذلك الا لمن ارتضى فهم يشفعون له وقد روى أن شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر وروى عن النبي ﷺ أن المذنبين يخرجون من النار ★

﴿ الكلام في الحوض ﴾

وأنكرت المعتزلة الحوض وقد روي عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة وروي عن أصحابه بلا خلاف وروى عفان قال

حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن الحسن عن أنس بن مالك انه ذكر الحوض عند عبيد الله بن زياد فانكره فبلغ انسا فقال: لا جرم والله لافعلن به قال فاتاه فقال: ما ذكرتم من الحوض! قال عبد الله: هل سمعت النبي ﷺ يذكره؟ قال: سمعت النبي ﷺ اكثر من كذا وكذا مرة يقول: ما بين طرفيه يعني الحوض ما بين أيله ومكة أو ما بين صنعاء ومكة وأن آنيته أكثر من نجوم السماء». وروى أحمد بن حمد الله بن يونس قال: حدثنا ابن ابي زائدة عن عبد الملك ابن عمير عن جندب بن سفيان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أنا فرطكم على الحوض» في اخبار كثيرة.

﴿ باب الكلام في عذاب القبر ﴾

وأنكرت المعتزلة عذاب القبر، وقد روي عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة، وروي عن أصحابه رضي الله عنهم وما روي عن أحد منهم أنه أنكره ونفاه وجحده فوجب أن يكون إجماعا من أصحاب النبي ﷺ. وروى أبو بكر بن أبي شيبة قال: ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «نعوذ بالله من عذاب القبر». وروي أحمد بن اسحاق الحضرمي قال: ثنا

وهيب قال: ثنا موسى بن عقبة قال: حدثتني أم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص أنها سمعت رسول الله ﷺ يتعوذ من عذاب القبر ★ وروى أنس بن مالك عن النبي ﷺ انه قال: «لولا ان لا تدافنوا لسألت الله عز وجل ان يسمعكم من عذاب القبر ما سامعني» (دليل آخر): ومما يبين عذاب الكافرين في القبور قول الله عز وجل: «النار يعرضون عليها غدوا و عشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب». فجعل عذابهم يوم تقوم الساعة بعد عرضهم على النار في الدنيا غدوا وعشيا، وقال: «سنعذبهم مرتين» مرة بالسيف ومرةً في قبورهم «ثم يردون الى عذاب غليظ» في الآخرة واخبر الله عز وجل ان الشهداء في الدنيا يرزقون ويفرحون بفضل الله قال عز وجل: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون». وهذا لا يكون الا في الدنيا لان الذين لم يلحقوا بهم احياء لم يموتوا ولا قتلوا ★

﴿ باب الكلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ﴾

قال الله تبارك وتعالى: «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ولَيُمَكِّنَنَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا». وقال عز وجل: «الذين إن مَكَّنَّاهُمْ في الأرض اقاموا الصلوة وآتوا الزكوة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر»★ وأثنى الله عز وجل على المهاجرين والانصار والسابقين الى الاسلام وعلى اهل بيعة الرضوان ونطق القرآن بمدح المهاجرين والانصار في مواضع كثيرة واثنى على اهل بيعة الرضوان فقال عز وجل: «لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية، قد اجمع هؤلاء الذين اثنى الله عليهم ومدحهم على امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه وسموه خليفة رسول الله ﷺ وبايعوه وانقادوا له واقروا له بالفضل وكان أفضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الامامة من العلم والزهد وقوة الرأي وسياسة الأمة وغير ذلك. (دليل آخر) من القرآن على إمامة الصديق رضي الله عنه: وقد دل

الله على إمامة أبي بكر في سورة براءة فقال للقاعدين عن نصرة نبيه عليه السلام والمتخلفين عن الخروج معه: « قل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدواً » ★ وقال في سورة وأخرى: « سيقول المخلفون إذا إنطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله » يعني قوله لن تخرجوا معي أبدا » ثم قال« كذلكم قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون الا قليلا ». وقال: « قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا » يعني تعرضوا عن إجابة الداعي لكم إلى قتالهم كما توليتم من قبل « يعذبكم عذابا أليما ». والداعي لهم الى ذلك غير النبي ﷺ الذي قال الله عز وجل له: « قل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا ». ★ وقال في سورة الفتح: « يريدون أن يبدلوا كلام الله » فمنعهم من الخروج مع نبيه عليه السلام وجعل خروجهم معه تبديلا لكلامه فوجب بذلك ان الداعي الذي يدعوهم إلى القتال داع يدعوهم بعد نبيه ﷺ وقد قال الناس: هم فارس، وقالوا: أهل اليمامة، فقد قاتلهم أبو بكر الصديق رضي الله

عنه ودعا إلى قتالهم وان كانوا الروم فقد قاتلهم الصديق أيضاً ،وان كانوا أهل فارس فقد قوتلوا في أيام ابي بكرو قاتلهم عمر من بعده وفرغ منهم،واذا وجبت امامة عمر وجبت امامة أبي بكر كما وجبت امامةعمر ،لانه العاقد له الامامة فقد دل القرآن على امامة الصديق والفاروق رضوان الله عليهما ،واذا وجبت امامة ابي بكر بعد رسول الله ﷺ وجب أنه أفضل المسلمين رضي الله عنه . (دليل آخر):الاجماع على امامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، ومما يدل على إمامة الصديق رضي الله عنه ان المسلمين جميعا تابعوه وانقادوا الا امامته وقالوا له: يا خليفة رسول الله، ورأينا عليا والعباس رضي الله عنهما بايعاه رضى الله عنه واقرا له بالامامة ،واذا كانت الرافضة يقولون: ان عليا هو المنصوص على امامته والراو ندية تقول:العباس هو المنصوص على امامته ولم يكن في الناس في الإمامة الا ثلاثة اقوال ، من قال منهم ان النبي ﷺ نص على امامة الصديق وهو الإمام بعد الرسول ، وقول من قال نص على إمامة علي ، وقول من قال الامام بعده العباس ؛ وقول من قال هو ابو

بكر الصديق هو باجماع المسلمين والشهادة له بذلك ثم رأينا عليا والعباس قد بايعاه وأجمعا على امامته وجب ان يكون إماما بعد النبي ﷺ وباجماع المسلمين، ولا يجوز لقائل ان يقول: كان باطن علي والعباس خلاف ظاهرهما، ولو جاز هذا لمدعيه لم يصح اجماع وجاز لقائل ان يقول ذلك في كل اجماع للمسلمين، وهذا يسقط حجية الاجماع لان الله عز وجل لم يتعبدنا في الاجماع بباطن الناس وانما تعبدنا بظاهرهم، واذا كان ذلك كذلك فقد حصل الاجماع والاتفاق على امامة ابي بكر الصديق، واذا ثبتت امامة الصديق ثبتت امامة الفاروق لأن الصديق نص عليه وعقد له الامامة واختاره لها، وكان افضلهم بعد ابي بكر رضي الله عنهما، وثبتت امامة عثمان رضي الله عنه بعد عمر بعقد من عقد له الامامة من أصحاب الشورى الذين نص عليهم عمر فاختاروه ورضوا بامامته وأجمعوا على فضله وعدله، وثبتت امامة علي بعد عثمان رضي الله عنهما بعقد من عقد له من الصحابة من اهل الحل والعقد ولانه لم يدع احد من اهل الشورى غيره في وقته، وقد اجتمع على فضله وعدله وان امتناعه عن دعوى الامر لنفسه في وقت الخلفاء قبله كان

حقا لعلمه ان ذلك ليس بوقت قيامه فلما كان لنفسه في غير وقت الخلفاء قبله كان حقا لعلمه ان ذلك وقت قيامه ،ثم لما صار الامر اليه واظهر واعلن ولم يقصر حتى مضى على السداد والرشاد كما مضى من قبله من الخلفاء وائمة العدل على السداد والرشاد متبعين لكتاب ربهم وسنة نبيهم ،هؤلاء الائمة الأربعة المجمع على عدلهم وفضلهم رضى الله عنهم . وقد روى شريح بن النعمان قال: ثنا حشرج بن نباته عن سعيد بن جمهان قال: حدثني سفينة قال : قال رسول الله ﷺ : « الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك » ثم قال لي سفينة: امسك خلافة ابي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ، ثم قال امسك خلافة علي بن أبي طالب قال فوجدتها ثلاثين سنة . فدل ذلك على امامة الائمة الأربعة رضي الله عنهم ، فاما ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم فانما كان على تأويل واجتهاد وعلي الامام وكلهم من اهل الاجتهاد ،وقد شهد لهم النبي ﷺ بالجنة والشهادة فدل على انهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم ،وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما كان على تأويل واجتهاد وكل الصحابة ائمة مأمونون غير متهمين في الدين وقد اثنى

الله ورسوله على جميعهم وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم والتبري من كل من ينقص احدا. منهم رضي الله عن جميعهم . قد قلنا في الإقرار قولا وخيرا والحمد لله اولا واخرا .

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب وحسن توفيقه والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وأصحابه أجمعين .

﴿ هذه ضميمة (كتاب الإبانة) تتعلق بصفحة (٣٥) للعالم الفاضل مولانا المولوي محمد عنايت العلي الحيدر آبادي مد فيضه ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

إعلم أن الإمام أبا الحسن الاشعري ساق الكلام في كتابه (الإبانة في أصول الديانة) في مجموع العقائد الحقة لأهل السنة ومجموع العقائد الباطلة لأهل البدعةأولا ،ثم أتى على إثبات عقيدة من عقائد أهل السنة وإبطال عقيدة من عقائد أهل البدع. ثانيا كل ذلك بحجج بلج ودلائل جلائل كما هو ظاهر من مطالعـــة كتابـــه المذكور. إذا علمت هذا فانظر أن الأشعري قال في صدر كتابه في باب (إبانة قول أهل الزيغ والبدعة): وتكلموا بخلق القرآن نظيرا لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا: إن هذا إلا قول البشر . ولا يخفى أن هذا القول منه غاية في تشنيع

القائلـين بخلق القرآن وذمهم ثم قال في باب (إبانة قول أهل الحق والسنة) ونقول: إن كلام الله غير مخلوق فثبت من هذين القولين للأشعري أن عقيدة خلق القرآن ضلالة وغواية عنده وخروج عن منهج السنة والجماعة ،ومعتقدها من أهل الشقاوة والغواية ، وليس في هذين البابين ما ينسب إلى غيره من نقل عنه أو تحويل عليه ، بل جملة ما فيهما إنما هو من ترتيبه وترصيفه ووضعه وتركيبه فتكون مقولته المرضية ،ومسلكه المختار هذه مقدمة يجب عليك أن تقررها في ذهنـك فإنها تنفعك إن شاء الله تعالى. اعلم أن الأشعري عقد بابا طويلا لعدم خلق القرآن فأثبته بأبلغ الوجوه من عنده بغير أن ينقل عن احد ، ثم ذَيَّل هذا الباب بباب ما ذكر الرواة في القرآن ،وظاهر أن هذا الباب من المتممات للباب السابق ولواحقه وصنيع الأشعري في هذا الباب إنما هو حوالة المنقول على ناقله ونسبة الرواية إلى رواية ،وأما تنقيد الرواة والقدح في المرويات أو تصحيحها وإثبات المنقولات أو إنكارها فما تعرض له كما يظهر من مطالعة هذا الباب ، غير أنه ذكر المروي في بعض المواضع بلفظ يعلم منه أنه صحيح عنده مثل قوله: صحت الرواية ،

وجاء بالروايات، يوردها بألفاظ بعضها أقوى من بعض، مثل: قال، فإنه أقوى من رُوي، وروى فإنه أقوى من ذكر. والحاصل: أن مقصود الأشعري في هذا الباب المذيل سرد روايات الباب تأييداً للباب السابق كما قال في آخر هذا الباب بان فيما ذكرنا من ذلك مقنع والحمد لله رب العالمين . وقد احتججنا لصحة قولنا أن القرآن غير مخلوق من كتاب الله عز وجل وما تضمنه من البرهان وأوضحه من البيان، انتهى. ومن المعلوم المقرر أن مجموع الروايات يحصل القوة والاعتضاد وإن كان في بعضه ضعف ووهن لأنه إذا كان المقصود إثبات المطلب من المجموع يكون النظر حينئذ على الحيثية المجموعية دون فرد من المجموع، ففي مثل هذا المقام إذا أوردت الروايات الكثيرة لاثبات مقصد لا يلزم منه صحة كل واحدة من تلك الروايات وعدم كونها مقدوحة مخدوشة لا سيما إذا لم يكن الكتاب كتاب رواية يبحث فيه عن نفس الروايات فمن أين يثبت ان تكون رواية خلق القرآن المنسوبة الى الامام الهمام المصدرة بلفظ ذكر صحيحه وبعدم تسليمها يختل ما هو بصدد اثباته، وايضا ليس هنا لفظ يثبت منه أن هذه

الرواية صحيحه عند الاشعري،ولا سياق يتحقق منه انه الزم نفسه ان يكون كل ما يورده من الروايات صحيحا لا مجال فيه للقدح بل هو بصدد ان يثبت منه مقصده ويؤيد به نوع تأييد للباب السابق ويجعل هذا الباب متمما لذلك الباب ومكملاً له، فعلى هذا ان لم نعتبر تلك الروايات ونتصورها خارجا من الباب يتم مطلبه ويكمل مقصده ايضا ويثبت ما هو في اثباته كما يتم في صورة اعتبارها واعتدادها، ومع هذا كله سوق تلك الرواية وذكرها ليس لبيان مذهب الإمام الأعظم بل لإظهار إنكار وقع على مذهب الامام من الأئمة المعاصرين له ولتنبيه ان اولئك المنكرين كانوا من اشد الرادين على القائلين بهذا القول المنكر،وان كان بيان مذهب الامام منطويا في الرواية منتهيا صورتها اليه ولكنه قد يكون المقصود من الامور المتعددة المتضمنة للرواية امرا واحدا فقط لما يقتضيه المقام ولما يقصر المورد على هذا الامر الواحد فحسب . فظهر من هذا التقرير أن الأشعري ليس في إثبات نسبة هذه العقيدة إلى الإمام ولا أنه ثابت عنده بل يحتمل أن يكون نسبة هذا القول إلى الإمام غير ثابت

عنده من مقتضى تلك الروايات نفسها أو من أمور أخرى ولكنه ذكرها مضمومة ملحوظة مع الروايات الأخرى لكونها مثبتة للمطلب بصورتها الانكارية المقتضية لاثبات عدم خلق القرآن، فادراجها في روايات اخرى انما هو لكونها على تلك الصورة، وكل هذا امور نفسية للروايات توهن الروايات وتجعلها ساقطة من الاعتبار لا يمكن ان تنسب معها هذه العقيدة الى الامام ؛ اما الامور التي هي خارجة من الرواية تقلع بنيانها فتجعلها خاوية على عروشها، فمن جملتها ان الاشعري ذكر الامام أحمد والشافعي ومالك وابن المبارك فيمن يقولون بعدم خلق القرآن ويكفرون القائل بخلقه ،وقال بعده: ولم نجد احدا ممن تحمل عنه الآثار وتنقل عنه الاخبار ويأتم به المؤتمون من اهل العلم يقول بخلق القرآن، وانما قال ذلك رعاع الناس وجهال من جهالهم لا موقع لهم انتهى . والأئمة المذكورون كلهم يبالغون في منقبة الامام ومدحه الدينية وشدة ورعه وتقواه وكمال ايمانه وايقانه وهذا ينافي كفره الذي يلزمه من هذه العقيدة ويفضي إلى كفر الأئمة المذكورين حيث بالغوا في مدح مثل هذا الرجل كانهم

رضوا بعقيدته أعاذنا الله من هذا القول فيهم وسوء الظن في الاكابر ،واذا تأملنا وعمّقنا النظر فيما مدحوا به الامام لم نجده الا من باب قول الأشعري المذكور آنفاً بأنه لم نجد أحداً ممن تحمل الخ ؛اليس موجب تلك المدائح ومقتضاها أن يكون الإمام ممن تحمل عنهم الآثار وتنقل عنهم الأخبار ويستفاض ويستمد منهم ويقتدى بهم في الدين بلى هو منهم بل رأسهم ورئيسهم ، أولم يقف الأشعري على مدحهم للامـــام أو وقف ولكنه لم يقدر على ان يفهم من ذلك المدح أنه ينفي نسبة أمثال هذه الأمور إلى الامام ويوضح كون أمثال هذه الروايات كذباً مختلقاً وإن في نسبة هذا الأمر إلى الإمام يقع مادحوه في ورطة عظيمة لا ينجون منها ويردون موردا لا يتخلصون منه ،حاشا الاشعري ان يظن امثال هذه الظنون في حقه فإنه إمام الأئمة لاهل السنة ومقتدى هذه الامة ؛وايضا ايراد هذه الرواية التي اصل سياقها وصورتها انما هو القصة المحكية والحكاية الواقعة وان كان قصة هذا المطلب في الباب الذي ذكرت فيه روايات تدل باصلها ورأسها على عدم خلق القرآن بغير ان يحصل هذا المعنى في ضمن امر آخر مخالف للباب غير مأنوس له ولهذا لا يكون

احتمال وضعها وادخالها واقعا في غير موقعه لاسيما إذا كانت
الامور المذكورة معاضدة له فإنه حينئذ يتعين وضعها
والحاقها ؛ ثم العلماء الحنفية متفقون على عدم خلق
القرآن وعلى تكفير القائلين بخلقه وكتبهم مشحونة بذمهم
ونقض دلائلهم مملوءة بمثالبهم وتوهين حججهم ؛ ومن
أكابرهم من يذبون عن الامام ويدفعون عنه كالعلامةالقاري
وغيره ولم يذكروا شيئا من هذه الرواية ، ودابهم انهم
يذكرون الامور المفتراة على الامام ومطاعنه ثم يدفعونها
دفعا بليغا ويوضحون تبرئته بحيث لا تبقى معه ريبة
فكيف يتصور ان يتركوا دفع هذه القبيحة عن الامام
وتبرئته عنها مع أنها من أعظم ما يهتم في دفعها فهذا من
أجلّ الامارات على افتراء هذه الروايات واختلاقها
والشافعية كلهم خصوصاً من ألف منهم في مناقب الإمام
وأحواله لم ينسبوا هذه العقيدة إلى الامام
قاطبة . وذكر المتكلمون من الحنفية ان هذه المسألة
اعني: عدم خلق القرآن وقع بوضع يثبت منه أن هذه
العقيدة كان عرضا لازما لمنع مذهب حضرة الامام ابي
حنيفة رضي الله تعالى عنه وان مبدأ المذهب ومنتهاه

ونشوءه ونماه ثم استمراره بغير الانفكاك في حين من الأحيان على هذه العقيدة ،فرواية الإستتابة بغير الإنابة ثم رواية رجوعه عن عقيدة الخلق في أي حساب وأي عداد؟! قال البيهقي في كتابه (الأسماء والصفات) قال: سمعت سليمان يقول:سمعت الحارث بن إدريس يقول: سمعت محمد بن الحسن الفقيه يقول: منْ قال القرآن مخلوق فلا تُصَلِّ خلفه . وقرأت في كتاب أبي عبد الله محمد بن يوسف ابن ابراهيم الدقاق رواية عن القاسم بن ابي صالح الهمداني عن محمد بن ايوب الرازي قال: سمعت محمد بن سابق يقول سألت ابا يوسف فقلت: أكان ابو حنيفة يقول القرآن مخلوق!؟ فقال معاذ الله ولا انا اقوله؛ فقلت: أكان يرى رأي جهم!؟ فقال: معاذ الله ولا انا اقوله، رواته ثقات. وانبأني ابو عبد الله الحافظ اجازة قال: انا ابو سعيد احمد بن يعقوب الثقفي قال: ثنا عبد الله بن احمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الدشتكي قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبا يوسف القاضي يقول:كلمت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا ،فآتفق رأيه ورأيي على ان من قال القرآن مخلوق فهو كافر ، قال أبو عبد الله: رواةُ هذا الكلام ثقات

انتهى . اعلم أرشدك الله تعالى أنه يثبت من هذه الروايات للبيهقي أمران؛ **الأول**: عدم قول الإمام بخلق القرآن، **والثاني**: كون روايات الابانة واهية بل موضوعة مختلقة، اما الاول فبوجهين احدهما ان تلك الروايات تدل بالفاظها وعباراتها على ان هذه العقيدة القبيحة ما خطرت في قلب الامام وقلوب اصحابه قط، **وثانيهما**: اننا اذا صرفنا النظر عن تلك **الدلالة** للروايات ورفعناها من البين فوقوعه في ذلك المقام يؤيد المقصد تأييداً بليغاً، بيانه ان تلك الروايات في باب هو موضوع لسرد الروايات عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين رضي الله تعالى عنهم في كون القرآن غير مخلوق كما عنونه البيهقي فقال: باب ما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين رضي الله عنهم في ان القرآن كلام الله غير مخلوق، وغرض البيهقي من ذكر الروايات بجميعها في هذا الباب انما هو اثبات المطلب والاحتجاج على المقصد الذي هو عدم كون القرآن مخلوقا، فيلزم ان من روى عنه البيهقي او نقل قوله واعتقاده في هذا الباب ان يكون من أئمة المسلمين، ولما روى البيهقي في هذا الباب عن الامام وأصحابه لزم أن يكون الامام

وأصحابه من أئمة المسلمين، ومن كان من أئمة المسلمين لا يكون قائلا بخلق القرآن قط، لأن القول بخلقه كفر وضلالة، ومحال أن يكون الكفر من أئمة المسلمين، والحاصل أن محض وقوع الروايات عن الامام وأصحابه في هذا الباب بغير أن ينظر إلى أن تلك الرويات تنفي نسبة هذه العقيدة القبيحة إلى الإمام يدل دلالة بليغة على أن الإمام لم يكن معتقدا بخلق القرآن قط، ومفاد المحضية أنه وإن لم تكن الروايات في عدم خلق القرآن فمحض وقوعه في مثل هذا المقام يكفي لإثبات المرام؛ وأما الثاني فبوجوه متعددة: الأول، أنه يتضح من رواية محمد بن سابق وضوحاً تاماً أن الإمام لم يكن معتقداً بخلق القرآن في حين من الأحيان وما كان قائلا به في زمن من الأزمان، فإن محمد ابن سابق سأل الإمام أبا يوسف بلفظ (كان) وهو للاستمرار في الزمان الماضي، واجاب ابو يوسف بنفيه فدل دلالة ظاهرة قوية على أن الإمام لم يكن قائلا بخلق القرآن في الأزمنة كلها، وأما الرواية الأخيرة لأبي يوسف حيث قال فيها: كلمت ابا حنيفة سنة جرداء الخ فليس فيها دلالة على ان الامام كان قائلا بخلق القرآن قبل المباحثة كما

يظهر من روايات الابانة ثم رجع عنه كما يعلم من الرواية الاخيرة المذكورة فيه ايضا، بل انما يظهر من عبارة هذه الرواية ان الامام باحث ابا يوسف رحمهما الله تعالى في هذه المسألة لكي يجعل عدم الخلق محققا مدللا، فان بالبحث يصير الامر محكما منقحا حتى عين الكفر للقائل بالخلق بعد ما بذل اقصى جهده في تحقيق المسألة ؛ والثاني ، ان البيهقي هو امام المحدثين وكتابه (الاسماء والصفات) خزانة للروايات المسندة،والأشعري هو إمام أهل السنة في الكلام وكتابه هذا مخزن للاستدلالات الكلامية، ومن المقررات المسلمات ان اتباع كل احد والاخذ بقوله وترجيحه على الآخر في هذا الاتباع والاخذ انما يكون في فن غلب عليه فهو غواص بحاره وسيار قفاره،فعلى هذا لا يكون ما رواه بسنده معادلا لما نقله البيهقي، فكيف يرجح ما نقله الأشعري من مرويات الناس بغير أن يوثق رواته وبدون أن يوجد من غيره توثيقهم كما في هذا المقام على ما رواه البيهقي بسنده أو نقله ووثق رواته وعدلهم ومعناه يخالف معنى ما نقله الأشعري ويناقضه ؛ والثالث ، أنه ليس في هذا الباب من كتاب البيهقي شمة من هذه

الرويات ورائحة منها مع أنه يحسن إيرادها وإدراجها في أخواتها وأمثالها اللاتي ذكرت في كتاب البيهقي مسندا، هامش: الاسماء والصفات حـ١/ ٢٤٠ - ٢٥٨. فعدم ذكرها في موضعها من ذلك الكتاب اقوى ما يدل على كونها موضوعة مختلقة لا يتلفت اليها ولا يصغي الى ما لديها، اما اخوات هذه الروايات وامثالها من كتاب البيهقي فمنها ما؛ قال اخبرنا ابو عبد الله قال اخبرني ابو احمد بن ابي الحسن قال انا عبد الرحمن يعني محمد بن ادريس الرازي قال في كتابي عن الربيع ابن سليمان قال حضرت الشافعي رضي الله عنه ؛ وحدثني ابو شعيب الا اني اعلم انه حضر عبد الله بن عبد الحكم ويوسف بن عمرو بن يزيد وحفص الفرد (وكان الشافعي رضي الله عنه يسميه المنفرد) فسأل حفص عبد الله بن الحكم فقال: ما تقول في القرآن؟! فأبى ان يجيبه فسأل يوسف بن عمرو فلم يجبه وكلاهما اشارا الى الشافعي رضي الله عنه فسأل الشافعي فاحتج الشافعي وطالت المناظرة وغلب الشافعي بالحجة عليه بان القرآن كلام الله غير مخلوق وكفر حفص الفرد، قال الربيع: فلقيت حفص الفرد فقال: أراد الشافعي قتلي . أخبرنا أبو عبد الرحمن السلمي قال: سمعت عبد الله بن محمد بن علي بن زياد يقول: سمعت

محمد بن اسحاق بن خزيمة يقول: سمعت الربيع يقول: لما كلم الشافعي حفص الفرد فقال حفص: القرآن مخلوق فقال الشافعي: كفرت بالله العظيم؛ وقال عبد الرحمن بن عفان: سمعت سفيان بن عيينة في السنة التي ضرب فيها المريسي قال: ويحكم القرآن كلام الله قد صحبت الناس وادركتهم هذا عمر بن دينار الخ ،قال ابن عيينة: فما نعرف القرآن الا كلام الله عز وجل ومن قال غير هذا فعليه لعنة الله، لا تجالسوهم ولا تسمعوا كلامهم ،انتهى. والرابع ان البيهقي كان متعصبا في مذهبه ومتصلبا في مسلكه تشهد عليه (سننه الكبرى) فان فيه اعتراضات فقيهة على الامام ردها واجاب عنها العلامة المارديني في كتابه (الجوهر النقي في الرد على البيهقي) فلو كان لهذه الروايات اصلا لذكرها البيهقي في كتاب الاسماء والصفات وما تركها وغفل عنها البتة ولما لم يذكرها في كتابه بل ذكر ما ينافيها ويناقضها دل على انه لا اصل لهذه الروايات . والخامس : أن البيهقي احتج عن الامام وأصحابه في عدم خلق القرآن واحتج الاشعري عمن أنكر على الإمام عقيدته الخلق، فالامام ممدوح في كتاب البيهقي ومحتج به بخلاف هذا

الكتاب فإنه غير محتج به فيه بل هو مذموم بمقتضى هذه الروايات ومنكر علية، فهذان الصنيعان للبيهقي والأشعري متضادان متدافعان، فتكون روايات البيهقي دافعة لهذه الروايات للأشعري للقاعدة التي ذكرناها في الوجه الثاني . الوجه السادس : أنه قال البيهقي في آخر كتابه وقد تركت من الأحاديث التي رويت في أمثال ما أوردته ما دخل معناه فيما نقلته أو وجدته بإسناد ضعيف لا يثبت مثله، انتهى؛ فثبت من قوله هذا أن ما ترك من الروايات لا يخلو تركه من أحد هذين الوجهين ولما كانت هذه الروايات متروكاً ذكرها في كتاب البيهقي ولا يمكن أن يكون تركها لدخول معناها في روايات البيهقي وهذا ظاهر جدا تعين أن وجه تركها إنما هو شدة ضعف في إسنادها بحيث لا يثبت بمثل هذا الضعف شيء . والسابع : أن رواية محمد بن الحسن توهن هذه الروايات وتجعلها مخدوشة وتقوى افتراءها وتجعلها مقدوحة وذلك بوجهين ، الأول : انه ليست هذه الرواية في الابانة مع ان من عادتهم انهم يذكرون في معرض الاحتجاج وموضع الاستدلال غالب اقوال العلماء الذين يتقاربون

ويتماثلون في العلم، ونقل في هذا الباب ممن هو متقارب في الزمان **ومماثل** في العلم للامام محمد محتجا بهم ومستدلا عنهم وما ذكر قوله هذا مع أنه أبلغ في تشنيع القائلين بخلق القرآن مبلغا عظيما والمخالفة من القوم في عادتهم والأجنبية منهم في صنيعهم يخدش الأمر ويخل فيه، فاحتمل أنه كانت هذه الرواية في هذا الكتاب. ولكنه أخرجت حين الحقت هذه الروايات فيه لكونها قادحة فيها ناقضة لها كما يومي إليه في الوجه الثاني وواقع في موقعه وحال في محله . والثاني : أن مقتضى قول الامام محمد هو أن تشنعوا وتفظعوا على قائل هذا القول غاية تشنيع وتفظيع واجتنبوه وتحذروا منه نهاية تحذر وتجنب، فان كان الامام قائلا به كيف تلمذ محمد بن الحسن واقتدى به في الدين اقتداء **كلياً وهما** مما يوجب التكريم والاختلاط الاتمين الاكملين لمن يتلمذ ويقتدى به، وإن كان محمد بن الحسن كرم الإمام واختلط به إختلاطاً تاماً مع هذه العقيدة له صار **قابلاً** للذم وسقط الاحتجاج بأقواله وحيث احتج به البيهقي يكون هو مطعونا ملاما حقيقا بأن يشنع في أنه كيف احتج بمثل هذا العالم الذي يعود عليه الذم شرعا

ويدخل في وعيد قوله تعالى: «لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون» فانظر إلى أنه أين صار الأمر وإلى أي قبيحة انتهى والعياذ بالله وإليه المشتكى، ولما لم توجد هذه الأمور، ومحال أنَ توجد، فمحال أن توجد هذه العقيدة في الإمام ولله الحمد . واعلم ان مما يبطل معنى هذه الروايات ويثبت أنه ما قال الامام هذا القول وما اعتقده قط بل كان بريئاً منها مدة عمره ما روى البيهقي عن محمد بن اسماعيل البخاري أن القرآن كلام الله تعالى ليس بمخلوق عليه ادركنا علماء الحجاز اهل مكة والمدينة واهل الكوفة والبصرة واهل الشام ومصر وعلماء اهل خراسان انتهى؛ وهذا لانه اذا اخبر احد من ادراكه لشخص او جماعة على حالة مخصوصة بدون ان يعين زمان ادراكه ويقيدها في زمان مخصوص وكان المدرِك (بالكسر) متأخرا في الزمان عن المدرَك (بالفتح) اومعاصراله ينبغي ان يعلم منه ان ادراكه عام وشامل للكل ولا يقيد بزمان دون زمان، وان الحالة المذكورة حالة دائمة للمدرك غير منفكة عنه لا سيما اذا ذكر هذا الادراك استشهادا على المقصد وتقوية للمطلب ؛ اذا تقررت هذه المقدمة

وارتسمت في الذهن فنرجع الى المقصد **ونقول**:ان البخاري ذكر في هذه الرواية ادراكه مطلقا بغير ان يقيد ان جماعة معينة او فردا معينا من تلك الجماعة كان يعتقد اولا خلق القرآن ثم رجع عنه فيجب أن يكون الامام الأعظم والمجتهد الأفخم أبو حنيفة الكوفي في مدركي أهل الكوفة دخولياً أَوَّليّاً أولوياً وأن يكون ابتداء وانتهاء على أن القرآن غير مخلوق. لا يخفى على النفوس الخبيرة أنه اتفق المحدثون وحفاظ الشرع المنيف وأجمعت الفقهاء وائمة الدين الشريف ان الامام الاعظم كان علما زاهدا عاملا واماما متورعا كاملا وما تفوهت الشرذمة القليلة بطعنه وجرحه لا يمكن ان يكون ناقضا لذلك الاجماع خارقا له بل يضرب بطعنهم في وجوههم فينقلبون خاسرين، لا سيما اذا كانت الأئمة الثلاثة الذين اتبعهم جمع كثير .وجم غفير من أكابر العلماء في كل عصر وما زال كل قطر من اقطار العالم يقلدهم يمدحون الامام ويثنون عليه فانه لما كان الطاعنون اكثرهم من مقلدي هذه الأئمة ومتبعيهم ينسبون إلى أحد منهم لا بد أن تكون هذه الأئمة فوق الطاعنين في العلم والفهم فطعن تلك الطاعنين فيمن أثنى عليه أئمتهم ثناء

كليا ومدحوه مدحا دينيا باطل، ومن الحق عاطل، يضمحل مطاعنهم في مدائحهم وتتلاشى فتصير هباء منثورا ويعود كل منهم ملوما مدحورا ★ قال الامام الشافعي افقههم واعلمهم بان الناس في الفقه عيال على ابي حنيفة، وقال مالك عالم المدينة وامام الائمة فيما روى الخطيب عن احمد بن الصباغ قال سمعت الشافعي محمد ادريس قال: قيل لمالـــك ابن أنس: هل رأيت أبا حنيفة؟ قال: نعم رأيت رجلا لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته . كذا في تبييض الصحيفة في مناقب الامام أبي حنيفة للسيوطي، إلى غير ذلك مما يطول شرحه وسيأتي منه نبذة هي كرشفة من اليم أو قطرة من البحر، وقد نطق الشرع بثنائه وأفصح عن بهائه يقف عنده من عنده الرشد والدهاء ولا يتجاوز عنه إلا من اتبع الهوى وركب متن عشواء، وهو حديث الثريا خرجه جهابذة المحدثين كالبخاري ومسلم وغيرهما بألفاظ مختلفة متقاربة لا يختلف معها المعنى فهو أصل في البشارة بالامام بالغ المحل الأسنى، قال المحقق المحدث العلامة السيوطي في تبييض الصحيفة في مناقب الإمام أبي حنيفة: إن هذا أصل صحيح معتمد عليه في البشارة بأبي حنيفة؛

وخلاصة الكلام في هذا المقام أن الإمام أبا حنيفة ممدوح بلسان الشريعة ولسان الجماهير من علمائها ،ومن كان ممدوحا بلسان الشرع ولسان علمائه ما يقول بخلق القرآن قط ،فينتج من هاتين المقدمتين أن الامام أبا حنيفة ما كان قائلا بخلق القرآن قط ؛ أما الصغرى فأثبتناها ، وأما الكبرى فإثباتها أن القول بخلق القرآن كفر وشرك بالله تعالى وهما مذمومان عند الشرع وعند كل من علمائه ؛ فالامام ممدوح من جهة الشرع والكفر مذموم من تلك الجهة ايضا ، فاذا اتحدت جهتهما فهما متناقضان فلا يجتمعان . واعلم أنه قد ألف العلماء من أهل المذاهب الأربعة كتبا ورسائل في مناقب الامام وشهدوا بجلالة شأنه وعظم مكانه في الدين ولما لم يكن مقصودنا جمع الروايات والاحاطة بها بل المطلوب إنما هو تقرير أمر من الأمور وإثبات مطلب من المطالب فنورد من تلك الروايات ما يكفينا في إثبات مقصدنا وإقراره على مركزه ،ومن أراد الإحاطة بها فعليه بتلك الكتب وهو روايتان ؛ الأولى منهما: هي ما أورده الحافظ السيوطي في تبييض الصحيفة فقال: وروي أيضا عن أبي بكر بن عياش قال: مات عمر بن سعيد اخو سفيان فأتيناه

نعزيه فإذا المجلس غاص بأهله وفيهم عبد الله بن إدريس إذ اقبل أبو حنيفة في جماعة معه فلما رآه سفيان تحول من مجلسه ثم قام فاعتنقه وأجلسه في موضعه وقعد بين يديه فقلت له: يا أبا عبد الله رأيتك اليوم فعلت شيئا أنكرته وأنكر أصحابنا عليك، قال: وما هو؟ قلت: جاءك أبو حنيفة فقمت إليه وأجلسته في موضعك وصنعت به صنيعا بليغا فقال: وما انكرت من ذاك هذا رجل من العلم بمكان فإن لم اقم لعلمه قمت لسنه، وان لم اقم لسنه قمت لفقهه، وان لم اقم لفقهه قمت لورعه، فأفحمني فلم يكن له عندي جواب، انتهى.

أقول يظهر من هذه الرواية أن الراوية الاولى من روايات الإبانـه مفترية على سفيان الثوري لانه لا تخلو واقعة هذه الرواية إما أن تكون قبل واقعة تلك الرواية من الإبانـه أو بعدها، فعلى الاول تضمحل هذه المنقبة السابقة المسطورة في هذه الرواية من المنقصة اللاحقة المذكورة في تلك الرواية بحيث لا يبقى لتلك المنقبة اعتبار بعد وجود هذه المنقصة مع أن المعتبرين من العلماء كالحافظ السيوطي وغيره أوردوا هذه الرواية في مناقب الامام واثبتوابها علومكانه في الدين، فيظهر من اعتبار هذه الرواية بإيرادها في مناقبه

والاحتجاج بها كون تلك الرواية مفترية على الثورى منسوبة اليه ،وعلى الثاني كيف يتصور ان يصدر من مثل سفيان نحو المبالغة في مدح الامام وتكريمه وترديد من انكر هذا المبالغة بغاية المدح له مع انه سبق بتهجينه بما اعلن من كفره وما وافق معه بل ثبت منه التكفير لقائل الخلق وغاية الاهتمام فيه كما أخرج اللالكائي في السنة: نا المخلص نا ابو الفضل شعيب بن محمد نا علي بن حرب بن بسام ،سمعت شعيب بن جرير يقول: قلت لسفيان الثوري حدث بحيث السنة ينفعني الله به فاذا وقفت بين يديه قلت يارب حدثني بهذا سفيان فأنجو أنا وتؤخذ قال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ وإليه يعود ، من قال غير هذا فهو كافر ، والايمان قول وعمل ونية يزيد وينقص ، وتقدمة الشيخين ، الى ان ختم هذا الكلام على قوله: اذا وقفت بين يدي الله فسألك من قال هذا فقل يا رب حدثني بهذا سفيان ،.اورده الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ ؛ في ترجمة سفيان الثوري ، فان كان الثوري كرم الامام وأثْنَى عليه بمثل هذا التكريم والثناء البالغين الى اقصى مدارجها مع كونه على هذه العقيدة التي يستحق معها صاحبها غاية

اللوم ونهاية الطرد يكون هو مطعونا حقيقا بأن يجعل هدفا لسهام الملامة ، وثبت من استقراء احواله واقواله وتتبع اعماله وافعاله ان شأنه ارفع من ان تتجه اليه المطاعن القادحة وان تلحقه موجبات الملامة ، والثانية : ما روى الخطيب عن محمد بن بشير قال: كنت اختلف إلى أبي حنيفة وإلى سفيان فيقول: لقد جئت من عند رجل لو أن علقمة والاسود حضرا لاحتاجا إلى مثله ، فآتى سفيان فيقول: من أين جئت؟ فأقول: من عند أبي حنيفة فيقول: لقد جئت من عند أفقه أهل الأرض، انتهى ورواه السيوطي أيضا في تبيض الصحيفة ★ قلت يظهر أيضا مما قال في الرواية المذكورة قبل هذا وإن الوصف في مقام المدح بأنه أفقه أهل الأرض يكون منقبة دينية والمنقبة الدينية لا تجتمع مع المنقصة الدينية ، مفاده أنه متى تحققت المنقبة الدينية لا تتصور المنقصة الدينية هنا، ومتى قررت المنقصة الدينية لا تجتمع معها المنقبة الدينية، ولما قال سفيان للامام أنه أفقه أهل الأرض كان هذا منقبة بليغة ومديحة عظيمة في حقه ، وعلى صدق هذه الروايات من الابانة كان الامام قائلا بخلق القرآن ولا شك انه منقصة تامة فكيف تستقر

تلك المنقبة مع هذه المنقصة؟ وكيف كان يجوز مثل الثوري
تلك المنقبة لمن فيه مثل هذه المنقصة؟وكيف يرضى لنفسه
هذا الصنيع الفظيع؟ حاشاهم عن ذلك، ونكف ألسنتنا عن
ان نقول فيهم ما هم بريئون عنه، ويثبت تجدد المقولة على
تجدد الاتيان مما قال الراوي في هذه الرواية بأن كنت
أختلف فآتى فيقول، فانتفى احتمال أن ما قال الثوري في
حق الإمام بأنه أفقه أهل الأرض كان بعد ما رجع الامام
عن هذه العقيدة لأنه لما كان تجدد هذه المقولة الواحدة
للثوْري وتعددها حسب تحدد الاتيان وتعدده فتعيين مقولة
من تلك المقولات للبعدية يقتضي تعيين اتيان من الاتيانات
المتعددة لها وتعينيها بلا دليل يدل عليه ترجيح بغير مرجح
واما ان تسلسل هذا الاتيان يوخذ ابتداؤه بعد رجوع
الامام عن هذه العقيدة او يحتمل ذلك فيقضي دليلا مرجحا
وبرهانا معينا حتى يعين ان سلسلة الاتيان ابتداؤها مِنْ
وقت كذا او ليس فليس، فالمقصد على حاله، وإن صرفنا
النظر عن كل هذا فتكون الرواية الأولى من روايات
الإبانة مخدوشة وغيرمسموعة، مجروحة غير مقبولة ايضا على
قاعدة المحدثين ★ قال شيخ الاسلام التاج السبكي في

الطبقات قد عرفناك ان الجارح لا يقبل من الجرح وان فسره في حق من غلبت طاعاته على معصيته وما دحوه على ذاميه ومزكوه على جارحيه إذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بأن مثلها حامل على الوقيعة فيه من تعصب مذهبي أو منافسة دنيوية وغير ذلك كما يكون بين النظراء وحينئذ فلا يلتفت إلى كلام الثوري وغيره في أبي حنيفة إلى آخر ما قال والذهبي عدل الامام بأعلى مدارجه حيث لم يذكر الامام في كتابه ميزان الاعتدال في نقد الرجال لجلالته الباهرة وعظمته الظاهرة التي لا تخفى على أحد ولا يشك فيه فرد كما قال [1] وكذا لا أذكر في كتابي من الأئمة المتبوعين في الفروع أحد لجلالتهم في الاسلام وعظمتهم في النفوس مثل ابي حنيفة والشافعي والبخاري انتهى وظاهر ان الذهبي **محك الرجال**، وامام النقادين بصير متيقظ لا يتغافل، متصلب متعصب يبالغ في الجرح لا يتساهل، بل هو لشدته في الجرح عن الحق قد يتمايل فان كان الامام قائلا بخلق القرآن يستحيل عادة ان يخفى على مثل هذا الخبير

---

(١) اي في خطبة كتابه ميزان الاعتدال

ولا يقف عليه، وان كان يعلم فبعيد ان يعدله هكذا مع وجود ما يوجب الجرح القوي فيه، واما الاستتابة المخصوصة المذكورة في هذه الروايات فهي وان ابطلناها من الاصل بحيث لا يكون لداخل فيه دخل ولكن تقوى هذا الابطال وتؤيده حكاية الاستتابة المطلقة التي كذبها وأبطلها القاضي ابو اليمن في كتابه (مختار المختصر) وأبو المؤيد في (جامع المسانيد) وإذا بطل العام بطل الخاص ضرورة فإن الخاص داخل في العام. قال القاضي أبو اليمن في مختار المختصر: أن أبا حنيفة استتيب من الزندقة مرتين، وذلك كذب؛ وفي رواية: من الكفر مرارا، قال ابو المؤيد في (جامع المسانيد): اما قول الخطيب حاكيا عن سفيان الثوري انه قال: استتيب ابو حنيفة مرتين من الكفر له وجوه ثلاثة : احدها ان سفيان كان بينه وبين ابي حنيفة عداوة، لان ابا حنيفة كان يباحثهم فلا يقدرون على أن يتكلموا فكان سفيان وأمثاله من البشر تأمرهم النفس الأمارة بالسوء على الوقيعة فيه بحكم البشرية كاخوة يوسف أولاد يعقوب، ثم يتذكرون فاذا هم مبصرون ، والثاني : ان ابا يوسف فسر ذلك

فقال: لما دعا ابن هبيرة ابا حنيفة الى القضاء فامتنع وكان مذهب ابن هبيرة ان من خرج عن طاعة الامام كفر فقال له: كفرت يا ابا حنيفة تب الى الله تعالى، فقال: أتوب الى الله من كل سوء، ثم دعاه الثانية ففعل ذلك ثلاث مرات الى ان قال، فهذا معنى قول سفيان استتيب ابو حنيفة من الكفر مرتين، الثالث: ما قيل ان الخوارج دخلوا الكوفة فقصدوا ابا حنيفة بالسيوف المشهورة فقالوا: أتزعم أنه لا يكفر احد بذنب والحكاية مشهورة الى ان قال ابوحنيفة: اتوب الى الله من كل ذنب، فقال اعداؤه: استتيب أبو حنيفة، ذكرها ايضا المحدث الجليل المتكلم النبيل المتضلع في العلوم بضلع قوي ابن حجر المكي الهيثمي الشافعي فقال في كتابه (الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان) انه وقع لبعض حساد أبي حنيفة الذين ينقصونه مما هو بريء منه أنه ذكر في مثالبه انه كفر مرتين واستتيب مرتين، وانما وقع له ذلك مع الخوارج فارادوا انتقاصه به وليس بنقص بل غاية في رفعه اذ لم يوجد احد يحاجهم غيره، رحمة عليه؛ انتهى. ثم من مؤيدات هذا الافتراء كثرة معاندي الإمام من معاصريه

وغيرهم من أهل الأهواء والزندقة وما حكى من سعيهم في إيذائه وإيلامه ومن جهدهم في الزامه وإتهامه. فكبهم الله تعالى على وجوههم فانقلبوا خاسرين ورجعوا خائبين وكانوا من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا لأنهم أرادوا إطفاء نور الله في الأرض والله متم نوره على رغم المفسدين . اعلم ، ان الابانة ليس فيها رواية الاستتابة عن سفيان الثوري كما هي في جامع المسانيد ،بل الذي عنه في هذا الكتاب أن الامام كان يقول بخلق القرآن والاستتابة فيه إنما هي مروية من غيره إلا أنه تؤول جميع الرويات إلى جرح سفيان في الامام بأي وجه كان فتكون مدفوعة بروايات أخرى منه كما ذكرنا ، وبفرض ان لا تكون مدفوعة منها فالجرح من سفيان في حق الامام سواء كان بالاستتابة او نسبة هذه العقيدة اليه مردود على قاعدة المحدثين لا يلتفت اليه كما نقلنا من الطبقات للسبكي ، وان كان الجرح منه بالاستتابة فمؤولة كما هي معنى الوجه الثاني من جامع المسانيد او محرفة كما يعلم من الوجه الثالث من هذا الكتاب ايضا ان لم نعتبر تلك الأمور التي ذكرناها بل نقدرها مرفوعة غير

مذكورة وتأملنا في مسلك الامام وطريقته وتتبعنا مذهبه ومشربه فيعلم منه وحده علما جازما ان الامام بريء عن القول بخلق القرآن، وامثاله من العقائد الزائغة، قال ابو اسامة: سمعت سفيان يقول: ليس طلب الحديث من عدة الموت لكنه علة يتشاغل بها الرجل ، قلت صدق والله أن طلب الحديث شيء غير الحديث فطلب الحديث اسم عرفي لأمور زائدة على ما تحصل ما هية الحديث وكثير منها مراق إلى العلم وأكثرها امور يشغف بها المحدث كتحصيل النسخ المليحة وطلب المعالي وتكثير الشيوخ الخ؛ فاذا كان طلبك للعلم النبوي **محفوفاً** بهذه الآفات فمتى خلاصك إلى الإخلاص، وإذا كان علم الآثار مدخولا فما ظنك بعلم المنطق والجدل وحكمة الأوائل التي تسلب الايمان وتورث الشكوك والحيرة التي لم تكن والله من علم الصحابة ولا التابعين ولا علم الاوزاعي والثوري ومالك وأبي حنيفة وابن أبي ذئب وشعبة وهكذا عد الآخرين من العلماء، ثم قال بعده: بل كانت علومهم القرآن والحديث والفقه والنحو وشبه ذلك، كذا في تذكرة الحفاظ للذهبي الحافظ الناقد صفحة

(١٨٤) و(١٨٥) من الجلد الاول[١] . قلت : في هذا غاية تبرئه للامام الأعظم ونهاية تطهير له من هذه العقيدة وأمثالها وأشباهها وأنه من الائمة الأجلة وقدوة هذه الأمة، وأن طريقة طريق مرضي ومنهجه منهج سوي، يرغم انف كل غادر غوي بقوة الله القادر القوي، فمن يقول بخلق القرآن يجعل من الائمة المتبوعين للمسلمين ومن الذين قام بهم منار الدين واستنارت بهم مناهج اليقين، ولتضم هذه العبارة للذهبي مع قوله الذي نقلناه من ميزان الاعتدال لأنها تجرح الجرائح وتورد عليها القبائح وتوقع الجارحين في الفضائح وتثبت للامام مديحه هي ام المدائح، وقال فخر الاسلام والمسلمين البزدوي والذي هو امام الائمة للاصوليين في كتابه في اصول الفقه يمدح الإمام ويبين احواله السنية: وكان في علم الأصول اماما صادقا، وقد صح عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، وصح هذا القول عن محمد رحمه الله ودلت المسائل المتفرقة

---

(١) اي المطبوعة دائرة المعارف النظامية

عن أصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا
إلى شيء من مذاهب الاعتزال وإلى سائر الاهواء، انتهى،
وقال شارحه في شرح هذا المقام: ومما يدل على تبحره فيه ما
روى يحي بن شيبان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال: كنت
رجلا اعطيت جدلا في الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه
اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات
بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر
وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم
وطبقات المعتزلة وسائر طبقات أهل الأهواء وكنت بحمد
الله اغلبهم واقهرهم، ولم يكن في طبقات اهل الأهواء احد
اجدل من المعتزلة لأن ظاهر كلامهم مموه تقبله القلوب
وكنت ازيل تمويهم بمبدأ الكلام، انتهى . اقول ان قوله
قد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت أبا حنيفة إلى آخر
ما قال مفسرا للدعوى المتقدمة المذكورة في قوله كان في علم
الأصول إماما صادقا ومثبت لها ينبغي أن تنزل هذه
العبارة المتقدم ذكرها منزل الدعوى ويفهم ما بعدها دليلها
فتقديم الدليل الذي هو مناظرة الامام في مسألة الخلق على
دلائل أخرى وذكره بصورة القصة والواقعة دون ما سواه

من الدلائل يعلم منه انه كان للامام واصحابه به جهدا عظيما في إنكار خلق القرآن واهتماما بليغا فيه حيث باحث معه أفضل تلامذته وأذكاهم وأجودهم بحثا طويلا بالغا فصار كأن الامام ازال بشمس تحقيقه الظلمة المظلمة التي احاطت الامر من كل جانب، فصارت مستنيرة منيرة مستضيئة مضيئة، لا يستريب معها في كفر قائله كل اريب لبيب، ولا يدب في الصدور من الشك فيه دبيب، وحيث قدم البزدوي هذا الدليل على دلائل اخرى، وذكرها بصورة مخصوصة مخالفة لقصور تلك الدلائل دالة على اهتمام الامام فيه فهو من اعظم الادلة عنده على دعواه وهي كون الامام اماما صادقا في علم الاصول، فيقول البزدوي: هذا يكشف القناع عن روايات الابانة بجملتها باثبات افترائها ووضعها ثم ينظر الى عبارة الشارح فإنه يتضح منها صنيع الامام ودأبه ومخاصمته اهل الاهوى عامتهم والزامه وافحامهلهم، فان كانت عقيدة الخلق متمكنة في الامام وهي من اشد المنكرات وقائلها من اعظم اهل الهواء واجل المبتدعين كيف يستقيم عليه صنيعه هذا، ومما يوضح مسلك الامام ويبينه بحيث لا يتردد بعده متردد هو ما روى فلان عن نعيم

بن حماد قال: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: قال أبو حنيفة: إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ فعلى الرأس والعين وإذا كان عن أصحاب النبي ﷺ اخترنا ولن نخرج من قولهم وإذا كان من التابعين زاحمناهم [1] او ردها الحافظ السيوطي في تبييض الصحيفة في مناقب الامام أبي حنيفة ، اقول : انه يبعد على هذا المسلك للامام غاية البعد ان تتمكن هذه العقيدة في الامام اشد التمكن بحيث انتهى الأمر باستتابته وهي متمكنة بعدها أيضا غير زائلة مع انه يعلم قبحها من اول النظر في الاحاديث والاثر فكيف يخفى على من قصر نظره عليها بعد كتاب الله تعالى في الليل والنهار اعاذنا الله من هذا القول في الاكابر واذا انتهى الامر الى هذا المقام فلنمسك القلم ولنختم الكلام فان الامور التي تكون بهيئتها الاجماعة موجبة لتزيد اليقين وتاكيدها كثيرة وما اتينا بها فهي منها نبذة يسيرة وهي تكفي العاقل فإن له تكفي الاشارة والجاهل لا

---

(١) وقد اسند هذه الرواية وامثالها باسانيد متصلة العلامة الخطيب أبو المؤيد موفق ابن المكي في كتابه المناقب للامام الاعظم المطبوع بدائرة المعارف النظامية، من اراد البسط فليطالعه

تفيده العبارة ·

﴿ تنبيهات ﴾

الاول : منها أن القول بمناظرة الامام في مسألة الخلق مذكور في ثلاثة كتب أحدها الابانة ، وثانيها كتاب الأسماء والصفات ، وثالثها كتاب البزدوي وهي متفقة على أصل المناظرة ولكنها مختلفة متناقضة في بيان ما لها ففي الأول منها أن الامام رجع بعد المناظرة عن عقيدة خلق القرآن وظاهر أن الرجوع من أمر يقتضي سبق المرجوع عنه وأيضا يتضح من عبارته ان ابا يوسف ما ناظر الامام الا لإبطال عقيدته وإرجاعه عنها، وفي الاخيرين ان الامام وابا يوسف اتفقا بعد المناظرة على تكفير قائل الخلق ولا يخفى أن مقتضى هذا هو أن المناظرة ما كانت إلا لتقرير حكم المسألة بعد تحقيقها التام ، وإما أن عقيدة الامام كانت هكذا قبل المناظرة فأين هو في الرواية المذكورة في هذين الكتابين بل يثبت منها نفيه ويظهر منها خلافه فالعبارة التي وردت بها رواية المناظرة في الكتابين الآخرين يظهر منها كذب رواية الابانة بعبارتها الكذائية · والثاني : أن رواية المناظرة بأي عبارة

كانت تدل على أن البحث في هذه المسألة إنما كان مبتدأ من الإمام أبي يوسف لا الامام الأعظم فإن المروي في كتاب الأسماء والصفات هو لفظ: كلمتُ أبا حنيفة،وفي كتاب البزدوي هو: ناظرت أبا حنيفة لا كلمني وناظرني فيظهر منه ان الامام كان قبل المناظرة على يقين تام بعدم الخلق، وأما بعد المناظرة فزاد يقينا بعد يقين فانتهى إلى اقصى مراتبها التي ليست بعدها مرتبة فوقها. الثالث: انه يتفطن الخبير ويتخبر البصير مما ذكر لمجال التحريف والوضع ومحال الافتراء والاختلاق في هذا الامر انه من أين حصل لهم السعة لهذا الافتراء فإنهم يكفي لهم أدنى سعة وإن كانت اوهن من بيت العنكبوت. تمت كتبه محمد عنايت العلى كان الله له.

﴿ هذه رسالة لابي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس في الذب عن أبي الحسن الأشعري الشافعي رحمهم الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس: الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وخصص نبينا محمدا وآله منه بالنصيب الأوْفى اما بعد، فاعلموا معشر الاخوان وفقنا الله وإياكم للدين القويم ★ وهدانا أجمعين للصراط المستقيم بان ﴿ كتاب الابانة عن أصول الديانة ﴾ الذي ألفه الامام أبو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري هو الذي استقر عليه أمره فيما كان يعتقده وبما كان يدين الله سبحانه وتعالى بعد رجوعه عن الاعتزال بمن الله ولطفه وكل مقالة تنسب إليه الآن مما يخالف ما فيه فقد رجع عنها وتبرأ إلى الله سبحانه منها كيف وقد نص فيه على أنه ديانته التي

يدين الله سبحانه بها وروى وأثبت ديانة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث الماضين وقول أحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين ،وأنه ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله فهل يسوغ أن يقال إنه رجع عنه إلى غيره فإلى ماذا يرجع أتراه يرجع عن كتاب الله وسنة نبي الله خلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون وأئمة الحديث المرضيون، وقد علم أنه مذهبهم ورواه عنهم هذا لعمرى ما لا يليق نسبته الى عوام المسلمين كيف بائمة الدين؟او هل يقال انه جهل الامر فيما نقله عن السالفين الماضين مع افنائه جل عمره في استقراء المذاهب وتعرف الديانات هذا مما لا يتوهمه منصف ولا يزعمه الا مكابر مشرف ،ويكفيه معرفته بنفسه انه على غير شي؛ وقد ذكر الكتاب واعتمد عليه واثبته عن الامام ابي الحسن رحمة الله عليه واثنى عليه بما ذكره فيه وبرأه من كل بدعة نسبت إليه ونقل منه الى تصنيفه جماعة من الائمة الاعلام من فقهاء الاسلام وائمة القراء وحفاظ الحديث وغيرهم، منهم الامام الفقيه الحافظ ابو بكر البيهقي، صاحب التصانيف المشهورة والفضائل الماثورة اعتمد عليه في كتاب الاعداد له وحكى عنه في مواضع منه ولم يذكر

من تأليفه سواه فقال في باب القول في القرآن: ما أنبأنا الامام الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر بقراءتي عليه قال: أنبأ أبو عبد الله محمد بن الفضل ابن أحمد الفراوي الصاعدي قراءة عليه ،أنبأ الامام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي قال:وقد حكى عن الشافعي رحمه الله ما دل على أن ما نتلوه من القرآن بألسنتنا ونسمعه بآذاننا ونكتبه في مصاحفنا كلام الله قال: وبمعناه ذكره أيضا علي بن اسماعيل يعني أبا الحسن الأشعري رحمة الله عليه في كتابه ، فان قال قائل حدثونا اتقولون ان كلام الله في اللوح المحفوظ؟ قيل له نقول ذلك لان الله قال بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ »، فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين اوتوا العلم قال الله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم »، وهو متلو بالالسنة قال الله تعالى: لا تحرك به لسانك »، فالقرآن مكتوب في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال الله تعالى « فأجِرْهُ حتى يسمع كلام الله »، هذا آخر ما حكاه البيهقي

ايضا في اول هذا الباب بعد احتجاجه بآيات وغيرها مما هو مذكور في كتاب الابانة فقال: وقد احتج علي بن اسماعيل بهذه الفصول ، ومنهم الامام الحافظ ابو العباس احمد بن ثابت العراقي ، فإنه قال في بيان مسئلة الاستواء من تأليفه ما اخبرنا به ، انبأ الامام الحافظ ابو العباس احمد بن ثابت قال: رأيت هؤلاء الجهمية ينتمون في نفي العرش وتاويل الاستواء الى ابي الحسن الاشعرى وما هذا بأول باطل ادعوه وكذب تعاطوه فقد قرأت في كتابه الموسوم « بالإبانة عن أصول الديانة » أدلة من جملة ما ذكرته على إثبات الاستواء وقال في جملة ذلك: ومن دعاء أهل الاسلام جميعا إذا هم رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل بهم يقولون يا ساكن العرش ثم قال ،ومن حلفهم جميعا قولهم لا والذي احتجب بسبع سموات هذا آخر ما حكاه وهو في الابانة كما ذكره ؛ ومنهم الإمام الاستاذ الحافظ أبو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني ، فإنه قال ما انبأني به الشيخ الجليل أبو محمد القاسم بن الإمام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر الشافعي ببيت المقدس حرسه الله سنة ست وسبعين وخمس مائة قال أنبأني

أبي قال: سمعت الشيخ أبا بكر أحمد بن محمد بن إسمعيل بن محمد بن بشار البوشنجي المعروف بالخربَوي الفقيه الزاهد أراه يحكي عن بعض شيوخه أن الإمام أبا عثمان اسمعيل بن عبد الرحمن بن احمد الصابوني النيسابوري ما كان يخرج الى مجلس درسه الا بيده كتاب الابانة لابى الحسن الاشعرى ويظهر الاعجاب بها ويقول ما الذي ينكر على من هذا الكتاب شرح مذهبه ، قال الحافظ ابو القاسم بن عساكر عقب هذه الحكاية: فهذا قول الامام ابي عثمان وهو من اعيان اهل الاثر بخراسان ؛ ومنهم امام القراء ابو على الحسن بن على بن ابراهيم الفارسي ★ فانه قال ما أنبأني به الامام الحافظ ابو طاهر السلفى عن ابي الحسن المبارك بن عبد الجبار بن أبي علي الصيرفي ★ وأخبرنا أبو الحسن على ابن ابراهيم وفاطمة بنت الحافظ سعد الخير بن محمد بن سهل الانصاريان قالا: انبانا الامام ابو على الحسن بن على بن ابراهيم المقرى وذكر الامام ابا الحسن الاشعرى رحمة الله عليه فقال: وله كتاب في السنة سماه كتاب (الابانة) صنفه ببغداد لما دخلها قال: وله مسألة في الإيمان انه غير مخلوق . قلت : انا وهذه المسألة قد ذكرها

الحافظ أبو القاسم بن عساكر اثبتها عنه وهي عندنا من رواية الامام الحافظ أبي طاهر السلفي ولم يقع لي شيء من تأليف أبي الحسن بالرواية المتصلة اليه سواها . ومنهم الامام الفقيه ابو الفتح نصر المقدسي ، رحمه الله فاني وجدت كتاب الابانة في كتبه ببيت المقدس حرسه الله ورأيت في بعض تأليفه في الاصول فصولا منها بخطه . ومنهم الامام الحافظ ابو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر ، فانه قال في كتاب (تبيين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري) راداً على من زعم ان ابا الحسن لم يكن يدين الله تعالى بما ذكره في كتاب الابانة فقال: ما انبأني به ابنه الشيخ الجليل ابو محمد القاسم،انبأ أبي رحمه الله قال وما ذكره(يعنى الزاعم)ما تقدم في كتابه الابانة فقول بعيد من قول اهل الديانة كيف يصنف في العلم كتابا يخلده،وقولا يقول بصحة ما فيه ولا يعتقده بل هم يعني المحققين من الاشعرية يعتقدون ما فيها اشد اعتقاد، ويعتمدون عليها اشد اعتماد، فانهم بحمد الله ليسوا معتزلة ولا نفاة لصفات الله معطلة،لكنهم يثبتون له سبحانه ما اثبته لنفسه من الصفات ويصفونه بما اتصف به

في محكم الآيات وما وصفه به نبيه ﷺ في صحيح الروايات
قال ولم يزل كتاب الابانة مستصوبا عند اهل الديانة، ثم
حكى ما حكيناه عن الاستاذ ابي عثمان الصابوني وقال في
موضع آخر من كتابه هذا فاذا كان ابو الحسن كما ذكر عنه
من حسن الاعتقاد مستصوب المذهب عند اهل المعرفة
بالعلم والانتقاد يوافقه في اكثر ما يذهب اليه اكابر العباد
ولا يقدح في معتقده غير اهل الجهل والعناد فلا بد ان
نحكي عنه معتقده على وجهه بالامانة ونجتنب ان نزيد فيه
او ننقص منه تركا للخيانة، لتعلم حقيقة حاله في صحة
عقيدته في اصول الديانة، فاسمع ما ذكره في اول كتابه الذي
سماه بالابانة فانه قال: الحمد لله؛ ثم استمر الحافظ ابو القاسم
رحمه الله في ايراد الكلام على نصه وفصه من اوله الى باب
الكلام في اثبات الروية لله عز وجل بالابصار في الاخرة
حرفا حرفا كما شرط، ثم قال عقيب ذلك: فتأملوا رحمكم الله
هذا الاعتقاد ما اوضحه وابينه واعترفوا بفضل هذا الإمام
العادل الذي شرحه وبينه، وانظروا سهولة لفظه فما افصحه
واحسنه، وكونوا ممن قال الله فيهم: "الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه" ؛ وَبَيِّنوا فضل ابي الحسن واعرفوا

انصافه واسمعوا وصفه لاحمد بالفضل واعترافه لتعلموا انهما
كانا في الاعتقاد متفقين وفي اصول الدين ومذهب السنة
غير مفترقين، ولم تزل الحنابلة في بغداد في قديم الدهر على
ممر الاوقات يعتقدون بالأشعرية حتى حدث الاختلاف في زمن
أبي نصر ابن القشيري ووزارة النظام ،ووقع بينهم الانحراف من
بعضهم عن بعض لانحلال النظام ،ومنهم: الفقيه ابو المعالى مجلى
صاحب كتاب الذخائر في الفقه فقد أنبأني غير واحد عن الحافظ
ابي محمد المبارك بن على البغدادي ونقلته انا من خطه في
آخر كتاب الابانة قال:نقلت هذا الكتاب جميعه من نسخة
كانت مع الشيخ الفقيه مجلى الشافعي اخرجها الي في مجلد
فنقلتها وعارضت بها، وكان رحمه الله يعتمد عليها وعلى ما
ذكره فيها ويقول لله من صنفه ويناظر على ذلك لمن ينكره
وذكر ذلك لي وشافهني به وقال: هذا مذهبي وإليه أذهب
فرحمنا الله وإياه، نقلت ذلك في سنة أربعين وخمس مائة بمكة
حرسها الله . هذا آخر ما نقلته من خط ابن الطباخ
رحمه الله . ومنهم: الحافظ أبو محمد بن على
البغدادي ، نزيل مكة حرسها الله، فإني شاهدت نسخة
بكتاب الابانة بخطه من اوله الى آخره وفي آخره بخطه ما

تقدم ذكره آنفا وهي بيد شيخنا الامام رئيس العلماء الفقيه الحافظ العلامة ابي الحسن ابن المفضل المقدسي ونسخت منها نسخة وقابلتها عليها بعد ان كنت كتبت نسخة اخرى مما وجدته في كتاب الامام نصر المقدسي ببيت المقدس حرسه الله، ولقد عرضها بعض اصحابنا على عظيم من عظماء الجهمية المنتمين افتراء الى أبي الحسن الاشعرى ببيت المقدس فانكرها وجحدها وقال: ما سمعنا بها قط ولا هي من تصنيفه واجتهد آخراً في اعمال رويته ليزيل الشبهة بفطنته فقال بعد تحريك لحيته لعله الفها لما كان حشويا، فما دريت من اي أَمْرَيْه اعجب: امن جهله بالكتاب مع شهرته وكثرة من ذكره في التصانيف من العلماء، او من جهله بالكتاب مع شهرته وكثرة من ذكره في التصانيف من العلماء، او من جهله بحال شيخه الذي يفترى عليه بانتمائه اليه واشتهاره قبل توبته بالاعتزال بين الامة عالمها وجاهلها، وشبهت امره في ذلك بحكاية انبأها الامام ابو طاهر احمد ابن محمد السلفي الحافظ رحمه الله قال: انبأ[1]

فاذا كانوا بحال من ينتمون إليه بهذه المثابة فكيف

---

(١) بياض في الأصل بقدر أربعة سطور

يكونون بحال السلف الماضين وأئمة الدين من الصحابة والتابعين وأعلام الفقهاء والمحدثين وهم لا يلوون على كتبهم ولا ينظرون في آثارهم ، هم والله بذلك أجهل ، وأجهل كيف لا قد قنع أحدهم بكتاب ألفه بعض من ينتمي إلى أبي الحسن بمجرد دعواه وهو في الحقيقة مخالف لمقالة ابي الحسن التي يرجع اليها واعتمد في تدينه عليها قد ذهب صاحب التاليف إلى المقالة الأولى وكان خلاف ذلك أحرى به وأولى لتستمر القاعدة وتصير الكلمة واحدة؛ الحمد لله رب العالمين وهو حسبنا ونعم الوكيل .

﴿ ضميمة أخرى لكتاب الابانة على أصول الديانة لمولانا المولوي عنايت علي الحيدر أبادى متع الله المسلمين بطول حياته ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ومن أقوى الدلائل وأوضح البراهين على كون هذه الروايات مفتريات على الأشعري مدخولة في كتابه هذا هو أنه ما ذكر في كتابه مقالات الاسلاميين أن الامام كان قائلا بخلق القرآن مع أنه جمع فيه مقالات الفرق الاسلامية سالكا في جمعه مسلكا قوياً ومنهجاً مرضيا خاليا عن الافراط والتفريط مضيفا إلى كل فرقة أو قائل ما هو قائله ومعتقده كما ذكر هو في مفتتحهِ حيث قال: أما بعد فإنه لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون في النحل والديانات من

بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين معتمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه ومن بين تارك للتقصي في ما يظن أن الحجة تلزمهم به وليس هذا سبيل الدينيين ولا سبيل الغاظ المميزين ،فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات واختصار ذلك وترك الإطالة والاكثار وأنا مبتدىء شرح ذلك بعون الله وقوته، انتهى؛ فهذه الروايات التي تنبىء بعباراتها عن مذهب الامام وتفصح عن اعتقاده لو كانت صحيحة لذكر الأشعري في كتابه المقالات هذه العقيدة للامام، وكيف يتصور أن يتركها مع قوله المذكور آنفاً المؤدي معناه، إلى أنه ليس بمقصر فيما يحكيه غالط فيما يذكره وتارك للتقصي فيما يرويه من اختلاف المختلفين وذكر أيضاً هذه الروايات مع أنه ذكر عقيدة الخلق في مواضع من كتابه المقالات ونسبها إلى الفرق المتعددة كما قال في ذكر القول في القرآن؛ قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة أن القرآن كلام الله سبحانه وأنه مخلوق لله لم يكن ثم كان، وقال بفاصلة قليلة بعده أنه حكى عن ابن الماجشون أن نصف القرآن مخلوق

ونصفه غير مخلوق وحكى بعض من أخبر عنه في المقالات ان قائلا من اصحاب الحديث قال:ما كان علم من علم الله سبحانه في القرآن فلا يقول مخلوق ولا يقول غير الله وما كان فيه من امر ونهى فهو مخلوق،وحكاه هذا الحاكي عن سليمان بن جرير وهو غلط عندي،وحكى محمد بن شجاع ان فرقة قالت إن القرآن هو الخالق،وان فرقة قالت هوبعضه، وحكى زرقان ان القائل بهذا وكيع بن الجراح،انتهى اقول لو كانت الروايات واقعة صحيحة معلومة للاشعرى لذكرها في هذا المقام اللائق بذكره كما لا يخفى على العاقل،وقال في ذكر الخوارج:والخوارج جميعا يقولون بخلق القرآن،وقال في ذكر المرجئة: والفرقة التاسعة من المرجئة ابو حنيفة واصحابه يزعمون ان الإيمان المعرفة بالله والاقرار بالله والمعرفة بالرسول،والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير،وذكر أبو عثمان الآدمي أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبي عثمان السمرى بمكة،فسأله عمر فقال له عمر اخبرني عمن زعم ان الله سبحانه حرم اكل الخنزير غير انه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله سبحانه ليس هي هذه العين فقال مؤمن،فقال لهعمر: انه قد زعم ان الله قد فرض

الحج الى الكعبة غير انه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا، فقال هذا مؤمن، قال فان قال اعلم ان الله سبحانه بعث محمدا وانه رسول الله غير انه لا يدري لعله هو الزنجي، قال هذا مؤمن، ومن لم يجعل شيئا من الدين مستخرجا إيمانا، وزعم ان الإيمان لا ينقص ولا يزيد ولا يتفاضل الناس فيه، واما غسان واكثر أصحاب أبي حنيفة فانهم يحكون عن اسلافهم ان الإيمان هو الاقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف لحقه، وانه يزيد ولا ينقص، انتهى . أقول: إن هذا أيضا من مواضع ذكر هذه الروايات وهذه العقيدة للامام وما ذكر فيه شيئا منها، واما كون الامام من المرجئة فسيأتي دفعه من كتاب (الملل والنحل) للشهر ستاني ومن كتاب (ابكار الافكار) للآمدى، نعم هذا المقام جرأ الواضعين والمفترين على وضع تلك الروايات وافترائها واختلاقها من عند انفسهم ونسبتها الى الاشعرى، وايدهم على ذلك ما قاله الأشعري بعد ما ختم ذكر فرق المرجئة أنه اختلف المرجئة في القرآن هل هو مخلوق أم لا على ثلاث مقالات؛ فقال قائلون منهم: إنه مخلوق، وقال قائلون منهم: بالوقف، وإنا نقول كلام الله

سبحانه لا نقول إنه مخلوق ولا غير مخلوق فهذا مما أوسع لهم مجالا وأمكن لهم مجالا لأمنيتهم التي تمنى لهم الشيطان،وليعلم أن الأشعري حين ما عد فرق المرجئة واحدة واحدة لم يذكر عقيدة الخلق أو عدمه لواحد منهم حتى ختم عدهم فأخذ في ذكر ما اختلفوا فيه من أمور أخرى حتى انتهى إلى اختلافهم في أن القرآن هل هو مخلوق أولا، فذكر ما نقلناه آنفا، ويظهر منه أنهم ليسوا بخارجين في هذه العقيدة عما ذكر، ولكن لا يتعين أن أي فرقة من الفرق المعدودة قائل بخلقه وأيهم منكر له وواقف فيه،بل دار الامر بينهم واحتمل لكل منهم،ولم يوجد مرجح ومخصص في عبارته حتى يرجح ويخصص فرقة من الفرق لمقالة من المقالات الثلاثة،ولا يخفى على ذوى البصائر ان الابهام والاجمال لا يضران عند الأمن من الإختلاط والالتباس،اما حين ما يخاف منهما فلا يرخص عند ذلك في الإبهام والاجمال، ولما كانت المرجئة مقابلة لاهل السنة مخالفة لهم فعلى أي منهم ورد هذا الاعتقاد القبيح فهم اهل لهذا الاعتقاد يصلحون له فحينئذ لا يضر عدم التعيين؛ وأما الامام الأعظم فهو أعظم مجتهدي أهل السنة وأجل فقهائهم وقع به القدوة

العظمى في الاسلام وهذا معلوم للأشعري وليس بمستور عليه ،فان كان الامام قائلا بخلق القرآن، وحاشاه عن ذلك فما كان يجوز للاشعرى ان يدخله في المبهمين ويترك التصريح به، فان الظاهر عدم دخول الامام فيمن يعتقد الخلق فدخوله فيهم خلاف الظاهر وفي مثل ما هو خلاف الظاهر لا بد من التصريح والتأكيد لأن الجري على الظواهر والمشي على الصرائح لا زال ديدنا للعقلاء من كل طائفة، فاذا لم يصرح الاشعرى في هذا الموضع وحين ذكر الفرقة التاسعة من المرجئة ان الامام قال بخلق القرآن على أنها من مواضع تصريحه بذلك، وأيضاً لم يذكر بل لم يشر إليه في موضع جاء فيه الذكر عن الكلام في هذه المسألة من كتاب المقالات ثبت كون هذه الروايات مفتريات، كيف وقد ألزم الاشعرى في هذا الكتاب نفسه كما يظهر مما نقلناه انه لا يقصر فيما يحكيه ولا يترك التقصي في رواية ما يرويه فكيف يقصر بعدم تصريح ما يلزم فيه التصريح ولا يتقصى فيما لا بد فيه من التقصى ويكون به مطعونا !!! ، أليس هذا تقصيرا وتركا للتقصي فحيث لم يأت عن الامام بخلق القرآن صدق في ما ألزمه نفسه كما يفهم مما نقلناه أيضاً أنه ليس

بغالط فيما يذكره من قول مخالفيه ولا يتعمّد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه ولكنه بشر يخطىء وينسى ويزل ويسهى يقع فيما يقع فيه الإنسان فيعفى ولذا خطأه من متبعي مذهبه وسالكي طريقته من هو الأعيان في البعض من الأمور كما بين في الكتب بواضح البيان، ولعل عده الامام من المرجئة من خطاياه التي لا تتبع لها بل تدفع من كل مكان في كل زمان ولعمري الغالب على الظن إنما هو تصرف المفترين المقبوحين في عبارته فإن كتابه هذا ليس مما تداولته الأيدي في كل زمان، وما بلغ في الشهرة مثابة المشهورات من الكتب كما هو حال الإبانه أيضا وهذا مما يتوسع فيه المفترون لصنائعهم القبيحة ودسائسهم الفظيعة ويتفطن لهذا التصرف مما في الملل والنحل للعلامة الشهر ستاني الشافعي فإنه قال فيما عد فرق المرجئة الغسانية أصحاب غسان الكوفي، زعم أن الايمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله والإقرار بما أنزل الله مما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل، والإيمان يزيد ولا ينقص وزعم ان قائلا لو قال؛ اعلم ان الله قد حرم اكل الخنزير ولا ادرى هل الخنزير الذي حرمه هذه الشاة ام غيرها كان

مؤمنا، ولو قال ان الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنى
لا ادري أين الكعبة ولعلها بالهند كان مؤمنا، ومقصوده أن
أمثال هذه الاعتقادات امور وراء الإيمان لا انه كان شاكا
في هذه الامور، فان عاقلا لا يستجيز من عقله ان يشك في
ان الكعبة في أي جهة وان الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر
ومن العجب ان غسان كان يحكى عن أبي حنيفة رحمه الله
تعالى مثل مذهبه ويعده من المرجئة ولعله كذب، ولعمرى
كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة وعده كثير من
اصحاب المقالات من جملة المرجئة ولعل السبب فيه انه لما
كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لا يزيد ولا
ينقص، ظنوا به انه يؤخر العمل عن الإيمان، والرجل مع
تحرجه في العمل كيف يفتى بترك العمل، وله سبب آخر وهو
انه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر
الأول، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر
مرجئا، وكذلك الوعيدية من الخوارج، فلا يبعد أن اللقب
انما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج، والله اعلم، انتهى
فانظر الى هذه العبارة للشهرستاني وقابلها مع العبارة التي
نقلناها من المقالات ترشدك الى ما قلنا من ان الغالب على

الطن انهم تصرفوا في عبارة الاشعرى، وايضا الناقل للحكاية في المقالات هو الا ومى وقال الشهر ستاني في الملل والنحل: انه من المعتزلة وانه صاحب أبي الهذيل من مقدميهم وائمتهم وسبق من الشهر ستاني انه لا يبعدأن اللقب انما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج فعلى هذا: لا يخلو عد الاشعرى الامام في المرجئة، اما ان يكون خطأ منه فعفا الله عنه، واما ان يكون مدخولا في كتابه مفترى عليه وهو الغالب فقبح الله مفتريه ولا رحم مدخله . قال الآمدى في (ابكار الافكار) اما حكاية ذلك عن أبي حنيفة فلعل الناقل كاذب فيه لقصد الاستئناس فيما قاله الى ان قال: وليس كذلك مع ما عرف مبالغته في العمل والاجتهاد فيه . هذا وأن الافتراء والتدليس لم يزالا جاريين على أعاظم العلماء وأكابر الأئمة كما لا يخفى على منْ أعطاه الله تعالى الخبرة والاطلاع، فقال الشهر ستاني في الملل والنحل رأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك ابن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر فاجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ولعلها لواصل بن عطاء فما كان الحسن

ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى ،فان هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم انتهى. وأمّاما وقع في (الغُنْيَـة) المنسوبة لحضرة الحضرات وسيد السادات الغوث الأعظم والقطب الأفخم سلطان الأولياء السيد عبد القادر الجيلاني رضي الله تعالى عنه وأرضاه عنا من أن الحنفية من المرجئة فكشف العلماء عن حال هذه النسبة ولهم في كشفها وجوه اختاروها تعلم من مطالعة كتبهم، وجمعها الفاضل عبد الحي اللكهنوي في رسالة (الرفع والتكميل في الجرح والتعديل) باطناب وتطويل ومع ذلك لم يأت بما يفيد أو يقطع ويقع عليه التعويل لأنه لم يرض إلا على واحدٍ منها وهذا الرضا أيضاً يعلم من سكوته عليه لا من قوله إنه صحيح أو مرضي أو مثل ذلك مما يدل على رضاه، مع أن بعض الأجوبة منها وقع موقعاً حسناً يظهر من مطالعة ذلك المقام والتأمل فيه، والذي اختاره في هذا الباب ومشى عليه أنه لا يعتد بقول الشيخ رضي الله تعالى عنه في هذا الباب،وكتب الإمام وزمَرُ الحنفية المقلدة له مخالفة له حيث قال: فإن مخالفة الواحد ولو كان من أعظم المشاهير أهون من مخالفة الجماهير وأي مضائقة في عدم اعتداد قول غوث

الثقلين في هذا الباب لكونه مخالفاً لجميع أولي الألباب لا سيما
إذا وجد منه بنفسه ما يعارضه ويخالفه، إلى آخر ما قال
والعجب أن هذا الذي ارتضاه في الجواب ليس بصحيح
وسالم من النقض لأنه إذا وجد منه رضي الله تعالى عنه ما
يعارض هذا القول ويخالفه فاثبات هذا القول له يوقع في
مضيق التناقض وهو لا يصدر من العقلاء فكيف ممن هو
أعقل العقلاء وأكمل العلماء الذي عقله موهبي وعلمه لدني،
ولسنا ههنا في صدد هذا البحث وإلا بينا ما يرد على هذا
الفاضل فيما سلك عليه في هذا الباب وقررنا الأمر حسب ما
يقتضيه المقام مقترناً بالإنصاف متجنباً عن الاعتساف، ومن
مواضع ذكر هذه العقيدة للإمام الكتب المؤلفة في الملل
والنحل ومن أشهرها وأحسنها كتاب الملل والنحل للعلامة
الشهرستاني الشافعي وليس فيه شمة منه بل فيه ما يناقضه
ويذهب رونق هذه الروايات ويكذبها بيانه أن الشهرستاني
شرط على نفسه أن يورد مذهب كل فرقة على ما وجده في
كتبهم من غير تعصب بهم ولا كسر عليهم حيث قال في
المقدمة الثانية من كتاب الملل والنحل: وشرطي على نفسي
أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير

تعصب لهم ولا كسر عليهم، انتهى؛ فاذا لم يذكر الشهرستاني أن الامام كان قائلا بخلق القرآن بل أتى بما يظهر منه تبرية الامام وتزكيته من أمثال هذه العقائد الزائغة ظهور الشمس في رابعة النهار كما علمت مما نقلنا منه سابقاً وتعلم أيضاً مما ننقله قريب إن شاء الله تعالى كان آية واضحة على كذب هذه الروايات، كيف والشهر ستاني علامة خاض فيما ألفه من الملل والنحل وغاص في لجج بحاره ومن المحالات أن يخفى على مثل هذا الغائص ما لا يحتاج إلى خوض وغوص أفيتصور أن يستر بعد ما وضح عليه أن الإمام كان قائلاً بخلق القرآن ويخرج مما شرطه على نفسه وينقض ما ألزمه على ذمته؛ إذا علمت هذا فاعلم أنه لما فرغ في كتابه الملل والنحل عن تمهيد المقدمات وتوطئة التمهيدات وقرب من المطلب قال: أهل الأصول المختلفون في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل تكلم ها هنا في معنى الأصول والفروع وسائر الكلمات، قال بعض المتكلمين الأصول معرفة البارى تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول، ومن المعلوم أن الدين إذا

كان منقسماً إلى معرفة وطاعة والمعرفة أصل والطاعة فرع فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً ، والأصول هو موضوع علم الكلام والفروع هو موضوع علم الفقه ، إلى آخر ما قال؛ ثم أخذ في ذكر أهل الأصول الباطلة التي هي فرق كثيرة والفرقة الحقة التي هي الأشعرية ، ثم بعده ذكر أهل الفروع وقسمهم على قسمين لا ثالث لهما وهما: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي ، وقال في أصحاب الحديث أنهم أهل الحجاز الذين هم أصحاب مالك ابن أنس ،وأصحاب محمد بن ادريس الشافعي ،وأصحاب سفيان الثوري ، وأصحاب أحمد بن حنبل ،وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني وبين وجه تسميتهم بأهل الحديث ،وقال في أصحاب الرأي أنهم أهل العراق وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت ومن أصحابه محمد بن الحسن ،وأبو يوسف يعقوب بن محمد القاضي وزفر بن هذيل والحسن بن زياد اللؤلؤى ، وابن سماعة ،وعافية القاضي ، وأبو مطيع البلخي ، وبشر المريسي ، وبين وجه تسميتهم بأصحاب الرأي وقال في آخره عندما يختم ذكر الفرق الإسلامية أن بين الفريقين أصحاب الحديث

وأصحاب الرأي اختلافات كثيرة في الفروع، ولهم فيها تصانيف وعليها مناظرات، وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون حتى كأنهم أشرفوا على القطع واليقين وليس يلزم بذلك تكفير ولا تضليل بل كل مجتهد مصيب، انتهى؛ ما أردنا نقله من هذا الكتاب فظهر من هذا التقرير للشهرستاني أن الإمام أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه وأصحابه ليس إلى تضليلهم طريق فضلاً عن تكفيرهم إلا من نازع منهم في الأصول كالمريسي بل هم مجتهدون مصيبون، أفيكون من يعتقد الخلق مؤمناً لا يلزم تكفيره وتضليله فضلاً عن أن يكون مجتهداً ويعده مصيباً، ولعمري كيف يتصور أن يشيع نسبة الإرجاء إلى الإمام مع أنه أخف من القول بخلق القرآن ولا يوجد رائحة من نسبة عقيدة الخلق إليه رضي الله تعالى عنه مع كونه من أقبح العقائد، ومع كون تفكيره على عقيدته هذا من معاصريه نعوذ بالله منه فان هذا شأنه أن يشيع ويشتهر وأن لا يخفى ولا يستتر وبعد حصل لي الإطلاع على كتاب (سيف السنة الرفيعة في قطع رقاب الجهمية والشيعة) لمحمد بن موصلي الأصفهاني من معاصري ابن تيمية الحنبلي، فرأيته قال في

هذا الكتاب قد صرح البخاري في كتابه خلق (الافعال) وفي آخر (الجامع) بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وقال قال الحكَم بن محمد حدثنا سفيان ابن عيينة قال: أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق؛ قال البخاري: وقال أحمد بن الحسن: حدثنا أبو نعيم حدثنا سليم القاري قال: سمعت سفيان الثوري يقول: قال حماد بن أبي سليمان: أبلغ أبا فلان المشرك أني بريء من دينه وكان يقول القرآن مخلوق، ثم ساق قصة خالد بن عبدالله لم يتخذ ابراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً ثم نزل فذبحه انتهى؛ ثم رأيت البخاري افتتح كتابه «خلق أفعال العباد» بباب ما ذكر أهل العلم للمعطلة الذين يريدون أن يبدلوا كلام الله عز وجل وقال متصلا به حدثني الحكم بن محمد الطبري كتبت عنه بمكة قال: ثنا سفيان بن عيينة قال أدركت مشيختنا مذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون: القرآن كلام الله وليس بمخلوق وقال احمل بن الحسن أبو نعيم ثنا سليمان القاري قال: سمعت سفيان الثوري يقول قال لي حماد ابن ابي سليمان: ابلغ أبا فلان المشرك اني بريء من دينه وكان يقول القرآن مخلوق.

حدثنا قتيبة حدثني القاسم بن محمد حدثنا عبد الرحمن ابن حبيب بن أبي حبيب عن أبيه عن جده قال شهدت خالد بن عبد الله القسري بواسط في يوم أضحى وقال: ارجعوا فضحوا تقبل الله منكم فإني مضح بالجعد بن درهم زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليماً تعالى الله علواً كبيراً عما يقول الجعد بن درهم ثم نزل فذبحه، انتهى.

اعلم أن هذه الرواية التي ذكرها البخاري عن أحمد بن الحسن ونقلها عن البخاري محمد بن موصلي في كتابه (سيف السنة) هي الرواية الأولى من روايات الإبانة تخالفها في أمرين (أحدهما) أن في هذه الرواية أحمد بن الحسن على ما رأيته في نسختين حاضرتين عندي من خلق أفعال العباد موضع هارون بن اسحاق في رواية الابانة (وثانيهما) أنه أبهم في هذه الرواية موضع البحث وموقع الرد فقيل أبا فلان وفي الرواية الواقعة في الإبانة تصريح بالإمام الأعظم أبي حنيفة، ويزاد على هذين الاثنين بالنظر إلى ما نقله في (سيف السنة) ان كان صحيحاً وما كان من سهو الناسخ فيقال ثالثها سليم القارى وفي الإبانة سليمان بن عيسى القارى موضعه فهذه الرواية الواقعة في كتاب (خلق الأفعال) لما أبهم

فيها ما يقع عليه البحث ويتوجه إليه الرد لا تصلح لأن يبحث عنها مع أنه سبق الرد البليغ لروايات الإبانة التي فيها تصريح بما يقع فيه البحث ويتوجه إليه الرد وهذه الرواية الواقعة في كتاب خلق الأفعال لما جهل فيها موقع الرد ومحل البحث وما تعين فإلى ما يوجه الرد، وفي أي أمر يقع البحث ولا يأتي الابهام في مثل هذا المقام الذي يجب فيه الاكشاف عن المتقين المخلصين لا سيما من البخاري المتصلب في دين الله الذي لا يبالي في الله بأحد كما هو الظاهر من تتبع أحواله وقد نقل التكفير صريحاً في كتابه خلق الأفعال فقال: وسئل وكيع عن مثنى الأنماطي فقال: كافر، وقال عبد الله بن داود: لو كان على المثنى الأنماطي سبيل لنزعت لسانه من قفاه وكان جهمياً وقال أيضاً: حدثني أبو جعفر قال: ثنا أحمد بن خلال قال: سمعت يزيد بن هارون، وذكر أبا بكر الأصم والمريسي فقال: هما والله زنديقان كافران بالرحمن حلالا الدم مع أن ايراداته على الإمام الأعظم واعتراضاته عليه رضي الله تعالى عنه محصورة في الفروعات الفقهية أجاب عنها علماؤنا رحمهم الله تعالى ورأيت فيها رسالة حسنة مسماة (ببعض الناس في دفع الوسواس) دفع

فيها ما أورده الإمام البخاري على الإمام الأعظم أبي حنيفة وعلى الحنفية مصدراً بقوله: قال بعض الناس مدللا مفصلا فجزاه الله خيراً، وما وجد من البخاري فيما تصفحنا الزام على الإمام في أصول الدين، وهذا البيهقي واسع العلم ما نقل عن البخاري هذه الرواية في كتابه (الأسماء والصفات) وقد ذكر الرواية السابقة المتصلة عنها وهي رواية البخاري عن سفيان بن عيينة في كتابه هذا فقال: اخبرنا أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد الفقيه قال: ثنا أبو أحمد الحافظ النيسابوري قال: انا أبو عروبة السلمى قال: ثنا سلمة بن شبيب قال: ثنا الحكم بن محمد قال: ثنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال: سمعت مشيختنا منذ سبعين سنة يقولون (ح) قال أبو أحمد الحافظ وأخبرنا أبو أحمد محمد بن سليمان بن فارس واللفظ له قال: ثنا محمد بن اسماعيل البخاري قال: الحكمين محمد أبو مروان الطبري حدثنا سفيان بن عيينة قال: أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون: القرآن كلام الله ليس بمخلوق كذا قال البخاري عن الحكم ابن محمد ورواه غير الحكم عن سفيان بن عيينة نحو رواية سلمة بن شبيب عن الحكم بن

محمد وذكر أيضاً قصة ذبح خالد بن عبد الله القسري للجعد بن درهم في كتابه (الأسماء والصفات) بسنده وقال رواه البخاري في كتاب التاريخ عن قتيبة عن القاسم بن عبد الرحمن بن محمد بن حبيب بن أبي حبيب عن أبيه عن جده هكذا يشير إلى ما قبل حيث ذكر فيه القصة بسنده كما أومأنا إليه، وهذه القصة قد رواها البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد) وذكرها متصلة مما نقله (والله أعلم) عن أحمد بن الحسن عن أبي نعيم عن سليمان القاري عن سفيان الثوري فيبعد عن البيهقي رحمه الله تعالى أن يذكر الرواية السابقة واللاحقة ويترك الوسطى مع كونها أبلغ في ذم القائل بخلق القرآن، فدلنا على عدم ثبوت هذه الرواية ولو تتبعنا الأمر حق تتبعه لوجدنا كثيراً من الدلائل تدل على ما قلنا ولكنه أغنانا عن مزيد التتبع ما ذكرنا سابقاً فان فيه كفاية لأولي النهي؛ ثم لما كانت الرواية منقولة عن البخاري في (كتاب سيف السنة الرفيعة) على ابهامها لا بد لنا من التأمل في هذا الكتاب ليعلم أن الإمام الأعظم في أي منزلة عند مؤلفه محمد بن موصلي وما العقيدة له فيه حتى

يظهران الرجل المبهم في الرواية هل يترجح الامام الاعظم في كونه مرادا منه عنده ام لا ★ فاعلم انا اذا نظرنا في هذا الكتاب وجدنا مؤلفه محمد بن موصلي من المتشددين زهقى اللسان لا يمسك عن تشنيع أحدٍ وذمه اذا ثبت في زعمه انه يستحقه لكونه منحرفا عن الطريق المستقيم فضلا عن ان يكف عن نسبة امر الى احد ثبت عنده نسبة ذلك الامر اليه قال في الوجه السادس والخمسين من وجوه تزييف العقل وتسخيفها في مقابلة النقل وحصول اليقين من النقـل ام ترضون بعقول المتأخرين الذين هذبوا العقليات ومخضوا زبدتها واختاروا لأنفسهم ولم يرضوا بعقول سائر من تقدم فهذا فضلهم عندكم محمد بن عمر الرازي فباي معقولاته تزنون نصوص الوحي وانتم ترون اضطرابه فيها في كتبه اشد الاضطراب فلا يثبت على قول انتهى؛ وشنع على المؤلين في الصفات والمتكلمين فقال في الوجه الخامس والعشرين من وجوه الابطال لتقديم العقل على النقل: ان غاية ما ينتهي اليه من ادعى معارضة العقل للوحي أحد أمور أربعة لا بد له منها، إما تكذيبها وجحدها، وإما اعتقاد أن الرسل خاطبوا الخلق خطابا

جمهورياً لا حقيقة له، وإنما أرادوا منهم التخييل وضرب الأمثال، وإما الاعتقاد أن المراد تأويلها وصرفها عن حقائقها بالمجازات والاستعارات وإما الإعراض عنها وعن فهمها وتدبرها واعتقاد أنه لا يعلم ما أريد إلا الله فهذه أربع مقامات ثم قال حين ما فصل المقام الثالث من هذه المقامات الأربعة ؛ المقام الثالث مقام أهل التأويل قالوا لم يرد منا اعتقاد حقائقها وإنما أريد منا تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقائقها فتكلفوا لها وجوه التأويلات المستكرهة والمجازات المستنكرة التي يعلم العقلاء أنها أبعد شيء عن احتمال الفاظ النصوص لها وانها بالتحريف أشبه منها بالتفسير،ثم قال:فالطائفتان يعنى اصحاب التخييل واصحاب التاويل اتفقتا على ان ظاهر خطاب الرسول ﷺ ضلال وباطل وانه لم يبين الحق ولا هدى اليه الخلق وقال في الثلاثين من تلك الوجوه ان الطرق التي سلكها هؤلاء المعارضون بين الوحي والعقل في إثبات الصانع هي بعينها تنفي وجوده لزوما فان المعارضين صنفان الفلاسفة والجهمية ثم بين طرق الفلاسفة والمتكلمين في اثبات الصانع جل شانه،فقال فيما يذكر طرق المتكلمين في اثبات الصانع

واما المتكلمون فلما رأوا بطلان هذا الطريق يعني به طريق الفلاسفة عدلوا عنها الى آخر ما قال، ثم قال بعد ما ذكر طريق المتكلمين: فلزمهم من سلوك هذا الطريق إنكار كون الرب فاعلا في الحقيقة وان سموه فاعلا بالسنتهم الى آخر ما قال ثم قال في الوجه الثامن والثلاثين: ثم ظهر الشيخ المتأخر المعارض يعني به نصير الدين الطوسي الذي ذكره قبل ملقبا له بنصير الشرك والكفر الطوسي اشياء لم تكن تعرف قبله حست العميدي وحقائق ابن عربي وتشكيكات الرازي وشنع على الأشعري إمام أهل السنة فقال في الوجه الثالث والأربعين: قالت الفرقة الجامعة بين التجهم ونفى القدر معطلة الصفات، صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه. وقيام المعجزة موقوف على العلم بان الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة الدالة على صدقه والعلم وبذلك موقوف على العلم بقبحه، وعلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على العلم بأنه غنى عنه عالم بقبحه وغناه عنه موقوف على انه ليس بجسم وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به، وهي الصفات والأفعال إلى أن قال مضيفا إليهم قالوا: بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم

ونفي كون الصانع جسما وإمكان المعاد موقوفا على نفي الصفات، فاذا جاء في السمع ما يدل على اثبات الصفات والافعال لم يمكن القول بموجبه ، ويعلم ان الرسول لم يرد اثبات ذلك لان ارادته لاثباته ينافي تصديقه ثم اما ان يكذب الناقل واما ان يتأول المنقول وإما أن يعرض عن ذلك جملة ويقول لا يعلم المراد فهذا أصل ما بنى عليه القوم دينهم وإيمانهم ، ولم يقيض لهم ما بين لهم فساد هذا الأصل ومخالفته لصريح العقل إلى أن قال:وهذا الطريق من الناس من يظنها من لوازم الإيمان وان الإيمان لا يتم إلا بها ومن لم يعرف ربه بهذا الطريق لم يكن مؤمنا به ولا بما جاء به رسوله،وهذا يقوله الجهمية والمعتزلة ومتأخرو الأشعرية، بل أكثرهم ،وكثير من المنتسبين الى الائمة الاربعة وكثير من اهل الحديث والصوفية،ومن الناس من يقول:ليس الإيمان موقوفاً عليها ولا هي من لوازمه وليست طريق الرسل ،ويحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وان لم يعتقد بطلانها وهذا قول ابي الحسن الاشعري نفسه فانه صرح بذلك في رسالته الى اهل الثغر وقال في الوجه السادس والاربعين ان يقال لهؤلاء المعارضين للوحي بعقولهم: ان من أئمتكم من

يقول إنه ليس في العقل ما يوجب تنزيه الرب سبحانه عن النقائص،ولم يقم على ذلك دليل عقلي اصلا كما صرح به الرازي وتلقاه عن الجويني وامثاله قالوا: وانما نفينا عنه النقائص بالاجماع،وقد قدح الرازي وغيره من النفاة في دلالة الاجماع وبينوا أنها ظنية لا قطعية فالقوم ليسوا قاطعين بتنزيه الله تعالى عن النقائص بل غاية ما عندهم في ذلك الظن الى آخره،وايضا شنع في الوجه السابع والاربعين على الامام الاشعري،والحارث المحاسبي،والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم تركناه مخافة التطويل . وقال في الخمسين:أما الصفاتية الذين يؤمنون ببعض ويجحدون بعضا الى آخر ما قال،وهذا تشنيع منه على المتكلمين المخالفين للمعتزلة والجهمية وقال فيما بين فيه اختلاف اهل الأرض في كلام الله تعالى المذهب الخامس مذهب الأشعري ومن وافقه انه معنى واحد قائم بذات الرب وهو صفة قديمة ازلية ليس بحرف ، ولا صوت ، ولا ينقسم ، ولا له أبعاض ولا له اجزاء وهو عين الأمر وعين النهي وعين الاستخبار الكل من واحد وهو عين التوراة والانجيل والقرآن والزبور وكونه ،أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً صفات لذلك المعنى

الواحد لا انواع له فانه لا ينقسم بنوع ولا جزء،وكونه قرآنا وتوراة وإنجيلا تقسيم للعبارات عنه لا لذاته، إلى أن قال: وعنده لم يتكلم الله بهذا الكلام العربي ولا سمع من الله وعنده ذلك المعنى سمع من الله حقيقته ويجوز أن يرى ويشم ويذاق ويلمس ويدرك بالحواس الخمس إذ المصحح عنده لإدراك الحواس هو الوجود،وكل موجود يصح تعلق الادراكات كلها به كما قرره في مسألة رؤية من ليس في جهة من الرائي،وأنه يرى حقيقة وليس مقابلا للرائي هذا قولهم في الرؤية وذلك قولهم في الكلام والبلية العظمى نسبة ذلك إلى الرسول،وأنه جاء بهذا ودعا إليه الأمة وأنهم أهل الحق ومن عداهم أهل الباطل،وجمهور العقلاء يقولون: إن تصور هذا المذهب كاف في الجزم ببطلانه وهو لا يتصور إلا كما يتصور المستحيلات المتنعات إلى آخر ما قال،وهذا كما ترى غاية منه في تشنيع الامام الأشعري وذمه. ثم قال: المذهب السابع: مذهب السالمية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث. أنه صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى لم يزل ولا يزال لا يتعلق بقدرته ومشيئته، ومع ذلك هو حروف وأصوات وسور وآيات سمعه جبرائيل منه

وسمعه موسى بلا واسطة، ثم قال: وجمهور العقلاء قالوا: تصور هذا المذهب كاف في الجزم ببطلانه والبراهين العقلية والأدلة القطعية شاهدة ببطلان هذه المذاهب كلها وأنها مخالفة لصريح العقل والنقل،والعجب أنها هي الدائرة بين فضلاء العالم لا يكادون يعرفون غيرها، انتهى؛ هذه تشنيعاته لأئمة الاسلام أعلى الله مقامهم في دار السلام.

لا يبالي بهم ولا يراعي جانب أحد منهم فلو كان المبهم في رواية البخاري يترجح عنده انه اريد به الامام الاعظم لذكره وصرح به بل شنع عليه كما شنع على غيره، فانه يستحيل من مثل هذا المتشدد المتصلب المتعصب الذي يرد باقصى جهده على من هو مخالف لمسلكه ويدفعهم بابلغ ما يمكنه من الدفع ولا يتساهل في الرد ان يعرض عن ترجيح ذلك المبهم وتعيينه بعد ما ثبت عنده الترجيح،وحيث لم يتعرض لهذا الامر اصلا ولا يشنع على الامام في موضع من كتابه في شيء من المعتقدات واصول الدين بل احتج منه في موضع الاستدلال على مطالبه الدينية وسماه إماماً في مثل هذه المواضع التي يشعر تسميته هكذا فيها بمدحه الدينية وبسلب الذمائم والنقائص عنه، واثبات المدائح لزم انه

بریء من هذه العقيدة عنده براءة كاملة، قال في كسر الطاغوت الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الاسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز فنقول: تقسيمكم الالفاظ ومعانيها واستعمالها فيها الى حقيقة ومجاز اما أن يكون عقلياً او شرعياً او لغوياً واصطلاحياً، فاخذ في ابطال الاقسام الثلاثة الأول واحدا واحدا وقال حين ما يبطل التقسيم اللغوي؛ واهل اللغة لم يصرح احد منهم بان العرب قسمت لغاتها الى حقيقة ولا مجاز، ولا قال احد من العرب قط هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، ولا يوجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء وابي عمرو بن العلاء والاصمعى وامثالهم، كما لم يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابعي التابعين، ولا في كلام احد من الأئمة الاربعة، وهذا الشافعي وكثرة مصنفاته ومباحثه مع محمد بن الحسن وغيره لا يوجد فيها ذكر المجاز البتة الى ان قال: وكلام الأئمة مدون بحروفه لم يحفظ عن احد منهم تقسيم اللغة الى حقيقة ومجاز ثم قال بعد فاصلة قليلة: اذا علم ان تقسيم الالفاظ الى حقيقة ومجاز ليس تقسيما شرعيا ولا عقليا

ولا لغويا فهو اصطلاح محض، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة، انتهى؛ فاحتج في هذا المقام الجليل خطره العظيم امره على الجهمية بالامام الاعظم مع الأئمة الثلاثة وجعله من اهل القرون المفضلة بالنص هل هو للامام عظيمة ومديحة للامام فخيمة توضح ان مثل هذا الرجل المتشدد المتجسس والمتعصب المتعمق لم يجد ايضا ما يقدح في شانه الأرفع، وقال في هذا البحث ايضا في مقام الاحتجاج على انه اخص من العموم شيء لم يصر اللفظ مجازا فيما بقي انه لا نزاع بين الصحابة والتابعين والائمة الاربعة انه حجة ومن نقل عن احد منهم انه لا يحتج بالعام المخصوص فهو غالط اقبح غلط وافحشه، واذا لم يحتج بالعام المخصوص ذهب اكثر الشريعة وبطل اعظم اصول الفقه، انتهى؛ وهذا كما ترى ذب عن الامام الاعظم مع الائمة الثلاثة وتوضيح لسداد طريقته، وهكذا قال في الوجه الحادي والاربعين من هذا البحث: ان العام المخصوص حجة باجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم، وانما حدث الخلاف في ذلك بعد انقراض العصور المفضلة التي شهد لها رسول الله ﷺ بانها خير القرون . وقال في الوجه السادس عشر من وجوه ابطال

المجاز في لفظ الوجه: ان الصحابة والتابعين وجميع اهل السنة والائمة الاربعة واهل الاستقامة من اتباعهم متفقون على ان المؤمنين يرون وجه ربهم تعالى في الجنة الى آخر ما قال، وهذا توضيح منه بان الامام الاعظم ابا حنيفة من اهل الاستقامة عنده، فان الاتباع اذا كانوا من اهل الاستقامة يكون المتبوع من اهل الاستقامة بالضرورة، وهو ظاهر؛ وقال في الوجه الثالث عشر من وجوه الرد على من انكر حقيقة الفوقية لله تعالى وحملها على المجاز: ولم يزل السلف الصالح يطلقون مثل هذه العبارة اطلاقا لا يحتمل غير الحقيقة، فاخذ يبين اطلاقاتهم حتى قال: وقصة ابي يوسف صاحب ابي حنيفة مشهورة في استتابته لبشر المريسى لما انكر ان يكون الله فوق العرش، رواها عبد الرحمن بن ابي حاتم وغيره، وبشر لم ينكر أن الله افضل من العرش وانما انكر ما انكرته المعطلة ان ذاته فوق العرش . ثم قال بعد فاصلة قليلة: وقال أبو مطيع الحكم ابن عبد الله البلخى: سألت ابا حنيفة عمن يقول لا اعرف ربي في السماء ام في الأرض، فقال: قد كفر لأن الله يقول: « الرحمن على العرش استوى »، وعرشه فوق سبع سموات

فقلت: انه يقول (على العرش استوى) ولكن لا يدري العرش في السماء ام في الأرض؟فقال:اذا انكر أنه في السماء فقد كفر،انتهى؛فظهر من هذا القول ان الامام الاعظم عنده من السلف الصالح أفيدخله في السلف الصالح مع ثبوت عقيدة الخلق منه عنده؟! ولما ادخله في السلف الصالح ثبت انه ما كان قائلا بالخلق ابدا ★ وقال في بحث طويل يرد به على الذين قالوا: لا يحتج بكلام رسول الله ﷺ على شيء من صفات ذي الجلال قالوا: الاخبار قسمان متواتر واحاد فالمتواتر: وان كان قطعي السند لكنه غير قطعي الدلالة فان الادلة اللفظية لا تفيد اليقين،وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات،والآحاد لا يفيد العلم فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن اخبار رسول الله ﷺ خرقوا به اجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، واجماع التابعين واجماع ائمة الاسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج،بل هم الذين انتهكوا هذه الحرمة وتبعهم بعض الاصوليين والفقهاء، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الائمة بذلك،بل صرح الائمة بخلاف قولهم فممَّنْ نص على ان خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي واحمد واصحاب ابي

حنيفة،انتهى؛فظهر من قوله هذا ان الامام عنده من ائمة الاسلام،وكيف يكون من ائمة الاسلام اذا كان قائلا بخلق القرآن وحيث كان من ائمة الاسلام لم يكن من القائلين بالخلق .

وقال ناقلا عن ابن تيمية ان الخبر الواحد يفيد العلم اليقيني عند جماهير امة محمد ﷺ من الاولين والآخرين ،أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، واما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من اصحاب الائمة الاربعة،الى آخر ما قال؛وقال فيمن رد الاحاديث بالعذر الذي اقاموه عذراً لرد الاحاديث طائفة عاشرة ردته فيما يعم به البلوى وقبلته فيما عداه وحكوه عن ابي حنيفة وهو كذب عليه وعلى أبي يوسف ومحمد فلم يقل ذلك احد منهم البتة،وانما هذا قول متأخريهم،واقدم من قال به عيسى بن ابان وتبعه ابو الحسن الكرخي وغيره،انتهى؛انظر في هذا المقام كيف دفع الامر من ان يكون منسوبا الى الامام وصاحبيه،وقد اطال محمد بن موصلي الاصفهاني مؤلف هذا الكتاب مبحث كلام الله تعالى فبين جميع مذاهب الارض في كلام الله تعالى كما يدل عليه قوله حين ابتدأ في هذا البحث :اختلف اهل

الارض في كلام الله تعالى الخ، فبين مذاهب الاتحادية والفلاسفة والجهمية والمعتزلة وغيرها من المذاهب، وبين مذهب السلف وائمة السنة والحديث فيه حتى قال: فالقرآن عندهم جميعه كلام الله حروفه ومعانيه واصوات العباد وحركاتهم واداؤهم وتلفظهم كل ذلك مخلوق بائن عن الله ، فان قيل : فاذا كان الامر كما قررتم فكيف انكر الامام احمد على من قال لفظي بالقرآن مخلوق وبدعه ونسبه الى التجهم،وهل كانت محنة ابي عبد الله البخاري الا على ذلك حتى هجره اهل الحديث ونسبوه الى القول بخلق القرآن ؟! قيل : معاذ الله أن يظن بائمة الاسلام هذا الظن الفاسد،وقد صرح البخاري في كتابه خلق الافعال وفي آخر (الجامع) بان القرآن كلام الله غير مخلوق،وقال حدثنا سفيان بن عيينة الى آخر ما قال،وقد نقلناه في صدر المبحث،ثم قال فخفي تعريف البخاري وتمييزه على جماعة من اهل السنة والحديث ولم يفهم بعضهم مراده،وتعلقوا بالمنقول عن احمد نقلا مستفيضا انه قال: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي،ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع، وساعد ذلك نوع حسد بالظن للبخاري لما كان الله نشر له

من الصيت الى ان قال: فوافق الهوى الباطن الشبهة الناشئة من القول المجمل، وتمسكوا باطلاق الامام احمد وانكاره على من قال لفظي بالقرآن مخلوق وانه جهمي، فتركب من مجموع هذه الامور فتنة وقعت بين أهل الحديث في مسألة اللفظ ثم ذكر مخالفة محمد بن يحيى للبخاري، فان محمد بن يحيى كان يعتقد ما يحكيه عن أحمد بن حنبل من الإنكار على من قال لفظي بالقرآن مخلوق والبخاري وقف عنه فتكلم محمد بن يحيى فيه وقال: قد اظهر هذا البخاري قول اللفظية، واللفظية، شر من الجهمية، ثم نقل عن أبي عبد الله الحاكم قصتها، قلت: وقد ذكرها ايضا البيهقي في كتابه (الاسماء والصفات) ثم ذب عن البخاري وبين لقول الامام احمد محامل فقال: فالبخاري اعلم بهذه المسألة وأولى بالصواب فيها من جميع من خالفه وكلامه فيها اوضح وامتن من كلام أبي عبد الله فان الامام احمد سد الذريعة حيث منع اطلاق لفظ المخلوق نفيا واثباتا على اللفظ، فقالت طائفة اراد سد باب الكلام في ذلك الى آخر ما قال وقد احسن في بيان ما هو المحمل لقول احمد رحمه الله تعالى وما هو مراده، ثم قال بعده: وابو عبد الله البخاري

ميز وفصل واشبع الكلام في ذلك وفرق بين ما قام بالرب وبين ما قام بالعبد، واوقع المخلوق على تلفظ العباد وأصواتهم الخ، ونفى اسم الخلق عن الملفوظ وهو القرآن الخ وقد شفى في هذه المسألة في كتاب خلق الافعال ★ ثم نقل عن البخاري أن المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق وما سواه فمخلوق، وإنهم لم يفهموا دقة مذهب الإمام أحمد، قلت: لو كان الامام قائلا بخلق القرآن لذكرها في هذا المبحث الطويل البسيط وما غفل عن ذكره قط مع ما علم من دأبه فيمن يزعم أنه ليس على الطريقة القويمة ، والحاصل من كل ما نقلنا من كتاب (سيف السنة) إنما هو إظهار أمرين (أحدهما) تشديد مؤلفه في العلماء المقبولين، وتعصبه وإرسال لسانه فيهم وتجسسه للمذاهب كلها، وتخبره عن جملتها، فيبعد من مثل هذا المتعصب المتصلب المتشدد والمتعمق المتجسس المتخبر كل بعد أن لا يذكر نِسْبَةَ هذه العقيدة إلى الامام مع كونه معتقداً بها، وحيث لم يذكرها بل لم يوجد شمة منها في كتابه ووجد ما ينفيها دل دلالة بليغة على أن الإمام كانت ساحة قلبه الشريف طاهرة عن هذه العقيدة وأمثالها و (ثانيهما)

إقراره بكون الإمام من أئمة الدين والسلف الصالح ومن أهل القرون المفضلة بالنص واللازم منه عدم كون الإمام قائلا بالخلق، فإن هذه الألقاب لا تطلق على قائلي خلق القرآن قط لأن بين مفاهيم هذه الألقاب وبين القول بخلق القرآن تناقض لا يجتمعان أبدا ، ثم إن كتاب خلق الأفعال محفوظ مروي عن البخاري نبه عليه الحافظ ابن حجر في مقدمة (فتح الباري لشرح صحيح البخاري) فقال بعد ما عد كتبا من تصانيفه فيها (خلق الأفعال): وهذه التصانيف موجودة مروية لنا بالسماع أو بالإجازة انتهى. وابن حجر هذا من المادحين للامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فان كانت الرواية موجودة في النسخة من (خلق الافعال) المروية لابن حجر بالسماع او بالاجازة بلا تخلو اما ان تكون على هذا الإبهام او تكون صرح فيها بالاسم، فعلى الاول يجب الفحص والبحث حتى يتعين ويترجح ويحصل العلم فان الإبهام جهالة لا تفيد شيئا ولا تقطع امرا، فاذا بحث عن الابهام فاما ان يتعين الامام او يترجح او يتعين غيره او يترجح، فعلى الأول لا يستقيم مدحه للامام بل يعيد هذا المدح ذما عليه ويوجه طعنا اليه

وعلى الثاني يتضح حال الروايات المذكورة في(الابانة)ولا يتصور منهم أن لا يفحصوا عن هذا الإبهام ويتركوها مع ان عقولهم بعيدة الغور ،وبحور فهومهم لها قعور بحثوا عن المشتبهات فاكتشفوها واحكموها، وفحصوا عن المجملات ففصلوها وقرروها، واما اذا لم يجدوا سبيلا الى التعيين او الترجيح مع بحثهم العميق وفحصهم البليغ وهو شاذ ونادر فيفوض الأمر إلى علام الغيوب،فان كانت في رواية أخرى مماثلة لها تصريح يزيل الإبهام لا تكون المصرحة فيها مفسرة للمبهمة لأنهم مع فحصهم الشديد وتجسسهم البليغ لم يجدوها ولو كانت صحيحة لوجدوها وفسروا بها الإبهام ، ولا يعقل أن مثل هذه الرواية تخفى عليهم ،فمنهم وصلت إلينا الروايات وعنهم حصلت لنا الدرايات، فإن وجدنا رواية ولم نجدها فيهم ولا في واحد منهم دائرة فهي واهية،وان اطلعنا على دراية وهي تخالف درايتهم فهي لاهية. وأما على الثاني ، فاما أن يكون فيها التصريح بالامام الأعظم أو بغيره فلو كان الاول لشاع وذاع لا سيا بين المحدثين وخصوصا بين من اعتنى بكتب الامام أبي عبد الله البخاري ولم نجد احدا منهم نسب عقيدة الخلق الى

الامام ، هذا ابن حجر حافظ عصره وحافظ كتب البخاري مادح للامام معترف بفضله ، وهذا الذهبي الحافظ الناقد البالغ في تنقيده حتى قالوا: هو مجاوز في توهينه وتسخيفه وتجريحه وتضعيفه ، يزكى الامام في ميزانه وتذكرته فيبلغها على اقصى مدارجها ، وقد ذكرناه وقال في كتابه (العرش والعلو) قال ابو جعفر احمد بن سلامة الطحاوى في العقيدة التي له ذكر في بيان السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله تعالى: إن القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولا ، وانزله على نبيّه ﷺ وحيا صدقه المؤمنون على حقا وايقنوا انه كلام الله بالحقيقة ليس بمخلوق، فمن سمعه فزعم انه كلام البشر فقد كفر، الى آخر ما قال؛ ذكره الذهبي احتجاجا على مطلبه هذا، والامام الطحاوى هو الحافظ الجليل والفقيه النبيل السائر ذكره في الآفاق والاقطار لم يخلف مثله، شهد به الحفاظ الايقاظ والنقدة ذوو الاعتبار، فقوله هذا يبرىء الامام بغاية التبرئة وينقص الرواية التي ذكرها البخاري في (خلق الافعال) بتقدير ان يكون فيها التصريح بالامام، ويؤيده ذكر الذهبي له في كتابه المذكور في

معرض الاحتجاج،ويؤيده ايضاً قوله في الامام وصاحبيه انهم فقهاء الملة،افلم يحصل لهذا الخبير البصير العلم على تلك الرواية المذكورة في (خلق الافعال) مع انها كانت موجودة فيهم مروية لهم؛وهذا الحافظ الدولابي أبو بشر محمد بن أحمد ابن حماد الراوي عن البخاري كتابه (الضعفاء) قاله ابن حجر في مقدمة شرح البخاري،وقد ذكر الامام أبا حنيفة رضي الله عنه في كتاب (الكنى) وروى عنه فتياه في مسألة وما ذكر شيئا من الجرح فيه ، وذكر أيضا حماد بن أبي سليمان أبو اسماعيل وقال إنه أستاذ أبي حنيفة الفقيه وفي رواية (الابانة) أن حماداً هذا هو القائل للثوري: بلغ أبا حنيفة الخ وفي الرواية الواقعة في خلق الأفعال: أبلغ أبا فلان،فلو كانت الرواية المذكورة في خلق الافعال مصرحا فيها باسم الامام كما هو في(الإبانة)او لم تكن هكذا،ولكن كان الامام هو المرجح لكونه مرادا من المبهم عندهم لذكرها في ترجمة حماد بن أبي سليمان،فان السكوت عن موجبات القدح ليس من شأنهم لا سيما في تصانيفهم التي صنفوها في الرجال. وهذا الخطيب المتعصب العنيد أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت صاحب (تاريخ بغداد) طعان في

الإمام غياب له قد هذى بمثالب الامام ومعائبه في تاريخه وردها الائمة، منهم: الحافظ بن يوسف سبط ابن الجوزي في (كتاب الانتصار لإمام أئمة الأمصار) وحافظ خوارزم في (مسند الامام الاعظم) فانه اجاب عنها أولا بالإجمال ثم اتى بمطاعنه واحدا واحدا واجاب عن كلها تفصيلا، وقد نقل اكثرها في رسالة (بعض الناس في دفع الوسواس) السابق ذكره فلله دَرُّهم حيث ابطلوا المطاعن وضربوا بها وجه الطاعن ذي الضغائن، وأكثر مطاعنه في الإمام ومعائبه له إنما هو في الفروعات الفقهية، وملخصها أنه يقدم قياسه على الأحاديث، وبعضها في أمور اخرى سواها وليس في جملتها طعن على الإمام بأنه كان يقول بخلق القرآن، ولو كانت الرواية مذكورة في خلق الأفعال صحيحة ثابتة واضحة مشرحة غير مبهمة وهكذا الروايات الواقعة في (الإبانة) لو كانت صحيحة ثابتة لجعلها الخطيب الحسود من أعظم مطاعن الامام المحسود، وإذ لم توجد في مطاعنه شمة من نسبة هذه إلى الإمام دل دلالة واضحة على بطلان هذه الروايات، لأن العادة جارية على أن الطاعن الحسود والعائب العنود الواقف بمسالك الطعن والماهر بطرائقه لا

يزال يتجسس المناهج والمداخل لطعنه تجسسا بليغاء فاذا وجد طريقا للطعن سلكها،والرواية التي وجدناها في كتاب خلق الافعال لو كانت صريحة غير مبهمة لا كما هي عندنا او كانت مبهمة ،ولكن الامام يكون المراد المرجح من المبهم لدلائل اخرى لكانت مسلكا واضحاً للطاعنين،وما ارتضى صنيع الخطيب هذا ووقيعته في الامَام القاضي شمس الدين ابن خلكان الشافعي فقال في تاريخه (وفيات الأعيان في ترجمة الامام ابي حنيفة النعمان:ان مناقبه وفضائله كثيرة وقد ذكر الخطيب في تاريخه منها شيئا كثيراً ثم أعقب ذلك بذكر ما كان الأليق تركه والإضراب عنه فمثل هذا الامام لا يشك في دينه ولا في ورعه وتحفظه ، انتهى موضع الضرورة ثم اني وقفت على (طبقات الشافعية الكبرى)للعلامة تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي الشافعي فرأيته ذكر فيها للامام أبي الحسن الأشعري ترجمة طويلة واتى فيها بما يقطع عرق الريب ،ويبين الأمر بواضح البيان ،بحيث لا يحتاج منه الانسان إلى الآخر من البيان فانه اوضح فيها ان معتقد الاشعرى في اصول الدين هو معتقد إمامنا الأعظم أبي حنيفة النعمان،وان ما خالف فيها الأشعري من الحنفية لا

يقتضي تبديع أحدهما فضلا عن التكفير ، وان الأشعري لا يبــدع الامــام ولا يتفوه بتنقيصــه ولا يخالفــه في الأصول، وأن الحنفيـــــــة أكثرهم أشعريون الا من لحق منهم بالمعتزلة، ونحن نذكر من هذا الكتاب ما يتعلق ببحثنا ومطلبنا منبها على فوائد بلفظ: قلت، فنقول: قال ابن السبكي: ولقد قلت مرة للشيخ الامام رحمه الله انا اعجب من الحافظ ابن عساكر في عده طوائف من اتباع الشيخ ولم يذكر الانزرا يسيرا وعددا قليلا، ولو وفى الاستيعاب حقه لاستوعب غالب علماء المذهب الاربعة فانهم برأي ابي الحسن يدينون الله تعالى فقال: انما ذكر من اشتهر بالمناضلة عن ابي الحسن والا فالامر على ما ذكرت من ان غالب علماء المذاهب معه، وقد ذكر شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة، ووافق على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري ، قلت : وسنعقد لهذا الفصل فصلا فيما بعد، وذكر قاضي القضاة الدامغاني الحنفي، وقاضي القضاة أبو بكر الناصحي الحنفي من

الطبقة الرابعة، وقاضي القضاة شمس الدين السروجى الحنفي، والقاضي شمس الدين الحريري الحنفي من الطبقة السابعة في الآخذين عن الاشعري والمتبعين له،وقال في بيان طريقة الشيخ ابي الحسن الاشعري:هي التي عليها المعتبرون من علماء الاسلام المتميزون من المذاهب الاربعة في معرفة الحلال والحرام والقائمون بنصرة دين سيدنا محمد عليه افضل الصلاة والسلام،قد قدمنا في تضاعيف الكلام ما يدل على ذلك وحكينا لك مقالة الشيخ ابن عبد السلام ومن سبقه على مثلها وتلاه على قولها حيث ذكروا ان الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة الأشعريين، هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية ،وابن الحاجب شيخ المالكية والحصرى شيخ الحنفية،ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الامة الثقة الثبت: هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية الا موافق للاشعرى ومنتسب اليه وراض بجهد سعيه في دين الله ،ومثن بكثرة العلم عليه غير شر ذمة قليلة تظهر التشبيه وتعادى كل موحد يعتقد التنزيه ؟! قلت : كمحمد بن موصلى الاصفهاني الشافعي المتقدم ذكره صاحب كتاب (سيف السنة الرفيعة)

او تضاهى قول المعتزلة في ذمه وتباهى لكم باظهار جهلها بقدرة سعة علمه، قلت: أَيُتَصَوَّر من الحنفية ان ينتسبوا الى الاشعرى ويرضوا عنه ويثنوا عليه مع ذكره القدح العظيم الموجب للكفر للامام ابي حنيفة في (كتاب الابانة) الذي هو آخر كتبه على ما ذكره محمد بن موصلى في كتاب (سيف السنة) ومع تثبته عليه وعدم رجوعه عنه حيث ذكره في آخر كتبه، واذا انتسبوا اليه ورضوا عنه واثنوا عليه علم ان الاشعري ما ذكر هذه الروايات في (الابانة) ولا في كتاب آخر من كتبه وانه ليس بمنقص للامام ولا بذام له بوجه من الوجوه ، ثم ذكر ابن السبكي استفتاءات وأسئلة وقعت في الاشعري منها استفتاء وقع ببغداد وهذه صورته : ما قول السادة الائمة الجلة في قوم اجتمعوا على لعن فرقة الاشعرى وتكفيرهم، ما الذي يجب عليهم ؟ فاجاب قاضي القضاة ابو عبد الله الدامغاني الحنفي: قد ابتدع وارتكب مالا يجوز وعلى الناظر في الأمور أعز الله أنصاره الانكار عليه وتأديبه بما يرتدع به هو وأمثاله عن ارتكاب مثله ؛ كتبه محمد بن على .

الدامغاني (قلت) وفي هذا دلالة ظاهرة على أن الأشعري ما ثبت منه شيء من القدح في الإمام والطعن فيه فضلا عن نسبة هذه العقيدة القبيحة الموجبة للتكفير إليه،لأنه إذا ثبت من الأشعري الطعن الموجب للتكفير في الامام الأعظم لرماه الحنفية من كل جانب وشنعوا عليه غاية التشنيع، فضلا عن أن ينصروه ويحكموا على اللاعنين لفرقة الأشعري أنهم ابتدعوا وارتكبوا مالا يجوز ارتكابه،فيجب تأديبهم والانكار عليهم حتى لا يعودوا إلى ارتكاب مثله. ثم نقل استفتاء آخر وقع ببغداد فيه أيضا كتب تحته جماعة من الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة منتصرين به رادين على من أنكره ثم قال ابن السبكي ذكر كلام أبي العباس قاضي العسكر الحنفي: كان أبو العباس هذا رجلا من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وكان يعرف بقاضي العسكر . وقد حكى الحافظ أبو القاسم في كتاب (التبيين) جملة من كلامه فمنه قوله: وقد وجدت لأبي الحسن الاشعري كتبا كثيرة في هذا الفن،يعني أصول الدين وهي قريب من مائتي كتاب (والموجز الكبير) يأتي

على عامة باقي كتبه، وقد صنف الاشعري كتابا كبيراً لتصحيح مذهب المعتزلة، فانه كان يعتقد مذهبهم، ثم بين الله له ضلالتهم فتاب عما اعتقده من مذهبهم، وصنف كتابا ناقضا لما صنف للمعتزلة، وقد اخذ عامة اصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعري، وصنف أصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ما ذهب اليه الاشعري، الا ان بعض اصحابنا من اهل السنة والجماعة خطأوا أبا الحسن في بعض المسائل مثل قوله: التكوين والمكون واحد ونحوها، على ما نبين في خلال المسائل ان شاء الله تعالى، فمن وقف على المسائل التي اخطأ فيها ابو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد امسك كتبه كثير من اصحابنا من اهل السنة والجماعة ونظروا فيها انتهى (قلت): وهكذا قال البزدوي في عقائده هذا علماؤنا رحمهم الله تعالى المختبرون بمسلك الاشعري والمطلعون على كتبه فان كانت الروايات الواقعة في (الابانة) صحيحة ذكرها الأشعري يبعد من مثل هؤلاء المتبحّرين المتجرين ان لا يطلعوا عليها، وان اطلعوا عليها فيستحيل منهم أن يذكروا تخطئة أصحابنا للاشعري

في مسائل يسيرة غير موجبة للتشنيع ويتركوا ما يوجب
التخطئة العظيمة بل التشنيع القبيح للاشعري،وان يجوزوا
النظر في كتبه مع كون الموجب القوي للنفرة عنه خصوصا
للحنفيين، وحيث لم يشنعوا عليه واجازوا النظر في كتبه
وأمسكوها دل على أن هذه الروايات مفترية مختلقة ما
ذكرها الاشعري في (الإبانة)، ثم اخذ في ذكر المسائل الخلافية
فقال ذكر البحث عن تحقيق ذلك: سمعت الشيخ الامام
رحمه الله يقول ما تضمنتْه عقيدةالطحاوي هو ما يعتقده
ألاشعري لا يخالف إلاّ في ثلاث مسائل ،قلت: أنا
أعلم أن كلهم أشاعرة لا استثني واحدا، والشافعية
غالبهم أشاعرة لااستثني إلا من لحق منهم بتجسيم أواعتزال
ممن لا يعبأ الله★ والحنيفة اكثرهم اشاعرة،اعنى يعتقدون
عقيدة الاشعري لا يجرج منهم الا من لحق منهم بالمعتزلة ★
والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة لم يخرج منهم الا من
لحق بأهل التجسيم وهم في هذه الفرقة من الحنابلة اكثر من
غيرهم،وقد تأملت عقيدة الطحاوى فوجدت الامر على ما
قال الشيخ الامام،و عقيدة الطحاوى زعم انها التي عليه ابو
حنيفة وابو يوسف ومحمد ولقد اجاد فيها ثم تصفحت كتب

الحنفيَّة فوجدت جميع المسائل التي بيننا و بين الحنفية خلاف فيها ثلاثة عشر مسألة منها معنوي ست مسائل والباقي لفظى، وتلك الست المعنوية لا يقتضى مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيرا ولا تبديعاً صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غني عن التصريح لظهوره، ومن كلام الحافظ: الأصحاب مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعوا على منع تكفير بعضهم بعضا مجتمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق، إلى أن قال: وما مثل هذه المسائل إلا مثل مسائل كثيرة اخذت الأشاعرة فيها وكلهم عن حمى أبي الحسن يناضلون وبسيفه يقاتلون، أفتراهم يبدع بعضهم بعضا، ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنهما كما حكي لك، ولكن الكلام بتقدير الصحة، ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضممت اليها مسائل اختلفت الاشاعرة فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصل العقيدة ودعواهم انهم أجمعوا على السنة وقد ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة لا سيما الحنفية، قلت: وفي ولوع الحنفية بحفظها دليل

ظاهر على أن علماءنا الحنفية لم يجدوا من الأشعري شيئا يعود منه الطعن على الإمام ؛ ثم قال: وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا المكان تستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت فيه فأولها أقول :

الورد خـــدك صنـــع من الشان
أم في الخـــدود شقائـــق النعمان
والسيـف لحظـك سل من أجفانـه
فسطـا شطوبـه كمهنـد وسنـان
تـالله مـا خلقـت لحاظـك باطـلا
وسدى تعـــالى الله من بـــطلان

إلى آخرها ، ومنها :

كـــذب ابن فاعلـــة يقول بجهلـه
الله جسم ليس كالجسمان
لو كـان جسما كـان كالأجسام يـا
مجنون فاصـغ وعـد عن البهتـان
واتبـع صراط المصطفى في كل ما
يـــأتي وخـــل وساوس الشيطـان

واعلم بأن الحق ما كانت عليه
صحابة المبعوث من عدنان

من أكمل الدين القويم بهم من الحجج
التي يهدي بها الثقلان

قد نزهوا الرحمن عن شبه وقد
دانوا بما قد جاء في الفرقان

ومضوا على خير وما عقدوا مجا
لس في صفات الخالق الديان

كلا ولا ابتدعوا ولا قالوا البنا
مشابها في شكله بالباني

واتت على أعقابهم علماؤنا
غرسوا ثمارا يجتنيها الجاني

كالشافعي ومالك وكأحمد
وأبي حنيفة والرضى سفيان

وكمثل اسحاق وداود ومن
يقفو طرائقهم من الأعيان

وأتى أبو الحسن الإمام الأشعري
مبينا للحق أي بيان

ومناضلا عما عليه أولئك الأ
سلاف بالتحرير والاتقان

قلت : فيه تصريح بأنه كان الامام على ما كان عليه الصحابة فلزم منه انه ما كان قائلا بالخلق ثم قال بعده ★

ما إن يخالف مالكا والشافعي
وأحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولهم ويزيده
حسنا بتحقيق وفصل بيان
يقفو طرائقهم ويتبع جاريا
أعني محاسن نفسه بوزان
فلقد تلقى حسن منهجه عن الأ
شياخ أهل الدين والعرفان
فلذاك تلقاه لأهل الله ينـ
صر قولهم بمهند وسنان
مثل ابن أدهم والفضيل وهكذا
معروف المعروف في الاخوان

وهكذا عد الشيوخ إلى أن قال :

وكذاك أصحاب الطريقة بعده
ضبطوا عقائده بكل عنان

وتتلمذ الشبلي بين يديه وا
بن خفيف والثقفي والكتاني

وخلائق كثروا فلا أحصيهم
وربوا على الياقوت والمرجان

الكل معتقدون ان إلهنا
متوحد فرد قديم دان

الى ان قال بعد ما ذكر العقائد :

هذا اعتقاد مشائخ الإسلام وهـ
و الدين فلنسمعه بالآذان

الأشعري عليه نص وذو ولا
قالوا جزاه الله بالاحسان

وكذاك حالته مع النعمان لم
ينقض عليه عقائد الأعيان

يا صاح إن عقيدة النعمان
والأشعري حقيقة الاتقان
وكلاهما والله صاحب سنة
بهدى نبي الله مقتديان
لا ذا يبدع ذا ولا هذا وان
تحسب سواه وهمت في الحسبان
من قال إن أبا حنيفة مبدع
رأياً فذلك قائل الهذيان
أو ظن أن الاشعري مبدع
فلقد أساءَ وباءَ بالخسران
كل إمام مقتدي ذو سنة
كالسيف مسلولا على الشيطان
والخلف بينهما قليل أمره
سهل بلا بدع ولا كفران
فيما يقل من المسائل عده
ويهون عند تطاعن الأقران

قلت : هذا غاية البيان في تزكية الامام أبي

حنيفة النعمان ونهاية المدح له والذب عنه،وهو من الذين لا يقلدونه في الفروع،ولو كان الامام قائلا بخلق القرآن معتقداً به ما كان الخلف بينه وبين الأشعري قليلا سهلا غير موجب للبدعة والكفر وما صدق قول هذا المتخبر المتبحِّر:

الخلـــف بينهما قليـــل أمره
سهـــل بـــلا بـــدع ولا كفران

إلى آخر ما قال،ثم قال:

وكذاك أهل الرأي مع أهل الحديث
في الاعتقـــاد الحـــق متفقـــان
مـــا ان يكفر بعضهم بعضـــا ولا
أزرى عليـــه وسامـــه بهوان
إلا الـــــذين تمعزلوا منهم فهم
فئـــة تنحـــت عنهم الفئتـــان
هـــذا الصواب فـــلا تظنوا غـيره
واعقـــد عليـــه بخنصر وبنـــان

ورأيت ممن قاله خبرا له
نبأ عظيم سار في البلدان
أعني أبا منصور الأستاذ عبـ
ـد القاهر المشهور وفي صراط الله
فاتبعه تجد
في القلب برد حلاوة الايمان
وتراه يوم الحشر أبيض واضحا
يهدي إليك رسائل الغفران
وعليه كان السابقون عليهم
حلل الثناء وملبس الرضوان
والشافعي ومالك وأبو حنيفـ
ـة وابن حنبل الكبير الشان
درجوا عليه وخلفونا اثرهم
أن نتبعهم نجتمع بجنان
أو نبتدع فلسوف نصلى النارمذ
مومين مدحورين بالعصيان

إلى آخر ما قال . قلت : فلقد ثبت من قول ابن

السبكي الشافعي أن الامام الأعظم كان على صراط الله تعالى،ومن كان على صراط الله تعالى لا يكون قائلا بخلق القرآن قط،ثم ينبغي أن يعلم أن هذه الدلائل كلها إنما هي لمزيد التأكيد وزيادة التوضيح،وإلا فعدم كون الامام قائلا بخلق القرآن ومعتقدا به وكونه معتقدا بعدم خلقه ومكفرا لقائل الخلق يثبت من كلامه رضي الله عنه ثبوتا لا يستريب معه من له ادنى مسكةٍ من العقل ويتضح وضوحا لا يشك بعده من له قليل من الفهم،وهو يكفي لاثبات المرام ويغنى عن دلائل اخرى للذب عن الامام،ولكن الكلام يشد بعضه بعضا فيصير بنيانا مرصوصا، هذا الفقه الاكبر من كلام امامنا الاعظم شرحه جماعة من الحنفية عمدتهم علي القارى العلامة، وهذه كتاب الوصية صرح فيها بعدم خلق القرآن وكرره تاكيدا واهتماما فقال رضي الله تعالى عنه:والقرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبي ﷺ منزل،لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له وقراءتنا له مخلوقة،والقرآن غير مخلوق . قال العلامة القارى في شرحه:قد قال الامام الأعظم في كتابه الوصية:

نقر بان كلام الله ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل
هو صفتـه على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء
بالألسن محفوظ في الصـدور غـير حال فيها، والحروف
والحركة والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد،
وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف
والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها
وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء،فمن
قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم . ثم
قال العلامة القارى وقال فخر الاسلام: قد صح عن ابي
يوسف رحمه الله تعالى انه قال:ناظرت ابا حنيفة رحمه الله
تعالى في مسألة خلق القرآن فأتفق رأبى ورأيه على أن من
قال بخلق القرآن فهو كافر،وصح هذا القول ايضاً عن محمد
رحمه الله تعالى وقال رضي الله تعالى عنه في الفقه الاكبر
ايضا: وما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى وغيره من
الانبياء عليهم السلام فان ذلك كله كلام الله تعالى اخبارا
عنهم،وكلام الله تعالى غير مخلوق،وكلام موسى وغيره من
المخلوقين مخلوق،وقال ايضا بفاصلة يسيرة بعده: ويتكلم لا

ككلامنا ،ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله يتكلم بلا آلة وحروف،والحروف مخلوقة،وكلام الله تعالى غير مخلوق،قال العلامة القارى تحته بل قديم بالذات . قال الطحاوي: فمن سمعه فزعم انه كلام البشر فقد كفر وقد ذمه الله واوعده بسقر حيث قال الله تعالى:(سأصليه سقر) . فلما اوعده الله بسقر لمن قال:(إن هذا الا قول البشر)، علمنا وايقنا انه قول خالق البشر ولا يشبه قول البشر انتهى . وقال شارحه:قد افترق الناس في مسألة الكلام على تسعة اقوال ثم نقل المذاهب التسعة عن شارح عقيدة الطحاوى وقال بعد ما نقل المذهب التاسع :وهو انه تعالى لم يزل متكلما اذ شاء ومتى شاء وكيف شاء ،وهو يتكلم بصوت يسمع وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديماً انتهى. إن هذا يؤيد ما قدمناه انتهى يشير إلى ما قال قبل هذا بأن كلام الطحاوي يرد قول من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه وأن المسموع المنزل المقروء المكتوب ليس بكلام الله وانما هو عبارة ؛ ثم قال العلامة القارى : وهذا يعني المذهب التاسع المأثور عن ائمة الحديث والسنة

ولعل تكرار هذه المسألة في تأليف الامام لكمال الاهتمام في مقام المرام انتهى؛ وحقق رحمه الله تعالى هذا البحث وفصله وختمه بقوله **وبالجملة**: فأهل السنة كلهم من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم من السلف والخلف (رحمهم الله) متفقون على أن القرآن غير مخلوق ولكن بعد ذلك تنازع المتأخرون في إن كلام الله هل هو معنى واحد قائم بالذات أو أنه حروف وأصوات تكلم الله بعد أن لم يكن متكلما أو إنه لم يزل متكلما إذا شاء متى شاء وكيف شاء، وإن نوع الكلام قديم وهو مختار الامام والطحاوي، والنزاع بين اهل القبلة انما هو في كونه مخلوقا خلقه الله او هو كلامه الذي تكلم به وقائم بذاته؟ انتهى كلام القارى عليه الرحمة من الله الباري؛ وقد صرح في (سيف السنة الرفيعة) ايضا ان المذهب التاسع الذي نقلناه من شرح الفقه الاكبر للعلامة القارى هو المأثور عن ائمة السنة والحديث ثم إطباق الحنفية كلهم على عدم خلق القرآن وعلى تقبيح قائل الخلق كما يظهر من كتبهم الكلامية ينبغي أن يضم إلى كلام الامام في هذه **المسألة**، فانه يفيد قوة فوق

قوة ويزيد علما الى علم لانهم يدينون الله تعالى في الأصول والفروع بأقواله المستمدة من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ (يقاتلون بسيفه ، هذا ومما جرأ الواضعين والمفترين على وضع تلك الروايات ونسبتها إلى الاشعري هو الفتنة التي وقعت بمدينة نيسابور قاعدة بلاد خراسان إذ ذاك في العلم وصارت سببا لخروج إمام الحرمين والحافظ البيهقي والأستاذ أبي القاسم القشيرى من نيسابور ،وآلت إلى أن ضيقت الدائرة على من رام مذهب الأشعري بسوء كما قال العلامة تاج الدين ابن السبكي في طبقاته الكبرى في ترجمة الأشعري:كان سلطان الوقت إذ ذاك،السلطان طغرل بك السلجوقي.وكان رجلا حنفيا سنيا خيرا عادلا محبا لاهل العلم من كبار الملوك وعظمائهم،وهو اول ملوك السلجوقية وكان يصوم الاثنين والخميس ، وهو الذي أرسل الشريف ناصر الدين بن اسماعيل رسولا إلى ملكة الروم فاستأذنها بالصلاة في جامع القسطنطينية جماعة يوم الجمعة فصلى وخطب للامام القائم بامر الله وتمهدت البلاد لطغرل بك وسمت نفسه بحيث وصل أمره إلى أن سير إلى الخليفة القائم

يخطب ابنته وذلك في ذلك الزمان مقام مهول فشق ذلك على الخليفة واستعفى، ثم لم يجد بدا من ذلك لعظمة طغرل بك وكونه ملكاً قاهراً لا يطاق فزوجه بها وقدم بغداد في سنة خمس وخمسين وأربعمائة وأرسل يطلبها وحمل مائة ألف دينار برسم نقل جهازها فعمل العرس في صفر بدار المملكة وأجلست على سرير ملبس بالذهب، ودخل السلطان وقبل الأرض بين يديها ولم يكشف البرقع عن وجهها إذ ذاك، وقدم لها تحفا وخدما وانصرف مسروراً، وكان لهذا السلطان وزير سوء وهو: الوزير أبو نصر منصور بن محمد الكندري كان معتزليا رافضيا خبيث العقيدة لم يبلغنا أن أحداً جمع له من خبث العقيدة ما اجتمع له فإنه على ما ذكر كان يقول بخلق الأفعال وغيره من قبائح القدرية وسب الشيخين وسائر الصحابة وغير ذلك من قبائح أشرار الروافض وتشبيه الله بخلقه وغير ذلك من قبائح الكرامية، وكان له مع ذلك تعصب عظيم، وانضم إلى كل هذا أن رئيس البلد أبا سهل الموفق الذي سنذكر إن شاء الله ترجمته في الطبقة الرابعة كان ممدوحا جوادا ذا أموال جزيلة وصدقات دائرة وهبات هائلة، ربما وهب ألف دينار لسائل، وكان

مرموقا بالوزارة وداره مجمع العلماء وملتقى الأئمة من الفريقين الحنفية والشافعية،في داره يتناظرون وعلى سماطه يتلقمون، وكان عارفا بأصول الدين على مذهب الأشعري قائما في ذلك مناضلا في الذب عنه،فعظم ذلك على الكندري لما في نفسه من المذهب ومن بغض ابن الموفق بخصومة وخشية منه أن يثب على الوزارة فحسن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر فعند ذلك أمر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر، فاتخذ الكندري ذلك ذريعة إلى ذكر الأشعرية وصار يقصدهم بالإهانة والاذى والمنع عن الوعظ والتدريس، وعزلهم عن خطابة الجامع،واستعان بطائفة من المعتزلة الذين زعموا أنهم يقلدون مذهب أبي حنيفة أشربوا في قلوبهم فضائح القدرية، واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفي سياجاً عليهم فحببوا الى السلطان الازراء بمذهب الشافعي عموما والأشعرية خصوصا وهي هذه الفتنة التي طار شررها فملا الآفاق وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز إلى آخر ما قال، ثم ذكر كتاب البيهقي إلى عبد الملك وفيه: فالقوا الى سمعه (اي سمع طغرل بك

المذكور) ما فيه مساءة اهل السنة والجماعة كافة ومصيبتهم عامة من الحنفية والمالكية والشافعية الذين لا يذهبون في التعطيل مذاهب المعتزلة، ولا يسلكون في التشبيه طرق المجسمة الخ ثم قال:وكأنه خفي عليه ادام الله عزه حال شيخنا ابي الحسن الاشعري رحمه الله وما يرجع اليه من شرف الاصل وكبر المحل في العلم والفضل وكثرة الاصحاب من الحنفية والمالكية والشافعية الذين رغبوا في علم الأصول واحبوا معرفة دلائل المعقول ثم قال:الى ان بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسن الاشعري فلم يحدث في دين الله حدثا ولم يأت فيه ببدعة بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين فنصرها بزيادة شرح وتبين، وان ما قالوا وجاء به الشرع في الأصول صحيح في العقول بخلاف ما زعم اهل الاهواء من ان بعضه لا يستقيم في الآراء فكان في بيانه وثبوته ما لم يدل عليه اهل السنة والجماعة ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة كأبي حنيفة وسفيان الثوري من الكوفة والأوزاعي وغيره من أهل الشام ،ومالك والشافعي من أهل الحرمين،ومن نحا نحوهما من

أهل الحجاز وغيرهما من سائر البلاد الخ ثم نقل رسالة القشيري المسماة (بشكاية أهل السنة بحكاية مانالهم من المحنة)) أي في هذه الفتنة كتبها القشيري إلى البلاد ووافق القشيري على هذه الرسالة جمع من العلماء وكتبوا عليها، منهم القاضي الدامغاني من الحنفية، وفي آخر هذه الرسالة ولما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنيسابور وانتشر في الآفاق خبره، وعظم على قلوب كافة المسلمين من أهل السنة والجماعة اثره، لم يبعد أن يخامر قلوب أهل السنة توهم في بعض هذه المسائل لعل أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري رحمه الله عليه قال ببعض هذه المقالات في بعض كتبه ولقد قبل من يسمع بجل انشاء هذه الفصول في شرح هذه الحالة واوضحنا صورة الامر بذكر هذه الجملة ليضرب كل أهل السنة إذا وقف عليها بشبهة إلى آخر ما قال: اعلم أن الروافض لا زال قصدهم تفريق جمع أهل السنة وكسر شوكتهم، وازالة دولتهم، ورثوه من امامهم اليهودي المنافق المتسلم المؤسس المؤصل لمذهبهم (ابن سبأ) المتعلم من ابي الشياطين المعلم الذي اراد التفريق بين المسلمين بكيده ووسوسته لما رأى عزتهم وشوكتهم ورأى

ذلة اليهود ومهانتهم، حتى صار رجالهم عبيدا ونساؤهم اماء تخدمهم، فزخرف هذا المذهب وروجه على الجهلة من العجم والعرب، ولما كان الله حافظا لدينه وناصراً لأهله ما اعقب كيدهم الا الذلة والخيبة لهم، والا الهوان والكرب، وما زادوا الا التعب والنصب، ضرب الله عليهم الذلة والمسكنة وباؤوا بغضب، فالكندري السوء اقام هذه الفتنة لدسيسته الخبيثة الرافضية فاوسعت للفئة الطاغية معتزلة كانت او رافضية مجالا للبهتان والفرية، فالغالب انهم افتروا هذه الروايات والحقوها في الابانة التي هي آخر كتب الاشعري كي تدوم بينهم الفرقة ولا تزول، فان آخر الكلام يكون عليه اللزام ؛ ولكن الله حفظ دينه وأقام من كل جانب عباده العلماء حتى بذلوا جهدهم وصرفوا وسعهم في الذب عن الأشعرى قدوة هذه الامة كما سبق ذكره، فتنبه أهل السنة لذلك وأعادوا على الكندري فتنته الوقيحة والمصيبة واحاطت عليه منها الرزية والبلية، وقول القشيرى في رسالته السابق ذكرها بانه لما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنيسابور وانتشر في الآفاق خبره الى آخر ما قال وقد ذكرناه تنبيها ونصيحة منه لكافة اهل السنة حتى لا يظنوا

بالامام الأشعري سواً اذا وجدوا أمراً يوهم السوء في حقه ويتأملوا الى شأنـه الا رفع اولا والى اصحابه السالكين عـلى مسلكه الشريف من الحنفية والشافعية والمالكية والفضلاء من قدماء الحنابلة، ثانيا فان الامرين يكفيان لنفي الذمائم عنه واثبات المدائح له فيجب علينا اهل السنة الوقوف على هذا التنبيه والنصيحة واعتقاد ان هذه الروايات مفتراة على الاشعري موضوعة ملحقة في كتابه (الابانة) وحيث اتينا بفضل الله تعالى بما يوضح ظلمة متن هذه الروايات وابطالها بحيث لا يشك معه العاقل في بطلانها نتكلم الآن في ما يتعلق بسندها ،وان كان فيما ذكرنا غنية من النظر في السند لأن الاصل المقصود هو المتن والسند ذريعة للوصول، فاذا بطل اصل المقصود بالذات لم يكن للذريعة اعتبار حتى ينظر اليها اثباتا ونفيا، ولكن نتكلم فيه تتميما للكلام وتكميلا للمقام على مجرى عادتهم ومرادهم فنبحـث اولا عن سند الروايات الواقعة في (الابانة) ونقول ان الرواية الاولى في سندها انقطاع فان هارون مات بعد خمسين ومائتين وولد الاشعري سنة ستين ومائتين فليس الاشعري الرواي معاصراً لهـارون المروي عنه فحذف

الرواي الذي روى للاشعري عن هارون وهذا القسم مردود عند المحدثين لا يقبلونها ،وقد يحكم بصحته اذا عرف انه جاء مسمى من وجه آخر ذكره الحافظ ابن حجر في (شرح نخبة الفكر) وما جاء هذه الرواية بوجه آخر سمي فيه المحذوف فتصير الرواية مردودة ساقطة من جهة السند ايضا وانما جعل هذا القسم مردوداً للجهل بحال المحذوف ذكره الحافظ ابن حجر ايضا هذا حال مبدء السند، واما هارون بن اسحاق نفسه فثقة ذكره ابن حبان في كتاب الثقات فقال: هارون بن اسحاق بن محمد بن مالك بن زيد الهمذاني ابو القاسم من أهل الكوفة يروي عن وكيع وعبدة ابن سليمان حدثنا عنه عمر بن سعيد بن سنان وغيره مات بعد الخمسين والمائتين انتهى. وفي (خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في اسماء الرجال) انه عن ابن عيينة والمعتمر وخلق،وعنه البخاري في جزء القراءة له،والترمذي في جامعه والنسائي في سننه ووثقه،وابن ماجة في سننه قال مطين: مات سنة ثمان وخمسين ومائتين انتهى؛ والعجب ان هارون بن اسحاق مع كونه معروف الرواية عن وكيع يروى عن ابي نعيم،هذا ووكيع يتبع ابا حنيفة رحمه الله تعالى ويفتى بقوله،ويكفر قائل

الخلق . قال الذهبي في (تذكرة الحفاظ) في ترجمة وكيع :
وقال يحيى ما رأيت افضل منه يقوم الليل ويسرد الصوم
ويفتي بقول ابي حنيفة، ثم قال الذهبي: وروى أبو هشام
وغيره عن وكيع قال: من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر
افيتصور من فضل وكيع في الدين وورعه في الشريعة أن
يكفر قائل الخلق، ثم يتبع قائله ويفتي بقوله لا يتصور من
مثل هذا الرجل مثل هذا الأمر الذي يعيد عليه الذم ابدا
وحيث اتبعه وكان يفتي بقوله، وذكر الائمة هذا الافتاء
والاتباع في مقام المدح له ظهر أن الامام ماكان قائلا بالخلق
وانه كان ثابتا محققا عند وكيع يبعد ان لا يعلم هارون هذا
فان هارون ثقة ووكيع شيخه المعروف، والرواة لا سيما إذا
كانوا ثقاة أيقاظا يكون لهم علم بحال شيوخهم قضا
وقضيضا ونقيرا وقطميرا وخصوصا اذا كانوا يسكنون في
بلد واحد فهارون كوفي ووكيع شيخه كوفي واتباع وكيع
لأبي حنيفة بإفتائه بقوله كان ظاهرا مستمراً واللازم من
كل ذلك أن يعلم هارون من شيخه وكيع أن الامام ما كان
قائلا بالخلق فكيف يتصور أن لا يذكره ويروي عن أبي
نعيم الذي لا يعرف له سماع منه ما يخالفه لانه اذا وجد عند

الرواي روايتان تناقض احداهما الاخرى فلا اقل من ان يذكرهما جميعا، هذا على سبيل التنزل والا فالاقتضاء الظاهر ان يذكر هارون ما علمه من وكيع من أن الامام ما كان قائلا بالخلق ويترك ما وجد من أبي نعيم بخلافه أو يذكر ما وجده من أبي نعيم ويذكر معه ما علمه من وكيع ناقضاً له وهذا لان ابا نعيم ثلاثة: عبد الرحمن بن هاني الكوفي الراوي عن الثوري وشريك الذي روى عنه الكوفيون مات سنة إحدى أو اثنتي عشرة ومائتين على ما ذكره ابن حبان او ست عشرة ومائتين على ما قاله الذهبي ذكره ابن حبان في كتاب (الثقات) وقال: ربما اخطأ لروايته عن الثوري عن ابي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ: من قتل ضفدعا فعليه شاة محرماً كان او حلالا . والذهبي في (ميزان الاعتدال) فقال عبد الرحمن بن هانيء أبو نعيم النخعي عن سفيان الثوري قال احمد ليس بشيء، ورماه يحي بالكذب وقال ابن عدي، عامة ما يرويه لا يتابع عليه ومن مناكيره حديثة عن سفيان عن ابي الزبير فذكر مثل ما ذكره ابن حبان وحديثا آخر وفي (خلاصة تذهيب تهذيب الكمال) انه روى عن الحسن بن الحكم النخعي وفطر بن

خليفة ، وعنه عباس بن عبد العظيم وابو حاتم قال: لا بأس به
وقال ابن حبان في الثقات ، ربما اخطأ ، وضعفه ابو داود
والنسائي وكذبه ابن معين . وضرار بن صرد الطحان
الكوفي الرواي عن ابراهيم بن سعد مات سنة تسع وعشرين
ومائتين ليس بثقة فما ذكره ابن حبان في (كتاب الثقات)
قال الذهبي في ميزانه ضرار بن صرد ابو نعيم الطحان عن
ابراهيم بن سعد قال ابو عبد الله البخاري وغيره متروك
وقال يحيى بن معين كذا بان بالكوفة هذا وابو نعيم النخعي
ثم ساق حديثه ثم قال: يروي عنه مطين وجماعة قال
النسائي: ليس بثقة وقال ابو حاتم: صدوق لا يحتج به، وقال
الدارقطني: ضعيف وهكذا في (تهذيب تهذيب الكمال)
للحافظ ابن حجر فانه نقل فيه جرحه عن ائمة الحديث
بالتفصيل وفضل بن دكين الكوفي عن الاعمش وزكريا بن
ابي زائدة وجعفر بن برقان وافلح بن حميد وخلق وعنه
البخاري واحمد واسحاق ويحيى بن معين وخلق، قال أحمد
ثقة يقظان عارف بالحديث وقال الفسوي أجمع أصحابنا
على أن أبا نعيم كان في غاية الاتقان قال يعقوب بن شيبه
مات سنة تسع عشرة ومائتين كذا في (خلاصة تذهيب

تهذيب الكمال) فأبو نعيم كنية هؤلاء الثلاثة فإن كان الرواي لهارون هو الاول، فهو متكلم فيه مختلف في شأنه هذا أحمد بن حنبل رئيس المحدثين يقول فيه ليس بشيء وهذا يحيى المتيقظ الخبير البصير الثبت الحجة الرحال الجوال القافز من جانب الشرقي إلى الجانب الغربي يرميه بالكذب ويسميه الكذاب. وهذا ابن عدي المحدث الجليل يقول: ان عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وابن حبان مع توثيقه يعترف بانه يخطيء ولعمري ان كان أبو نعيم هذا هو الراوي لهذه الرواية فيتأكد جرحه ويظهر كذبه ويتضح نكاره الرواية نكاره فيه فضيحة له وقباحة عليه، فانك لا تجد احدا تابع عليها بل تجد جملة من الروايات تكذبها، سر في مشارق الأرض ومغاربها وطف في أقاصي الأرض وأكنافها فانظر هل تجد أحدا يتابعها، من شذ كبه الله في النار ، وأحله دار البوار ، وليس بشيء من الاعتبار ، وليس له في شذوذه من قرار ، يستقر عليه أمره ويدار ★ هذا ومن قواعدهم تقديم الجرح على التعديل لا سيما إذا كان الجرح مفسرا مبينا وان كان المعدلون أكثر وقد وجد ههنا كل هذا فان الجرح مفسر

مبين لخطائه ونكارة مروياته والجارحون اكثر فتسقط روايته خصوصا على قول ابن عدي ان عامة ما يرويه لا يتابع عليه،ومع كل ذلك فما ذكروا صريحاً أن لهارون سماع أو رواية عن أبي نعيم هذا غير ما قاله ابن حبان: إن الكوفيون رووا عن عبد الرحمن بن هاني عن ابي نعيم فهذا ينشأ الاحتمال بان هارون لعله سمع من أبي نعيم ولكن لا يفيد القطع، ولا بد من القطع في مثل هذا المقام المهول فجهل اللقاء بينهما وان كان الثاني فهو ليس بثقة كما سبق ذكره بل قدح فيه الأئمة الذين وقع بهم القدوة في هذا الفن وتختلف في قدحه عبارتهم فأردأ ما قيل فيه: إنه كذاب وقد سبقت كلها فلا نعيدها ،وهو ايضا لا يعلم ان لهارون سماع منه ام لا غير ما تحتمله معاصرته وهو احتمال محض وإن كان الثالث فهو حافظ ثقة يروي كثيراً عن الإمام أبي حنيفة كما قاله الحافظ الخوارزمي في جامع المسانيد،وهو من كبار شيوخ البخاري ومسلم ولم يرو احدهما منه نفسه ان الامام كان يقول بخلق القرآن فاذا كان ابو نعيم هذا يروي عن الامام وكان البخاري ومسلم يرويان عنه فيبعد أن يروي عن سليمان وهو يروي عن سليمان ولا يروي عن الامام نفسه وأن يروي

عنه البخاري بالواسطة ولا يروي عنه نفسه
وايضا ليس لهارون سماع معروف من ابي نعيم هذا غير ما تحتمله المعاصرة ، واما ابو نعيم عن سليمان بن عيسى القاري عن سفيان الثوري فسليمان اثنان ،احدهما ابن عيسى ابن نجيح السجزي ،وثانيهما ابن عيسى بن موسى ،فالثاني ثقة ذكره ابن حبان في الثقات فقال: سليمان بن عيسى يروي عن جده موسى بن طلحة عن علي، روى عنه يحيى بن سعيد الاموي والاول مقدوح مجروح قال الذهبي: سليمان بن عيسى بن نجيح السجزي عن ابن عون وغيره هالك قال الجوزجاني كذاب مصرح ، وقال ابو حاتم كذاب ،وقال ابن عدي يضع الحديث فهذا متفق على جرح بأردأ ما يكون. هذا ابو حاتم بن حبان يكذبه فما علم ان سليمان الواقع في هذه الرواية اي سليمان، وايا من كان فما يعرف لابي نعيم سواء كان عبد الرحمن بن هاني او ضرار بن صرد او فضل بن دكين سماع منه . واما سماع سليمان من سفيان فيعلم مما ذكره الذهبي أن لسليمان بن عيسى بن نجيْح سماع من سفيان قال الذهبي في ترجمته: وله عن سفيان عن منصور عن ابراهيم عن علقمة فساق حديثه ، واما سليمان بن عيسى بن

موسى الثقة فما عرف له السماع من سفيان،فان كان سليمان هذا ذاك الهالك الواضع فرده ظاهر. وان كان ذاك الثقة فهو في منتهى السند،والمنتهى موقوف على المبدأ،ومبدأ السند قد علمت حاله،وأما سفيان الثوري القائل انه قال لي حماد بن أبي سليمان: بلغ أبا حنيفة المشرك أني منه بريء فهو وإن كان ثقة ثبتا حجة إلا أن قدحه في الامام وسوء قوله فيه لا يقبل أصلاً لأنه من معاصري الإمام وأقرانه،وقدح الأقران والمعاصرين بعضهم بعضا لا يقبل،صرح بذلك غير واحد من الأئمة،منهم التاج السبكي في طبقاته الكبرى فإنه صرح فيها أنه لا يقبل كلام الثوري وغيره في أبي حنيفة ولا يلتفت إليه،وهذا كلام على وضع المقام لأن المقام مقام البحث عن السند وإلا فالثوري ثبت عنه التزكية البليغة للامام وهو ينقض هذه الرواية ويهدم بنيانها وقد ذكرناه فارجع وتذكر . وههنا أعجوبة أخرى وهي أن حماد بن أبي سليمان القائل لسفيان:بلغ أبا حنيفة،هو شيخ إمامنا أبي حنيفة النعمان وقد ثبت ما يدل على غاية الموافقة الدائمة ونهاية المؤانسة المستمرة بينهما ، قال الحافظ محمد بن محمود الخوارزمي في(جامع المسانيد)للامام الاعظم في ذكر حماد بن

ابي سليمان: هو استاذ ابي حنيفة رضي الله عنه لزمه الى آخر عمره واخذ عنه الفقه، وقال على الهروي العالي المقام في شرح مسند الامام: وكان اي حماد يقول ربما اتهمت رأي ابي حنيفة واقوالي بقوله بهذا غاية موافقة منه مع الامام ونهاية محبة منه له، وفي هذه الرواية ما يدل على غاية المنافرة بينهما والموافقة بينهما هي المعروف المشهور المعلوم عندهم ولو كانت بينهما منافرة ولو بغير الوجه المذكور في هذه الرواية لعرفت ولرويت وقد ذكر الذهبي حمادا هذا في ميزان الاعتدال وقال روى عنه سفيان وشعبة وأبو حنيفة وخلق . والدولابي في الكنى فقال في ذكر من كنيته: أبو اسماعيل حماد بن أبي سليمان الفقيه أستاذ أبي حنيفة الفقيه وحماد بن زيد البصري وحماد بن عمر النصيبي وحماد بن نافع إلى آخر ما قال وما ذكرا ما يوجد منه منافرتهما مع ان المنافرة الواقعة بين الأستاذ والتلميذ تذكر في موضع يذكر أحدهما وينسب بتلميذه وأخذه إلى الآخران كان المذكور آخذاً و تلميذاً لغير المذكور او بمشيخة له ان كان المذكور شيخا لغير المذكور لان هذه النسبة يذكرونها لشهرتها المشعرة للارتباط بين المشاهير، فاذا كانت المنافرة التي هي

مضادة للازم من هذه النسبة واقعة مستقرة ومساوية لها فذكروها وما تركوها واذا لم يذكروا المنافرة بقيت هذه النسبة على أصلها، والأصل فيها هو: إشعارها بالموافقة والمرافقة محبة ومؤآنسة ثم هذا السند أتى من مبدئه إلى مختتمه على أضعف صيغ الأداء المحتمل للسماع وغيره وهو ذكر وعن كما ذكره الحافظ ابن حجر في (نخبة الفكر في مصطلحات أهل الحديث والأثر) هذا خلاصة الكلام في سند الرواية الأولى من روايات الابانة . وأما الرواية الثانية وهي ذكر سفيان بن وكيع قال: سمعت عمر بن حماد ابن أبي حنيفة الخ فمدارها على سفيان بن وكيع وهو ليس بمعاصر للأشعري لأنه مات سنة سبع وأربعين ومائتين ذكره الذهبي عن ابن حبان ففيه الانقطاع أيضاً فلا يدري من هو بين الأشعري وبين سفيان بن وكيع فالرواية ساقطة مردودة . وهكذا الرواية الثالثة وهي ذكر هارون بن اسحاق قال سمعت اسماعيل بن أبي الحكم يذكر الخ واما الرواية الرابعة وهي ذكر عن أبي يوسف قال: ناظرت الخ، ففيه الانقطاع الكامل الموجب للرد والاسقاط لانه حذف السند من الاشعري الى ابي يوسف

كله واما سفيان بن وكيع وهو سفيان بن وكيع بن الجراح
ابو محمد الرواسي قال الذهبي: قال البخاري: يتكلمون فيه
لأشياء لقنوه إياها، وقال ابو زرعة: يتهم بالكذب، وقال ابن
ابي حاتم: اشار ابي عليه ان يغير اوراقه فانه افسد حديثه
وقال له لا يحدث إلا من أصولك فقال سأفعل ثم تمادى وحدث
بأحاديث ادخلت عليه، وقد ساق له أبو أحمد خمسة أحاديث
منكرة السند لا المتن ثم قال: وله حديث كثير وإنما بلاؤه أنه
كان يتلقن، يقال كان له وراق يلقنه من حديث موقوف
فيرفعه، اومرسل يوصله، او يبدل رجلا برجل، وقال ابن
حبان: مات سنة سبع واربعين ومائتين وكان شيخا فاضلا
صدوقا إلا انه ابتلى بوراق سوء كان يدخل عليه فكلم في
ذلك فلم يرجع ، قلت : وتلقنه ايضا يوجب سقوط
رواية هذا، ثم العجب ان والده وكيع بن الجراح يتبع أبا
حنيفة ويعتقده وهو يروي في أبي حنيفة خلاف ما كان
يعتقد فيه أبوه فان الاقرب في الابناء ان يعتمدوا على
ابآئهم ويبطلوا ما كان خلاف اقوالهم ومعتقداتهم فبعيد من
سفيان ان يروى هذا ولا يعتمد على ماكان يعتقد ابوه في
الامام مع انه يروي عن ابيه كما ذكره الحافظ ابن حجر في

(تهذيب التهذيب) اللهم الا ان يكون هذا من ملقنه السوء
واما عمر بن حماد بن ابي حنيفة فذكره العلامة القرشي في
(الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية) **فقال**:عمر بن حماد بن
ابي حنيفة روى عن اخيه اسماعيل قوله: أنا اسماعيل بن
حماد بن ابي حنيفة ثم قال:تفقه على ابيه
حماد ؛ قلت : يبعد غاية البعد أن يروي عمر عن
أبيه هكذا ولا يرويه عنه أخوه اسماعيل رحمهما الله تعالى
فإن اسماعيل رحمه الله تعالى من كبار الفقهاء
ومشاهيرهم روى عنه كثير من الأعيان فعدم رواية اسماعيل
لهذه الرواية بل عدم وجدان شمة من معناها فيما نقلوا عنه
يوضح ان هذه الرواية موضوعة على عمر قبح الله واضعها
كيف وقد ثبت عن عمر بن حماد بن ابي حنيفة ما يناقض
هذه الرواية المروية عنه نقضا ظاهرا؟! قال في (مفتاح
السعادة) في المطلب الرابع الذي بين فيه مذهب الامام في
اصول الدين: قال عمر بن حماد بن ابي حنيفة رحمهم الله:
اقمت عند مالك مدة فلما اردت الرجوع قلت لعل بعض
الحساد ذكروا جدي عندك على خلاف ما كان عليه فاذكر
لك مذهبه،فان رضيت فذاك والا فعظني، قلت:كان لا

يخرج أحدا من الايمان بذنب قال: أصاب، قلت: وإن أصاب الفواحش قال: أصاب، قلت وكان لا يكفر قاتل النفس قال أصاب فمن قال غير هذا فقد اخطأ قال بلغني أنه كان يقول ايماني مثل ايمان جبرئيل قلت بلغك الباطل كان يقول ان الله تعالى بعث جبرئيل الى النبي ﷺ كما بعثه الى من قبله فأمره أن يدعو الناس إلى الايمان ايمان واحد لا ايمانات او ثلاثة ولا ايمان هذا واقرار هذا غير ايمان هذا واقرار ذا فتبسم كالراضي به ولم يقل شيئا قلت وكان ينكر الشك في الايمان، قال وما الشك فيه؟ قلت عندنا أقوام لا يقولون أنا مؤمن حتى يستثني ايمانه او يقول احدهم لا ادرى انا مؤمن ام لا فانكره وقال من يقول هذا انتهى[١] فذب عمر بن حماد رضي الله تعالى عنه عن جده وبين ما كان عليه من الطريقة المستقيمة في الدين وذكر في سبب بيان مذهبه لمالك رضي الله تعالى عنه انه لعل بعض الحساد ذكروا جدى عندك على خلاف ما كان عليه فاذكر لك

---

(١) وهذه الرواية موجودة مسندة في كتاب مناقب الإمام الأعظم للموفق المطبوع في مطبعة دائرة المعارف من شاء فليراجع

مذهبه فان كان الحساد اتهموا الامام بعقيدة الخلق وافتروها عليه لذكرها البتة وما تركها قط ولما لم يذكر ان الامام كان قائلا بعدم الخلق والموضع موضع ذكر كل ما نسب الى الامام وهو برىء منه او طعن فيه بسببه ولا يعود عليه الطعن بسببه بل هو الحق والصواب وخلافه الخطاء والانحراف، ظهر ان هذه العقيدة ما اتهمه بها الحساد ايضاً ما وجدوا مجالا لاتهامه بها وافترائها عليه لكونه مشهورا معروفا بخلافها فيكون للاستتابة المروية عن عمر المذكورة في (الإبانة) قرار بعد هذه الرواية أنه استتاب الامام في قوله بالخلق فهو ممن يقع في الامام تارة ويمدحه اخرى قاله الحافظ الخوارزمي في (مسنده) فوسع حسده للامام مجالا للواضعين فوضعوا الرواية منسوبة اليه . واما اسماعيل بن ابي الحكم الواقع في الرواية الثالثة فلا يعرف فان ابن حبان ذكر **اسماعيل** بن ابي حكيم الراوي عن سعيد بن المسيب روى عنه مالك وابن اسحاق مات سنة ثلاثين ومائة بالمدينة وليس فيه اسمعيل بن ابي بن الحكم وذكره الحافظ ابن حجر في (تهذيب التهذيب) وذكر الذهبي في (ميزانه) في ذكر من عرف بابيه فقال ابن ابي

الحكم الغفاري عن جدته عن عمر انها رافع قال كنت غلاما ارمى نخل الانصار، لا يكاد يعرف، روى عنه معتمر بن سليمان فما علم اسم بن أبي الحكم هذا الذي ذكره الذهبي فجهل اسماعيل بن أبي الحكم الواقع في هذه الرواية . واما عمر بن عبيد الطنافسي فذكره ابن حبان في ثقاته والعلامة القرشي في (طبقات الحنفية) قال ابن حبان: عمر بن عبيد الطنافسي الحنفي من أهل الكوفة كنيته أبو حفص، يروي عن أبي اسحاق السبيعي وسماك بن حرب روى عنه اسحاق بن ابراهيم الحنظلي وأهل العراق مات سنة سبع وثمانين ومائة، وقال القرشي: وله أخ اسمه محمد ابن عبيد وثقهما الدار قطني ووثقه الذهبي في (ميزانه) فقال في ذكر عمر بن عبيد الخزان : أما عمر بن عبيد الله الطنافسي فثقة لا جرح فيه . قلت : لم يذكر هذا عن عمر بن عبيد واحد من الثلاثة المذكورين لا ابن حبان ولا القرشي ولا الذهبي ولو كان هذا روى عنه لذكره هؤلاء الثلاثة وما خفي عليهم خصوصا الأول والثالث فانهما محدثان متيقظان، ومع ذلك فليسا حنفيين، ولعمري الكذب واضح على هذه الرواية فان عمر بن عبيد حنفي افيتصور

منه ان يقلد ابا حنيفة ويتبعه مع علمه بعقيدته التي موجبها الترك والهجران، ففي السند انقطاع وجهالة وظلمة . وأما الرواية الرابعة وهي ذكر عن ابي يوسف الخ فَمَرَّ أَنَّ فيه انقطاع تام فهي مردودة مع انه روى الثقات عن ابي يوسف ما يناقضه ويخالفه وقد مر، وبالجملة الروايات كلها قد حوتها الظلمة في سندها ومتنها واحاطتها الغرابة والنكارة فهي مردودة مجهولة منقطعة ساقطة مظلمة وإذا تكلمنا في إسناد الروايات الواقعة في(الإبانة) فنتكلم الآن في الرواية الواقعة في خلق افعال العباد للبخاري بتقدير ان لا يكون فيها الابهام والا فعلى ما وجدناها مبهمة فلا يوجه إليها البحث للجهلة الواقعة فيها فنقول اولا: ان هذه الرواية ليست مسندة عن البخاري بل التحويل فيها على احمد بن الحسن فان كان احمد ابن الحسن هذا هو الذي ذكره ابن حبان في كتاب (الثقات) فقال احمد بن الحسن بن جندب الترمذي صاحب احمد بن حنبل يروى عن يزيد بن هارون ثنا عنه الحسن بن سفيان ومحمد بن اسحاق بن خزيمة وغيرهما ، والحافظ ابن حجر في (تهذيب التهذيب) وصفى الدين في (خلاصة التذهيب) وقالا

روى عنه البخاري والترمذي فهو الذي ذكره الحافظ الخوارزمي في رد مطاعن الخطيب ناقلا عن الخطيب فقال واما قوله حاكيا عن احمد بن الحسن الترمذي انه قال رأيت رسول الله ﷺ في المنام فقلت له: يا رسول الله فقال: ما ترى ما فيه الناس من الاختلاف قال: في أي شيء؟ قلت: فيما بين أبي حنيفة ومالك والشافعي فقال: أما أبو حنيفة فلا أعرفه، وأما مالك فكتب العلم، وأما الشافعي فمنى الي والجواب عنه من وجهين (احدهما) ان في متنه ما يدل على وهن وكذبه لانه صح في الحديث انه يعرض على رسول الله ﷺ أعمال أمته يوم الاثنين والخميس فكيف لا يعرفه وانه عليه السلام يعرف كل بر وفاجر بعرض اعماله عليه فكيف لا يعرف أبا حنيفة وأعمال أكثر أمته على مذهبه إلى آخر ما قال فاحمد بن الحسن هذا من الطاعنين في الامام فلا يعتمد على روايته التي موجبها الجرح في الامام،ثم لو كان احمد بن الحسن هذا يروي ذلك بسنده لذكره الخطيب البتة كيف وقد حكى عنه ما يوجب الطعن في الامام،واذا ظهر من أحمد بن الحسن رؤياه الموجبة لطعنه فيظهرها بالضرورة

لانهما يشتركان في الطعن لا سيما إذا اطلع عليها البخاري فلا يتصور قط ان يخفى مثل هذه الرواية على الخطيب، وهذا من اقوى الادلة على كذب الرواية وعلى انه ما ذكرها البخاري في كتاب (خلقَ الأفعال) وايضا لا يجيء من مثل احمد بن الحسن المتكلم بما يوجب الطعن في الامام بعد ان ثبت عنده من رؤياه الطعن في الامام ان يبهم، واما سماعه من ابي نعيم فما عرف ومع كل ذلك فيبعد من البخاري بعد كونه يروى عن أحمد بن الحسن هذا ان لا يروى عنه بصيغة التحديث بل يروى عنه بصيغة تحتمل السماع وغيره. وان كان غيره فاما ان يكون احمد بن الحسن بن خراش الخراساني البغدادي ذكره في (التهذيب) و (خلاصة تذهيب التهذيب) وقال في (خلاصة التذهيب) انه يروي عن ابي نعيم وطبقته، وثقة الخطيب، مات سنة اثنتين واربعين ومائتين عن ستين سنة إلا عشرين يوما . وقال ابن حجر في (تهذيب التهذيب): قلت وذكره ابن حبان في الثقات أقول ليس أحمد بن الحسن هذا من رجال البخاري في شيء من كتبه بل روى عن مسلم والترمذي كما هو في (تهذيب التهذيب) (وخلاصة التذهيب) فلا اعتبار بروايته إن كان

أحمد بن الحسن الواقع في خلق الأفعال هو لا سيما إذا نقل عنه البخاري بصيغة ضعيفة محتملة للسماع وغيره وهو لفظ قال، وإما أن يكون غيره وليس لغيرهما ذكر في الكتب المصنفة في الرجال وأما الكلام فيمن وقع بعد احمد بن الحسن الى سفيان فقد سبق الكلام فيهم،ولم يقع أحمد بن الحسن في غير هذا الموضع من كتاب(خلق الأفعال) ثم هذه الروايات كلها معارضة بالروايات الصحيحة التي رواتها ثقات وبلغت التواتر وقد مر ذكرها فتكون مردودة لأن هذه الروايات واهيات ساقطات منقطعات، فلا تصلح لأن تعارض تلك الروايات المحكمات الصحيحات المتصلات لأن القوي لا توثر فيه مخالفة الضعيف، قاله الحافظ ابن حجر في (شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الاثر) في بحث المقبول من الخبر اذا عورض، فاذا كان الضعيف الذي له أصل لا يؤثر في القوى ولا يعارضه فما ظنك بهذه الروايات الـتي آثار الوضع عليها لائحة وإمارات الإفتراء فيها واضحة، فالحمد لله الذي أبان الحق ودمغ الباطل فجاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا . تمت الضميمة الأخرى لكتاب (الإبانة). والحمد لله رب العالمين

فهرس شرح الفقه الأكبر

الموضوع　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

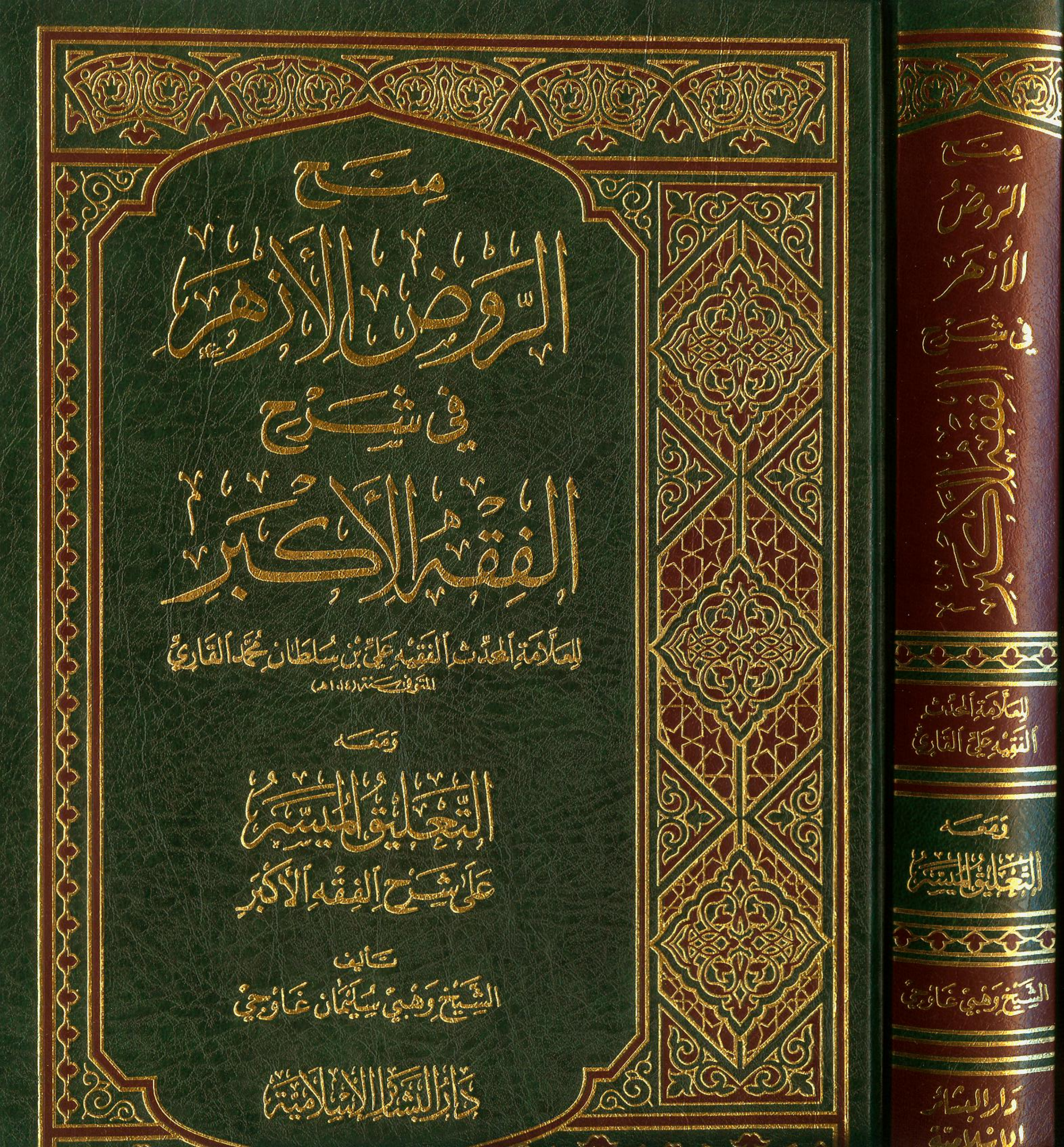
الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

انتهى بحمده تعالى

خطأ وصواب

الصفحة	السطر	خطأ	صواب
٣١	٥	ولتذيقنّم	ولتذيقنهم
٦٧	٧	قرأه غير	قرأه على غير
٨١	١٦	ملخلص ملخصاً	
٩٢	٢	اولائك	(أولئك)
١١٦	١٦	بشيته	بشيئته
١٤٧		اعلم	تنقل من آخر المقطع الاول الى أول المقطع الثاني
١٥٥	٦	هي اللغة	هي في اللغة
١٧٧	١	ظهات	ظلمات
١٨٠	٤	رواية	رؤية
١٨٤	١٦	تعلمون	تعملون
١٩٨	١٣	لفسه	لنفسه
٢١٦	١٢	الله	القول لله
٢٢٦	١٠	الم	لم
٢٥٦	٣	والسطان	والسلطان
٢٥٦		بالإلهية (مكررة)	بألالهية
٢٨٥	٢	التبع	آتّبَع
٢٩٢	٣	الدرء	الدور
٣٤٢	٤ و١٤	بن	ابن (مكررة)
٣٥٦	٢	الآومي	الآدمي
٣٨٤	١٠	على حقا	على ذلك حقا
٣٨٨	١٦	المصرى	المصيري
٣٨٩	١٢	المصري	المصيري
٤١٢	١	سواً	سوءاً


منح
الروض الأزهر
في شرح
الفقه الأكبر
للعلامة المحدث الفقيه علي بن سلطان محمد القاري
المتوفى سنة (١٠١٤هـ)
ومعه
التعليق الميسر
على شرح الفقه الأكبر
تأليف
الشيخ وهبي سليمان غاوجي
دار البشائر الإسلامية
منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر
للعلامة المحدث الفقيه علي القاري
ومعه
التعليق الميسر
الشيخ وهبي غاوجي



منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر

الطّبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار البشائر الإسلاميّة
للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان - ص.ب : ٥٩٥٥ - ١٤

مِنَح الرَّوْضِ الأَزْهَر فِي شَرْحِ الفِقْهِ الأَكْبَر

لِلعَلَّامَةِ المُحَدِّثِ الفَقِيهِ عَلِيِّ بْن سُلْطَان مُحَمَّد القَارِيِّ

المتوفى سنة (١٠١٤ هـ)

ومعه

التَّعْلِيقُ المُيَسَّر عَلَى شَرْحِ الفِقْهِ الأَكْبَر

تأليف

الشَّيْخ وَهْبِي سُلَيْمَان غَاوْجِي

دَارُ البَشَائِرِ الإِسْلَامِيَّة


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التعليق الميسر

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله على نعمة الإيمان بالله واليقين به سبحانه عزّ وجل وكفى بها نعمة لتحقيق سعادة الدنيا والآخرة: ﴿وَرِضۡوَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۚ﴾، والصلاة والسلام الأتَمّان الأكملان على سيدنا محمد الذي هدانا الله تعالى به بعد الضلالة واستنقذنا بعد العماية، وأنزلنا على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها إلاَّ هالك، ولا يتنكبها إلاَّ خاسر ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾.

لكل شيء إذا ضيعتهُ عوض وليس لله إن ضيعت من عوض

أمَّا بعد:

فهذه كلمة وجيزة على كتاب «شرح الفقه الأكبر» للإمام علي القاري رحمه الله، أجعلها ذات أجنحة ثلاثة:

الجَناح الأول: الإمام الأعظم أبو حنيفة، صاحب «الفقه الأكبر»، رحمه الله تعالى.

الثاني: الإمام علي بن سلطان القاري، شارح «الفقه الأكبر»، رحمه الله تعالى.

الثالث: موضوع الكتاب وبعض مسائله.

* * *

الجناح الأول: الإمام أبو حنيفة

أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زُوطى التابعي الجليل، وُلد سنة ٧٠، أو ٨٠ بالكوفة، رأى أنس بن مالك رضي الله عنه، وقيل غيره معه، أسلم جده زُوطى (المرزبان) أيام عمر رضي الله عنه، وتحوَّل إلى الكوفة، واتخذها سكناً، وأبوه ثابت أدرك علياً رضي الله عنه، ذهب إليه وهو صغير فدعا له عليٌّ بالبركة فيه وفي ذريته. يقول إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة: ونحن نرجو من الله تعالى أن يكون قد استجاب لعلي بن أبي طالب. (كما في تاريخ بغداد ١٣/ ٣٢٦).

نشأته:

حفظ القرآن الكريم في طفولته كشأن أمثاله من أولاد الأُسر الصالحة، وعاش به حياته يقرؤه، يقوم به الليلَ ويختم في رمضان ثلاثين ختمة، يعمل به ويهدي إليه.

اتجاهه إلى العلم:

مرَّ رحمه الله تعالى على الإمام الشعبي وهو جالس، فدعاه الشعبي، فقال: إلامَ تختلف؟ قلت: أختلف إلى فلان، قال: لم أعْنِ إلى السوق، عنيت الاختلافَ إلى العلماء، فقلت له: أنا قليل الاختلاف

إليهم، فقال: لا تفعل، وعليك بالنظر في العلم ومجالسة العلماء، فإني أرى فيك حركة ويقظة، قال: فوقع في قلبي من قوله، فتركت الاختلاف إلى السوق، وأخذت في العلم، فنفعني الله تعالى بقوله. (كما في مسند الحارثي بسنده).

وحين بلغ السادسة عشر من عمره، خرج به أبوه لأداء فريضة الحج وزيارة النبي ﷺ ومسجده، قال الإمام أبو يوسف رحمه الله تعالى: سمعت أبا حنيفة يقول: حججت مع أبي سنة ست وتسعين ولي ست عشرة سنة، فإذا أنا بشيخ قد اجتمع عليه الناس، فقلت لأبي: من هذا الشيخ؟ قال: هذا رجل قد صحب النبي ﷺ، يقال له عبد الله بن جزء الزبيدي، فقلت لأبي: أي شيء عنده؟ قال: أحاديث سمعها من النبي ﷺ، قلت: قدِّمني إليه، فتقدم بين يديّ، فجعل يفرج الناس حتى دنوتُ منه، فسمعت منه: قال رسول الله ﷺ: «من تفقَّه في دين الله كفاه همّه ورزقه من حيث لا يحتسب».

قال الحافظ الجِعابي: ومات عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي سنة سبع وتسعين، وسمعت هذا الحديث من طريق الصيمري على هذا السياق.

واتجه في العلم إلى أصول الدين ومناقشة أهل الضلال والإلحاد، ولقد دخل البصرة أكثر من سبع وعشرين مرة يناقش ثمة، ويجادل ويرد الشبهات عن الشريعة، ويدفع عنها ما يريد إلصاقه بها أهل الضلال، فناقش جهم بن صفوان حتى أسكته، وجادل الملاحدة حتى أقرهم على الشريعة، كما ناظر المعتزلة والخوارج فألزمهم الحجة، وجادل غلاة الشيعة فأقنعهم. (كما في مناقب البزازي ١/ ١٢١).

ثم اتجه إلى الفقه، وكان سبب ذلك ما ذكر الإمام زفر عن الإمام رحمهما الله تعالى، قال: سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إليَّ فيه بالأصابع، وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبـي سليمان، فجاءتني امرأة يوماً، فقالت: رجل له امرأة، أراد أن يطلقها للسنة، كم يطلقها؟ فأمرتها أن تسأل حماداً ثم ترجع فتخبرني، فسألَتْ حماداً، فقال: يطلقها وهي طاهرة من الحيض والجماع تطليقة ثم يتركها حتى تحيض حيضتين بعد الحيضة الأولى، فهي ثلاث حيض، فإذا اغتسلت فقد حلَّت للزواج. فرجعتْ فأخبرتني، فقلت: لا حاجة لي في الكلام، وأخذت نعلي فجلست إلى حماد، أسمع مسائله، فأحفظ قوله، ثم يعيدها من الغد فأحفظ ويخطىء أصحابه، فقال: لا يجلس في صدر الحلقة بحذائي غير أبـي حنيفة. (كما في عقود الجمان لمحمد بن يوسف الصالحي ص ١٦٢).

وبما أن الكلام هنا عن الإمام الأعظم هو في موضوع «أصول الدين»، فلن أقف طويلاً في بيان مكانته من الفقه، وكون الناس عالة عليه كما قال الشافعي رحمه الله تعالى: ما طلب أحد الفقه إلاَّ كان عيالاً على أبـي حنيفة، وما قامت النساء على رجل أعقل من أبـي حنيفة. ولا أقف عند الحديث عن صلاحه وتقواه ومحاسن أخلاقه وجوده وسخائه وشحّه بدينه ولو كان في ذلك حتفه.

وقد قال أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: إن أبا حنيفة من العلم والورع والزهد وإيثار الآخرة بمحل لا يدركه أحد، ولقد ضرب بالسياط لِيَلِيَ للمنصور فلم يفعل، فرحمة الله عليه ورضوانه.

وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى: كانوا يقولون: أبو حنيفة زَيَّنَهُ الله بالفقه والعلم، والسخاء والبذل، وأخلاق القرآن التي كانت فيه.

وقال سفيان الثوري: ما مقلت عيناي مثل أبـي حنيفة.

ولا أقف عند علمه بحديث رسول الله ﷺ وفقهه فيه، وتوثيق كبار محدِّثي الرجال في عصره ممن هم العمدة في الجرح والتعديل.

عدَّ الذهبـي الإمامَ أبا حنيفة من الحفّاظ؛ لذا ترجم للإمام وصاحبيه أبـي يوسف ومحمد في كتابه «طبقات الحفّاظ».

قال فيه علي بن المديني ــ الذي كان يستصغر الإمامُ البخاري نفسَه أمامه ــ : أبو حنيفة، روى عنه الثوري، وابن المبارك، وحماد بن زيد، وهشيم، ووكيع بن الجراح، وعباد بن العوام، وجعفر بن عون. وهو ثقة لا بأس به. (كما في جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر).

وقيل ليحيـى بن مَعين: يا أبا زكريا، أبو حنيفة كان يصدق في الحديث؟ فقال: نعم صدوق. (كما في الانتقاء، لابن عبد البر).

وقال فيه إمام الجرح والتعديل يحيـى بن سعيد القطان: إنه والله، لأَعلم هذه الأمة بما جاء عن الله ورسوله. (كما في مقدمة التعليم).

وقال مكي بن إبراهيم ــ أحد شيوخ البخاري رحمهم الله تعالى ــ : كان أبو حنيفة زاهداً عالماً راغباً في الآخرة، صدوق اللسان، أحفظ أهل زمانه. (كما في مناقب الإمام، للموفق المكي ١/ ٢١٣).

وقال يحيـى بن سعيد القطان ــ مشيراً إلى غمط بعض الناس حق الإمام أبـي حنيفة ــ : لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن من رأي أبـي حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله. (كما في تهذيب التهذيب).

وقد أطال الحافظ المزي في ترجمة الإمام بحيث استوعب أكثر من ثلاث صفحات مخطوطة، في كل صفحة خمسون سطراً كبيراً من الخط الدقيق، فجاءت بمقدار ترجمة الإمام الشافعي تماماً، وأطول من ترجمة الإمام مالك بكثير، ومما فيها: عن عبد الله بن داود الخريبي ـ أحد الثقات العبّاد ـ : يجب على أهل الإسلام أن يدعوا الله لأبي حنيفة في صلاتهم، وذكر حفظه عليهم السنن والفقه.

ومما ينبّه إليه أن المصنف، ومن قبله المزي والذهبي، وهم أئمة الفن في العصور المتأخرة، لم يشر أحد منهم ولو بإشارة خفيفة إلى مغمز في الإمام في عدالته أو ضبطه أو إمامته، لا في هذه الكتب الثلاثة التي نقلت عنها ولا في غيرها من كتبهم، بل ختم المصنف ترجمته في التهذيب بقوله: ومناقب الإمام كثيرة جداً. فرضي الله عنه وأسكنه الفردوس.. آمين. (عن تقريب التهذيب تعليقاً، للشيخ المحقّق العلّامة محمد عوامة، ص ٥٦٣).

وجاء في «تهذيب التهذيب»: قال ابن سعد: كان ـ يعني أبا حنيفة ـ ثقة عابداً ناسكاً. وقال معاوية بن صالح عن ابن معين: ثقة صدوق مأمون. وقال عثمان الدارمي: سألت ابن معين عنه وعن أبي عاصم فقال: ثقتان. قال الدارمي: الخريبي أعلى منه. وقال أبو زرعة والنسائي: ثقة. وقال أبو حاتم: كان يميل إلى الرأي، وكان صدوقاً. وقال الدارقطني: ثقة زاهد. وقال ابن عيينة: ذاك أحد الأَحَدَيْنِ، وقال مرّة: ذلك شيخنا القديم.

أقول: فإذا رأيت أحد المشتغلين بالحديث ينقل عن بعض متأخري

أهل الجرح والتعديل اتهام أبي حنيفة بالضعف وسوء الحفظ، حتى يقول: ولدينا مزيد، مع أن الآية في نعيم أهل الجنة ـ جعلنا اللهُ من أهلها ـ أو رأينا آخر يكتب في «علل الدارقطني» عند ذكر الإمام أبي حنيفة: ضعَّفه النَّسائي. ويمضي دون استدراك على النَّسائي بأقوال أهل العلم وقول القطان وابن المديني فيه مثلاً؛ أقول: إذا رأينا هؤلاء وأمثالهم يقولون ما يقولون، فحق أن يُقرأ فيهم ما قاله أمير المؤمنين في الحديث أحمد بن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى.

قال الإمام السخاوي: سُئل ابن حجر ـ كما ذكره النسائي في «الضعفاء والمتروكين» ـ عن أبي حنيفة رضي الله عنه، أنه ليس بقوي في الحديث وهو كثير الغلط والخطأ على قلة روايته، هل هو صحيح؟ وهل وافقه على هذا أحد من أئمة المحدثين أم لا؟! فأجاب: النسائي من أئمة الحديث، والذي قاله إنما هو بحسب ما ظهر له، وأدى إليه اجتهاده، وليس كل أحد يؤخذ بجميع قوله. وقد وافق النسائي على مطلق القول فيه جماعة من المحدثين، واستوعب الخطيب في ترجمة من «تاريخه» أقاويلهم، وفيها ما يُقبل وما يُردّ، وقد اعتذر من الإمام بأنه كان يرى أن لا يحدث إلاَّ بما حفظه منذ سمعه إلى أن أداه، فلهذا قلّت الرواية عنه، وصارت روايته قليلة بالنسبة لذلك. وإلاَّ فهو في نفس الأمر كثير الرواية[١].

وفي الجملة تركُ الخوض في مثل هذا أولى، فإن الإمام وأمثاله قد

---

(١) جمعت رواياته في ١٧ مسنداً. انظر: «مسانيد الإمام الأعظم» للخوارزمي؛ و «قلائد عقول العقيان» للصالحي الشافعي.

قفزوا القنطرة، فما صار يؤثر في أحد منهم قول، بل هم في الدرجة التي رفعهم الله تعالى إليها من كونهم متبوعين يُقتدى بهم. فليعتمد هذا، والله ولي التوفيق. (عن الجوهر والدرر، للإمام السخاوي، ورقة ٢٢٧ / ب). نقلاً عن (أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء رضي الله عنهم، للشيخ المحقق العلاَّمة محمد عوامة، ص ٩٧، الطبعة الثالثة، دار القبلة، جدة)[١].

و «الفقه الأكبر» هو تأليف الإمام أبـي حنيفة، رحمه الله تعالى، وإملاؤه.

قال الهمام عبد القاهر البغدادي، المتوفى (٤٢٩هـ) في كتابه «أصول الدين»، ص ٣٠٨: وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي؛ فإن أبا حنيفة أَلَّف كتاباً في الردّ على القدرية سماه «الفقه الأكبر».

وقال الإمام أبو المظفر الإسفراييني في «التبْصير في الدين»: كتاب «العالم والمتعلِّم» لأبـي حنيفة، فيه الحجج القاهرة على أهل الإلحاد والبدعة، وكتاب «الفقه الأكبر» الذي أخبرنا به الثقة بطريق معتمد وإسناد صحيح عن نصْر بن يحيـى، عن أبـي حنيفة. كذا في التبصير ص ١١٣. وفيه عرض جيد لعقيدة أهل السنة يجدد الانتفاع به. طُبع أول مرة بتحقيق العلاَّمة الكوثري رحمه الله تعالى.

---

(١) انظر للتوثق وإضافة الشواهد: «أبو حنيفة وأصحابه المحدثون» للعلاَّمة ظفر أحمد العثماني، مؤلف «إعلاء السنن» في ١٨ مجلداً؛ وكتاب «تبييض الصحيفة بمناقب الإمام أبـي حنيفة» للإمام السيوطي، تعليق الشيخ عبد الرشيد النعماني.. وغيرها.

وقد رأيت مخطوطة جيدة من «الفقه الأكبر» في مكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت رحمه الله تعالى بالمدينة المنورة، على ساكنها ألف صلاة وسلام، رواية علي بن أحمد الفارسي عن نصر بن يحيى، عن أبي مقاتل، عن عصام بن يوسف، عن حماد بن أبي حنيفة. والنسخة ضمن المجموعة رقم (٢٢٦)، وهذا يؤكد نسبة «الفقه الأكبر» إلى الإمام رحمه الله تعالى.

وقال العلاَّمة محمد محمد المرتضى الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين»: جاء في «مناقب الإمام الأعظم» لمحمد بن محمد الكردري رحمه الله تعالى، عن خالد بن زيد العمري أنه قال: كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وحماد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس، أي ألزموا المخالفين، وهم أئمة العلم.

وعن أبي عبد الله الصيمري: أن الإمام أبا حنيفة كان متكلم هذه الأمة في زمانه، وفقيههم في الحلال والحرام.

وقد عُلم مما تقدَّم أن هذه الكتب من تأليف الإمام نفسه. والصحيح أن هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الإمام التي أملاها على أصحابه: كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، فمنهم الذين قاموا بجمعها، وتلقّاها عنهم جماعة من الأئمة: كإسماعيل بن حماد ــ حفيد الإمام ــ ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم، إلى أن وصلت بالإسناد الصحيح إلى الإمام أبي منصور الماتريدي.

فمن عزاهن إلى الإمام صح، لكون تلك المسائل من إملائه، ومن عزاهن إلى أبـي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته، أو ممن هو بعدهم صح؛ لكونها من جمعه. ونظير ذلك المسند المنسوب للإمام الشافعي، فإنه من تخريج أبـي عمرو محمد بن جعفر بن محمد بن مطر النيسابوري، أبـي العباس الأصم، من أصول الشافعي.

ونحن نذكر لك مَنْ نقل هذه الكتب، واعتمد عليها.

فمن ذلك: فخر الإسلام البزدوي، وقد ذكر في أول أصوله جملة من «الفقه الأكبر»، وكتاب «العالم والمتعلِّم» والرسالة. وقال أخيراً ــ وقد ذكر جُملاً من الكتب الخمسة «الفقه الأكبر، العالم والمتعلِّم، الفقه الأوسط، الرسالة، والوصية»، منقولاً عنها في نحو ثلاثين كتاباً من كتب الأئمة، وهذا القدر كافٍ في تلقّي الأمة لها بالقبول، والله أعلم. (إتحاف السادة المتقين ٢/ ١٤).

وانظر للتوثق: «الفهرست» لابن النديم، ص ٢٨٥، حيث قال: له ــ أي الإمام أبـي حنيفة ــ الفقه الأكبر، ورسالة إلى البتّي، وكتاب العالم والمتعلّم رواية مقاتل، وكتاب الرد على القدرية، والعلم براً وبحراً شرقاً وغرباً بعداً وقرباً، تدوينه رضي الله عنه. و «معجم المؤلفين» للأستاذ محمد رضا كحالة (١٣/ ١٠٤)، و «مفتاح السعادة» لطاش كبري زادة (٢/ ١٤٢).

* * *

الجناح الثاني : العلاَّمة علي القاري

هو نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد القاري، الهروي المكي، المعروف بملاّ علي القاري، اسم والده: سلطان. وُلد بهراة الأفغان، لم يذكر تاريخ لولادته.

حياته العلمية:

يمكن تقسيم حياته رحمه الله تعالى إلى مراحل ثلاثة:

المرحلة الأولى: وُلد في هراة، وتعلَّم القرآن الكريم وحفظه، وتلقَّى مبادىء العلوم وحضر حلقات العلماء في بلاده وصلَّى بالناس إماماً، فلُقب بالقاري، كعادتهم في اللقب ذلك الزمان.

المرحلة الثانية: انتقل إلى مكة المكرمة في شبابه، وذلك بعد وقوع فتنة السلطان إسماعيل الصفوي، الذي كان لا يتوجه إلى بلدة إلاَّ ويفتحها ويقتل جميع من فيها وينهب أموالهم ويفرقها، وقد قتل خلقاً لا يحصون يفوق على ألف ألف (مليون نفس)، وقتل عدة من أعاظم العلماء بحيث لم يبق أحداً من أهل العلم في بلاد العجم، وأحرق جميع كتبهم ومصاحفهم؛ لأنها مصاحف أهل السنة. (انظر: الإعلام بأعلام بيت الله

الحرام، للعلاَّمة المؤرخ الشيخ قطب الدين المكي، ص ١٨٥). وقد فعل ـ إسماعيل ـ في (هراة)، موطن القاري، ما فعل، مما دفع مَنْ نجا من العلماء مِنَ القتل والذبح أن يهاجر، فكان ممن هاجر من بلاده إلى بيت الله الحرام: الإمام علي بن سلطان محمد القاري، رحمه الله تعالى. وقد دخل مكة ما بين عامي ٩٥٢هـ ـ ٩٧٣هـ.

وفي مكة المكرمة جلس في حلقات المشايخ يرتشف من رحيقهم وينهل من معينهم. وقد شرح الله صدره في هذا المقام الذي انتقل إليه وهو جوار بيت الله الحرام، وكان لا يُرى إلاَّ ومعه كتاب أو بين يدي أُستاذ، واستمر على هذا إلى حوالي عام ١٠٠٣هـ، حيث بدأ تأليف الرسائل والكتب، رحمه الله تعالى.

حياته وموارد رزقه:

كان زاهداً في الدنيا، بعيداً عن الحكام ومجالسهم، معرضاً عن الوظائف والأعمال، وكان شديداً عليهم، حاملاً على أهل البدع والضلالات في مكة المكرمة ـ محل إقامته ـ، وكان تعلَّم الخط العربي حتى برز فيه، فكان مورد رزقه مصحفان يكتبهما في كل عام، ويزين المصحف بعض القراءات ـ وهو من القراء ـ، فيبيع المصحفين أما أحدهما فيتقوَّت بثمنه طوال عامه، وأما الثاني فيتصدَّق بثمنه، وكان ذلك يكفيه؛ إذ كان يعيش بلا زوجة ولا جارية ولا ولد ولا أهل. قال الشيخ محمد عبد الحليم النعماني: ظلَّ الملاّ علي القاري قانعاً بما يحصِّل من بيع كتبه، وغلب على حاله الزهد والعفاف والرضا بالكفاف، وكان قليل الاختلاط بغيره كثير العبادة والتقوى، شديد الإقبال

على عالِم السر والنجوى جلَّ جلاله. (البضاعة المزجاة، ص ٣٠).

المرحلة الثالثة: وفي حوالي عام ١٠٠٣هـ بدأ التأليف، أو أظهره ـ والله أعلم ـ ، وقد أخذ يصنِّف الرسائل والكتب، يقدِّمها للناس، فكتب في تلك السنوات القليلة ـ من ١٠٠٣هـ إلى ١٠١٤هـ ـ أكثر من ١٤٨ رسالة وكتاباً، كما قال الباحث الشيخ خليل إبراهيم قوتلاي في رسالة «الإمام علي القاري وأثره في علم الحديث»، ص ١١٥.

وقد بلغ بعضهم بمؤلفاته إلى ثلاثمائة مؤلف، لكن منها ما يكون في صفحة أو صفحات أو يكون جزءاً أو مجلداً أو مجلدات، والله أعلم.

مؤلفاته:

لقد كتب، رحمه الله تعالى، في الفنون الشرعية المختلفة، فكتب في القرآن الكريم وعلومه، وكتب في الحديث الشريف وعلومه، وكتب في التوحيد والعقائد، وكتب في الفقه وعلومه، وكتب في فروع مختلفة رسائل صغيرة، وسأذكر بعض كتبه ولا أستقصي، فذلك ليس شأن هذه المقدمة الوجيزة، ولكن أضيف هنا أن الإمام القاري كان على مسلك الإمام السيوطي في كثرة الكتابة، فما يكاد يقرأ موضوعاً إلَّا ويؤلف له رسالة. وكذلك سلك الإمام القاري. وكان في أكثر كتاباته ناقلاً لما في كتب السابقين، مع التبويب والترتيب، والإضافة أحياناً.

قال الشيخ خليل إبراهيم قوتلاي بعد أن ذكر الكتب الحديثية التي كتبها الإمام القاري رحمه الله تعالى:

مؤلفات الشيخ علي القاري غير الحديثية:

١ ـ التوحيد/ ١٧ كتاباً.
٢ ـ أصول الفقه/ كتاب واحد.
٣ ـ فقـه/ ٢٠ كتاباً.
٤ ـ المناسك/ ١١ كتاباً.
٥ ـ الفرائض/ كتاب واحد.
٦ ـ التفسير/ ٦ كتب.
٧ ـ القراءات والتجويد/ ٥ كتب.
٨ ـ السيرة والشمائل/ ٦ كتب.
٩ ـ الأدعية والأذكار/ ٣ كتب.
١٠ ـ التراجم/ ٥ كتب.
١١ ـ اللغة/ ٣ كتب.
١٢ ـ النحو/ ٦ كتب.
١٣ ـ مواعظ وأُخرى/ ٢١ كتاباً.
١٤ ـ رسائل منسوبة إلى القاري غير مشهورة/ ٢٤ كتاباً[(١)].

رجوع إلى الحق والحمد لله:

كان علي القاري رحمه الله تعالى رأى فترة أن والدي رسول الله ﷺ في النار، وكتب في هذا رسالة، لكنه رجع عن ذلك والحمد لله ـ كما نجده في شرحه للشفاء للقاضي عياض، الذي انتهى منه سنة ١٠١١هـ، أي قبل وفاته بثلاث سنوات. فقد جاء فيه بعد كلام: (وأبو طالب لم يصح إسلامه): وأما إسلام أبويه ففيه أقوال، والأصح إسلامهما على ما اتفق عليه الأجلَّة من الأمة، كما بيَّنه السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفة. اهـ. (شرح الشفا ١/ ٦٠١).

---

(١) انظر في مؤلفات الإمام علي القاري: رسالة الشيخ عبد الرحمن بن القاضي محمد الشماع رحمه الله تعالى، وعنوانها: «الملا علي القاري، فهرس مؤلفاته وما كتب عنه»، طبع مركز السيد جمعة الماجد حفظه الله، في سش ٣٧ صفحة، فجزاه الله خيراً.

وقال: وأما ما ذكروا من إحيائه عليه الصلاة والسلام أبويه، فالأصح أنه وقع على ما عليه الجمهور الثقات، كما قال السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفة (١/٦٤٨). (انظر: النهضة الإصلاحية للشيخ مصطفى الحمامي رحمه الله تعالى). قال الشيخ خليل: إن الإمام القاري فرغ من كتابه «شرح الشفاء» في سنة ١٠١١هـ، أي قبل وفاته بثلاث سنوات والله أعلم. (انظر: شرح الشفاء، للقاري، ٢/ ٥٦٢).

وفـاتــه:

توفي، رحمه الله تعالى، في شوَّال سنة ١٠١٤هـ، ودُفن بمقبرة مكة المكرمة (المعلاة).

وقد حكى بعض من ترجم للشيخ علي القاري رحمه الله تعالى أنه لمَّا بلغ خبر وفاته علماءَ مصر صلوا عليه بالجامع الأزهر صلاة الغائب في مجمع حافل يجمع أربعة آلاف نسمة فأكثر.

مصادر الترجمة: «البضاعة المزجاة» للشيخ عبد الحليم النعماني، موضوعة في مقدمة النسخة العربية من «مرقاة المفاتيح»، والواقعة في ١١ جزءاً؛ «التعليقات السنية على الفوائد البهية في تراجم الحنفية»؛ والكواكب السائرة.. وغيرها، وخاصة كتاب: «الإمام علي القاري وأثره في علم الحديث» للشيخ خليل إبراهيم قوتلاي.

* * *

الجناح الثالث: تسمية الكتاب ومو‌ضوعاته ومنهج العناية به

اشتهر الكتاب باسم «شرح الفقه الأكبر»، إلاَّ أنَّ اسمه الذي ورد في المخطوطات وتناقلته المصادر هو «مِنَح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر».

وقد ورد هذا الاسم في مخطوطات الظاهرية رقم ٢٥١٩ ورقم ٣٠٦ و ٢٩٢٦، وكذلك أورد هذا الاسم حاجي خليفة في كشف الظنون ص ١٢٨٧، والبغدادي في هدية العارفين ١/ ٧٥٣، والزركلي في الأعلام ٥/ ١٣، وسركيس في معجم المطبوعات ص ١٧٩٤.

لذا آثرنا طبعه باسمه الصحيح وليس بما اشتهر به.

أما موضوعات الكتاب ومسائله فهي معروضة بوضوح في «الفقه الأكبر» نفسه، وفيما شرح الشيخ علي القاري رحمه الله تعالى، ولعل مما يساعد على ذلك ويظهر بعض موضوعاته أكثر فأكثر تعليقاتي المسماة «التعليق الميسَّر على شرح الفقه الأكبر»، وقد جعلتها على الترتيب التالي، والله الموفق الهادي.

أما العمل في «التعليق الميسَّر» فكان كما يلي:

ـ نسبة الآيات إلى سورها الشريفة.

ـ تخريج الأحاديث على إيجاز.

ـ نسبة أقوال الكثير من المنقول عنهم إلى مصادرها، وتعليقات وجيزة أحياناً.

ـ مقابلة النسخة المطبوعة في مكتبة مصطفى البابي الحلبي في ٢٠ جمادى الأولى سنة ١٣٧٥هـ الموافق ٣/١/١٩٥٦م بنسخة مخطوطة موجودة في ظاهرية دمشق برقم (٥٢٣٨).

وتقع المخطوطة في (١٦٤) صفحة مع المسائل التي أوردها الإمام القاري عقب الفراغ من «شرح الفقه الأكبر». وقد كُتبت بخط واضح، وعلى هامشها تعليقات تدل على أن قارئها من العلماء، لكن لم يذكر اسم الكاتب، ولا المالك، ولعلهم فعلوا ذلك ليكون أدلّ على الإخلاص، جزاهم الله تعالى خيراً.

ـ وقد جعلت المخطوطة هي الأصل في غالب الأحوال لما تبيَّن لي فيها من الصواب، والله أعلم.

وقابَلَ المطبوعة ـ من أجل الطباعة ـ ولد شيخنا محمد علي المراد، أعني ابنه محمد سليم، جزاه الله خيراً. كما قام الأخ أمين شحرور من دار البشائر الإسلامية بتصحيح ووضع فهارس الكتاب فشكر الله عمله وجزاه خيراً.

وصلَّى الله وسلَّم على معلِّم كل خير صلَّى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه وإخوانه وأتباعه إلى يوم الدين، ورحم الله تعالى مشايخي إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وأوّلهم والدي الشيخ سليمان رحمه الله تعالى.

وأسأله سبحانه أن يغفر لي ولوالديَّ وإخواني ومن أعان على هذا العمل ونظر فيه، وجعله لي نوراً يسعى بين يدي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي وعلى كل حال، يوم لا نور إلاَّ نوره، ولا جزاء إلاَّ جزاؤه سبحانه وإنعامه.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

وكتبه

وهبي سليمان غاوجي

الشارقة ــ الإمارات

العاشر من محرم الحرام

سنة ١٤١٧ من هجرة المصطفى ﷺ



صورة غلاف مخطوط دار الكتب الظاهرية

يومنا أو إن شئت أنا كافر أكفر ومن قال حين تصيبه مصيبات مختلفة يا رب
أخذت مالي وأخذت [illegible] كذا وكذا فماذا تفعل أيضا أو قال ماذا تريد أن تفعل أو قال
ماذا بقي أن تفعل أو ما أشبه ذلك من الألفاظ فأجاب عبد الكريم بن محمد أنه يكفر
ولا يصدق بقوله أخطأت وفي الجواهر من قال ماذا أفعل وأن تعمل في غير السعر
أو فوق السعر كفر أي لجعله قدرته في تعذيب السعر ومن قال إذا أعطي عالم [illegible]
دراهما يضرب الله الطبل أو يضرب الملائكة الطبل يوم القيامة أو في السموات كفر وفي
الظهيرية الساحر إذا علم أنه ساحر يقتل ولا يستتاب ولا يقبل قوله أترك السحر وأتوب
بل إذا أقر أنه ساحر حل دمه وكذا إذا شهد الشهود به ولو قال إني كنت ساحرا وقد تركته
منذ زمان قبل الأخذ قبل منه وكذا لو ثبت ذلك بالشهود وكذا الكاهن [illegible]
كالساحر يقتل بل يحل بالناقوس وليس لهم أن يخرجوا بالصلبان أو غيرها من [illegible] وعند
أهل الذمة لا يأخذون بالسيجات وهي قلنسوة سوداء مضروبة من اللبد وزنار الصوف
هو المختار وأما لبس النصراني العمامة أو زنار الابريسم فجفاء في حق أهل الإسلام
ومكسرة لقلوب المسلمين وله أن يتركوهما ولو كان للمسلم أب أو أم ذمي فليس له أن يقودهما
إلى البيعة وله أن يقودهما من البيعة إلى المنزل أي لأن ذهابهما إلى البيعة معصية
ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وتيسيره إياهما من البيعة إلى منزلهما فإنه مباح فيجوز له
بناء [illegible] ولعله لخروجهما عن البيعة بتوفيق الله التوبة وحسن الخاتمة وينبغي أن ينجو
المسلم من الكفر ويذكر هذا الدعاء صباحا ومساء فإنه سبب النجاة من الكفر اللهم إني أعوذ
بك من أن أشرك بك شيئا وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم إنك أنت علام الغيوب [illegible]
ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ونسأله صحة ما قصدناه وتحقيق أمورنا [illegible]
في الدنيا والآخرة وأن يختم لنا بالحسنى ويبلغنا المقام الأسنى [illegible]
ويرزقنا اللقاء الأعلى فإنه الناصر لمن هو له أولا وآخرا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله [illegible]

وتم تسليما كثيرا
وحسبنا الله
الوكيل

صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط

مِنَح الرَّوْضِ الأَزْهَر فِي شَرْحِ الفِقْهِ الأَكْبَر

لِلعَلَّامَةِ المُحَدِّثِ الفَقِيْهِ عَلِيِّ بْنِ سُلطَانِ مُحَمَّدٍ القَارِيِّ

المتوفى سنة (١٠١٤ هـ)

وَمَعَه

التَّعْلِيقُ المُيَسَّرُ عَلَى شَرْحِ الفِقْهِ الأَكْبَرِ

تأليف

الشَّيْخ وَهْبِي سُلَيْمَان غَاوْجِي



مقدمة الشيخ علي القاري

﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ [قرآن كريم]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله واجب الوجود، ذي الكرم والفضل والجود، الأوّل القديم بلا ابتداء، والآخر الكريم بلا انتهاء، لم يزل ولا يزال صاحب نعوت الكمال، من صفات الجلال والجمال، المنزّه عن سِمات النقصان والحدوث والزوال؛ والصلاة والسلام على أكمل مظاهر الحقّ، في مرأى الخلق، نبيّ الرحمة، وشفيع الأمة، وعلى آله وأصحابه الطيِّبين الطاهرين، وعلى أتباعه وأشياعه إلى يوم الدين.

أمّا بعد: فيقول أفقر العباد إلى برّ ربه الباري «عليّ بن سلطان محمد القاري»، عاملهما الله بلطفه الخفيّ، وكرمه الوفيّ:

اعلم أنَّ علم التوحيد الذي هو أساس بناء التأييد، أشرف العلوم تبعاً للمعلوم، لكن بشرط أن لا يخرج من مدلول الكتاب والسنّة وإجماع العدول، ولا يدخل فيه مداخل مجرّدة لأدلّة العقول، كما وقع فيه أهل البدعة، فتركوا طريق الجادّة، التي عليها أهل السنّة والجماعة، كما أخبر

به الصادق، وفق الواقع المطابق وغيره: على ما رواه الترمذيّ أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال: «إنَّ بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفرَّق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا أعليه وأصحابي»[1].

وفي رواية أحمد وأبي داود عن معاوية رضي الله عنه: «ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة وهي الجماعة»، يعني أكثر أهل الملة، فإن أمته عليه الصلاة والسلام لا تجتمع على الضلالة، على ما ورد عنه عليه الصلاة والسلام. وفي رواية: «عليكم بالسواد الأعظم». وعن سفيان رضي الله عنه: لو أن فقيهاً واحداً على رأس جبل لكان هو الجماعة، ومعناه أنه حيث قام بما قام به الجماعة، فكأنه جماعة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠]، أي وحده، وقد قيل:

---

(١) (إن بني إسرائيل افترقت). أخرجه: أبو داود، سنة ٧٤هـ؛ وأحمد (٢٠٠٣). ورواه الجماعة غير الشيخين، وقال الترمذي: حسن صحيح. انظر كشف الخفا (١/ ١٦٩). قال الشيخ خليل السهانفوري في بذل الجهود في حلّ أبي داود (١٨/ ١١٧): التفرق المذموم: الواقع في أصول الدين. وأما اختلاف الأمة في فروعه فليس بمذموم بل هو من رحمة الله سبحانه؛ فإنك ترى أن الفرق المختلفة في فروع الدين كلهم يتحدون في الأصول ولا يضلل بعضهم بعضاً. وأما المتفرقون في الأصول فيكفر بعضهم بعضاً، ويضللون. وأما العدد فيحمل على الكثير، ولو نظر إلى جميعها من الأصول والفروع فإنها تزيد على المئات، وأما لو نظر إلى الأصول فيمكن أن يكون للتحديد، فإن الفرق المختلفة إن تشعبت شعبهم ما يزيد على هذا القدر بكثير، ولكن أصولهم يبلغون هذا العدد، فالأولى أن يقال: إن هذا العدد لا بد أن يوفى ويبلغ هذا القدر ولا ينقص منه، ولكن لو زاد على هذا العدد فلا مضايقة فيه. اهـ.

وليـــس علـــى الله بمستنكـــر أن يجمـــع العـــالـــم فـــي واحـــد

وقد قال ابن عباس رضي الله عنه: تكفل الله[1] لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه، بأن لا يضل في الدنيا، ولا يشقى في العقبى، ثم قرأ هذه الآية: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: ١٢٣].

وأما ما وقع من كراهة أكثر السلف وجَمْع من الخلف، ومنعهم من علم الكلام وما يتبعه من المنطق وما يقرّبه من المرام، حتى قال الإمام أبو يوسف رحمه الله لبشر المَرِيسيّ: (العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم)، وكأنه أراد بالجهل به اعتقاد عدم صحته، فإن ذلك علم نافع، أو أراد به الإعراض عنه، وترك الالتفات إلى اعتباره، فإن ذلك يصون علم الرجل وعقله، فيكون علماً بهذا الاعتبار. وعنه أيضاً: (من طلب العلم بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب غريب الحديث فقد كذب). وقال الإمام الشافعيّ رحمه الله: (حكمي في أهل الكلام أن يُضرَبوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة، وأقبل على كلام أهل البدعة)؛ وقال أيضاً:

كلّ العلوم سوى القرآن مَشْغَلة إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
العلـم مـا كـان فيـه قـال حـدّثنـا وما سوى ذاك وَسواسُ الشياطين

ومن كلامه أيضاً: (لأن يلقى اللَّهَ العبدُ بكل ذنب خلا الشرك، خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام). وقال: (لقد اطَّلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت مسلماً يقوله). وذكر أصحابنا في الفتاوى: (أنه

(١) قول ابن عباس «تكفل الله». انظر القرطبي ١١/ ٢٥٨.

لو أوصى لعلماء بلده، لا يدخل المتكلِّمون، ولو أوصى إنسان أن يوقف من كتبه ما هو من كتب العلم، فأفتى السلف أنه يباع ما فيها من كتب الكلام). ذكر ذلك بمعناه في الفتاوى الظهيرية، وهو كلام مستحسن عند أرباب العقول، إذ كيف يُرام الوصول إلى علم الأصول بغير اتِّباع ما جاء به الرسول.

ولله درّ القائل في هذا المقول:

أيها المغتدي لتطلب علماً ... كلّ علم عَبْدٌ لعلم الرسول

تطلب العلم كي تصحِّح أصلاً ... كيف أغفلتَ علم أصل الأصول

وقد قال شيخ مشايخنا الجلالُ السيوطيّ: (إنه يحرم علوم الفلسفة كالمنطق، لإجماع السلف وأكثر المفسِّرين المعتبرين من الخَلَفِ، وممن صرَّح بذلك ابن الصلاح والنوويّ وخلق لا يحصون، وقد جمعت في تحريمه كتاباً نقلت فيه نصوص الأئمة في الحطّ عليه. وذكر الحافظ سراج الدين القزوينيّ من الحنفية في كتاب ألّفه في تحريمه، أن الغزالي رجع إلى تحريمه بعد ثنائه عليه في أوّل «المنتقى»، وجزم السلفي من أصحابنا وابن رشد من المالكية، بأن المشتغل به لا تُقبل روايته). انتهى.

وقد فصل الإمام حجة الإسلام في «إحياء العلوم» هذا المرام حيث قال: (فإن قلت: فعلم الجدل والكلام مذموم كعلم النجوم، أو هو مباح أو مندوب؟ فاعلم أن للناس في هذا غلوّاً وإسرافاً في أطراف، فمن قائل: إنه بدعة وحرام، وإن العبد أن يلقى الله بكل ذنب سوى الشرك، خير له من أن يلقاه بالكلام. ومن قائل: إنه فرض، إما على الكفاية، وإما على الأعيان، وأنه أفضل العبادات، وأكمل القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضال عن دين الله المجيد).

قال: (وإلى التحريم ذهب الشافعيّ ومحمد ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أئمة الحديث من السلف رضي الله عنهم). وساق ألفاظاً عن هؤلاء، وأنهم قالوا: (ما سكت عنه الصحابة ـ مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح في ترتيب الألفاظ من سائر الخلائق ـ إلَّا لما يتولَّد منه الشرّ؛ ولذا قال عليه الصلاة والسلام: «هلك المتنطِّعون»[1]، أي المتعمِّقون في البحث. واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من الدين لكان أهمّ ما يأمر به رسول الله ﷺ، ويعلِّم طريقه ويثني على أربابه). ثم ذكر بقية استدلالهم.

ثم ذكر استدلال الفريق الآخر، إلى أن قال: (فإن قلت: فما المختار عندك؟) فأجاب بالتفصيل، فقال: (فيه منفعة، وفيه مضرّة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلالٌ أو مندوب أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرّته في وقتِ الاستضرارِ ومحله حرامٌ). قال: (فأما مضرّته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، وذلك مما يحصل بالابتداء، ورجوعه بالدليل المشكوك فيه وتختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في اعتقاد المحق. وله ضرر في تأكيد اعتقاد المبتدعة وتثبيتها في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتدّ حرصهم على الإصرار عليه، ولكن هذا الضرر بواسطة التعصُّب الذي يثور عن الجدل. وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق لديه ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات؛ فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل أكثر من الكشف والتعريف).

---

(١) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما. انظر: فيض القدير ٦/٣٥٦.

قال: (وهذا إذا سمعته من محدِّث أو حشويٍّ ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلِّمين، وجاوز ذلك إلى التعمُّق في علوم أخرى سوى نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود، ولعمري لا ينفكّ الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور). انتهى.

فإنما صدر هذا كله عنهم لأمور:

منها: ما فهم مما سبق في أثناء الكلام من أن سبب ذمهم عدولُهم عن الأخذ بأُصول الإسلام، واشتغالهم بما لا يعنيهم في مقام المرام. ومنها منازعتهم ومجادلتهم ولو كان على الحق، لانجراره غالباً إلى مخاصمتهم المؤدِّية إلى الأخلاق الفاسدة والأحوال الكاسدة، كما بيَّنه حجة الإسلام الغزالي في الإحياء، فقد ذكر في «غياث المفتي» عن أبي يوسف: (إنه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بحق؛ لأنه مبتدع، ولا تجوز خلف المبتدع).

وعرضت هذه الرواية على أستاذي فقال: تأويله أنه لا يكون غرضه إظهار الحق. والذي قاله أستاذي رأيته في تلخيص الزاهدي حيث قال: (وكان أبو حنيفة يكره الجدل على سبيل الحقّ، حتى روي عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: كنا جلوساً عند أبي حنيفة، إذ دخل عليه جماعة في أيديهم رجلان، فقالوا: إن أحد هذين يقول القرآن مخلوق، وهذا ينازعه ويقول هو غير مخلوق، قال: لا تصلوا خلفهما، فقلت: أما الأوّل فنعم؛ فإنه لا يقول بقدم القرآن، وأما الآخر فما باله لا يصلى خلفه؟

فقال: إنهما يتنازعان في الدين، والمنازعة في الدين بدعة)، كذا في «مفتاح السعادة».

ولعل وجه ذمّ الآخر حيث أطلق؛ فإنه محدث إنزاله، وإنه مكتوب في مصاحفنا ومقروء بألسنتنا ومحفوظ في صدورنا.

وقال الشافعي رحمه الله: إذا سمعت الرجلَ يقول: الاسم هو المسمى أو غير المسمى، فاشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له. وقال أيضاً: لو علم الناس ما في هذا الكلام من الأهواء لفرّوا منه فرارهم من الأسد.

وقال مالك رحمه الله[1]: لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء. فقال بعض أصحابه في تأويل ذلك: إنه أراد بأهل الأهواء أهلَ الكلام على أيّ مذهب كانوا.

ومنها: أنه يؤدي إلى الشكّ وإلى التردُّد، فيصير زنديقاً بعد ما كان صدِّيقاً. فروي عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال: علماء الكلام زنادقة، وقال أيضاً: لا يصلح صاحب الكلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل. ولقد بالغ فيه حتى هجر الحارث بن أسد المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتاباً في الردّ على المبتدعة، وقال: ويحك ألستَ تحكي بدعتهم أوّلاً، ثم تردّ عليهم؟

---

(١) جاء في الذخيرة لأحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ: أنكر مالك لرواية أحاديث أهل البدع من التجسيم وغيره، ولم ينكر حديث الضحك ولا حديث التنزيل، وأنكر حديث «إن العرش اهتز لموت سعد». الذخيرة ١٢/٢٣١.

ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في الشّبه، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث والفتنة؟.

هذا وفي كتاب الخلاصة: تَعَلُّمُ عِلْمِ الكلام والنظر فيه والمناظرة وراءَ قدر الحاجة منهيٌّ عنه، وتَعَلُّم علم النجوم قدر ما يعلم به مواقيت الصلاة والقبلة لا بأس به والزيادة حرام، ثم تكلمه على الإنصاف لا يكره بلا تعنُّت واعتساف، وإن تكلم من يريد التعنُّت ويريد أن يطرحه لا يكره. قال: وسمعت القاضي الإمام (أبو زيد الدبوسي): إن أراد تخجيل الخصم يكفر؛ قال: وعندي لا يكفر، ويخشى عليه الكفر. انتهى كلام صاحب الخلاصة.

وخلاصة الكلام وسلالة المرام، أن العقائد الصحيحة وما يقوِّيها من الأدلة الصريحة، كما تؤثِّر في قلوب أهل الدين وتثمر كمال الإيمان واليقين، كذلك العقائد الباطلة تؤثر في القلب وتقسِّيه، وتبعده عن حضور الربّ وتسوِّده وتضعف يقينه وتزلزل دينه، بل هي أقوى أسباب سوء الخاتمة، نسأل الله العفو والعافية.

ألا ترى أن الشيطان إذا أراد أن يسلب إيمان العبد بربه فإنه لا يسلبه منه إلا بإلقاء العقائد الباطلة في قلبه.

ومنها: الخوض في علم الكلام وترك العلم بأحكام الإسلام المستفادة من الكتاب والسنّة وإجماع الأمة، حتى إن بعضهم يجتهد ثلاثين سنة ليصير كلامياً، ثم يدرس فيه ويتكلَّم بما يوافقه ويدفع ما ينافيه، ولو سئل عن معنى آية أو حديث أو مسئلة مهمة من الفروع المتعلِّقة بالطهارة والصلاة والصوم كان جاهلاً عنها وساكتاً فيها، مع أن جميع العقائد الثابتة

موجودة في الكتاب قطعياً، وفي السنة ظنياً، ولذا قال الله تعالى: ﴿ هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، أي القرآن كفاية لهم في الموعظة في أمر معاشهم ومعادهم، وقال الله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ﴾ [العنكبوت: ٥١]، أي القرآن تدوم تلاوته عليهم في كل مكان وزمان، مع علمهم بأنك أُمِّيّ لا تكتب ولا تقرأ.

ومنها: أن مآل علم الكلام والجدل إلى الحيرة في الحال والضلال والشك في المآل، كما قال ابن رشد الحفيد، وهو من أعلم الناس بمذهب الفلاسفة ومقالاتهم في كتابه «تهافت التهافت»، ومن الذي قال في الإلهيات شيئاً يُعتدُّ به، وكذلك الآمدي أفضل أهل زمانه واقف في المسائل الكبار حائر.

وكذلك الغزالي انتهى آخر أمره إلى التوقُّف والحيرة في المسائل الكلامية، ثم أعرض عن تلك الطرق وأقبل على أحاديث رسول الله ﷺ، فمات والبخاري على صدره[1].

وكذا الرازي قال في كتابه الذي صنّفه في أقسام الذّات:

نهاية إقدام العقول عِقال وغاية سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال

---

(١) قال فيه الذهبي: الشيخ، الإمام، البحر، حجة الإسلام، وأعجوبة الزمان، زين الدين، أبو حامد، صاحب التصانيف، والذكاء المفرط. قال أخوه أحمد: لما كان يوم الاثنين وقت الصبح، توضأ أخي أبو حامد وصلّى، وقال: عليّ بالكفن، فأخذه وقبله ووضعه بين عينيه، وقال: سمعاً وطاعةً للدخول على الملك. ثم مدّ رجليه واستقبل القبلة، ومات قبل الإسفار، قدّس الله روحه.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٢٢ وما بعدها.

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا　　　سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

ولقد تأمَّلت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقربَ الطرق طريق القرآن. إقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ــ و ــ ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، واقرأ في النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١] ــ و ــ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٠] ثم قال: ومن جرَّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.

وكذا قال الشهرستاني رحمه الله: إنه لم يجد عن الفلاسفة والمتكلِّمين إلا الحيرة والندم، حيث قال:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها　　　وسَيَّرت طَرْفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعاً كفّ حائر　　　على ذَقَن أو قارعاً سنّ نادم

وكذا قال أبو المعالي الجويني: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفتُ أن الكلام يبلغ بـي إلى ما بلغ ما اشتغلت به. وقال عند موته: لقد خضتُ البحر الخضمّ وخليت أهل الإسلام وعلومهم ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربـي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي، أو قال على عقيدة عجائز أهل نيسابور.

وكذا قال الخُسروشاهي ــ وكان من أجلّ تلامذة فخر الدين الرازي ــ لبعض الفضلاء، ودخل عليه يوماً: ما تعتقده؟ قال: ما يعتقده المسلمون. فقال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟ أو كما قال؟ فقال: نعم، فقال: أُشكر الله على هذه النعمة، ولكني والله ما أدري ما أعتقد. وبكى حتى اخضل لحيته.

وقال الخونجي عند موته: ما عرفت مما حصلته شيئاً سوى أن الممكن مفتقر إلى المرجح، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت وما عرفت شيئاً.

وقال آخر: أضطجع على فراشي وأضع الملحفة على وجهي وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر ولم يترجَّح عندي منها شيء؛ ومن يصل إلى مثل هذا الحال إن لم يتداركه الله بالرحمة والإقبال تزندق وساء له بالمآل؛ فالدواء النافع لمثل هذا المرض ما كان طبيب القلوب يتضرَّع به إلى علاّم الغيوب ويدعو بقوله: «اللهمَّ يا مقلِّب القلوب ثبِّت قلبي على دينك»[1]، وبقوله: «اللهمَّ فاطرَ السموات والأرض عالم الغيب والشهادة اهدني لما اختلفوا فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»[2]، وبقوله: «لا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم»[3].

ومنها: أن القول بالرأي والعقل المجرَّد في الفقه والشريعة بدعة وضلالة، فأولى أن يكون ذلك في علم التوحيد، والصفاتِ بدعةً وضلالة، فقد قال فخر الإسلام عليّ البزودي في أصول الفقه: إنه لم يرد في الشرع دليل على أن العقل موجب، ولا يجوز أن يكون موجباً وعِلّة بدون الشرع، إذ العلل موضوعاتُ الشرع، وليس إلى العباد ذلك، لأنه ينزع ــ أي يسوق ــ إلى الشركة، فمن جعله موجباً بلا دليل شرعاً فقد جاوز حدّ العباد وتعدّى عن حدّ الشرع على وجه العناد.

---

(١) (اللهم يا مقلب القلوب)، رواه الترمذي وقال: هذا حديث حسن.

(٢) (اللهم فاطر السموات والأرض)، رواه الجماعة إلاَّ البخاري واللفظ لمسلم وأبي داود والترمذي وأوله: (اللهم رب جبريل).

(٣) (لا حول ولا قوة إلاَّ بالله)، كنز من كنوز العرش. رواه البخاري: كتاب الأذان.

ومنها: الإصغاء إلى كلام الحكماء وأتباعهم من السفهاء، حيث أعرضوا عن الآيات النازلة من السماء وخاضوا مع الجهلاء الذين يظنّ فيهم أنهم العقلاء والعلماء، وقد نبّه الله تعالى على ذلك في كتابه حيث قال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا﴾[1] [الأنعام: ٦٨]، أي بالتأويلات الفاسدة والتعبيرات الكاسدة ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦٨]، فإن معنى الآية يشملهم، إذ العبرة بعموم المبنى لا بخصوص السبب لذلك المعنى؛ والتأويلات الباطلة والتحريفات العاطلة قد تكون كفراً وقد تكون فسقاً وقد تكون معصية وقد تكون خطأ، والخطأ في هذا الباب غير معفوٌ ومرفوعٍ، بخلاف الخطأ في اجتهاد الفروع حيث لا وزر هنالك، بل أجر يترتب على ذلك.

وبهذا تبيَّن وجه الفرق بين اجتهاد أهل البدعة مع اختلافهم، وبين اجتهاد أهل السنّة مع ائتلافهم، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾﴾ [الإسراء: ٨٢]، وفي الحديث: «القرآن حجة لك أو عليك»[2]، فهو كبحر النيل ماء للمحجوبين

(١) (وإذا رأيت الذين يخوضون)، رواه البخاري ومسلم.

(٢) (حجة لك أو عليك)، رواه مسلم، الطهارة وأول الطهور شطر الإيمان أبو داود دعوات؛ ابن ماجه ٨٥؛ أحمد ٥/ ٣٤٢.

أصل الرفض عبد الله بن سبأ الذي تُنسب إليه الطائفة السبئية، وهم الغلاة من الرافضة، أصله من اليمن، كان يهودياً فأظهر الإسلام، وطاف بلاد المسلمين ليلفتهم عن طاعة الأئمة ويلقي بينهم الشر، وكان قد بدأ أولاً بالحجاز، ثم بالبصرة ثم بالكوفة ثم دخل دمشق أيام عثمان بن عفان فلم يقدر على ما يريد =

ودماء للمحبوبين؛ فالواجب على المسلمين أجمعين اتِّباع سيِّد المرسلين المطابق لما جاء به عقيدة سائر النبيِّين وعين التبيين للكتاب المبين.

وقد بين سبحانه أمره وعظم شأنه وقدره حيث أقسم بنفسه فقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وأخبر أن المنافقين يريدون أن يتحاكموا إلى غيره، وأنهم إذا دُعوا إلى الله: أي كتابه، ورسوله: أي حكمه، صدوا عنه صدوداً: أي أعرضوا عنه إعراضاً مبعوداً، وأنهم يزعمون أنهم إنما أرادوا إحساناً وتوفيقاً وإيقاناً وتحقيقاً، كما يقوله كثير من المتكلِّمين والمتفلسفة وغيرهم: إنما نريد أن

= عند أحد من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر، وأظهر مقالة بينهم، وكان يقول: العجب بمن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب برجوع محمد وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] محمد أحق بالرجوع من عيسى، فقبل ذلك عنه، وَوَضَّح لهم الرجعة فتكلموا فيها، ثم قال بعد ذلك: إنه ألف نبي ولكل نبي وَصِيّ، ثم قال: محمد خاتم الأنبياء وعليٌّ خاتم الأوصياء، وكان يُلقَّب بابن السوداء لسواد أمه. تهذيب تاريخ ابن عساكر، لعبد القادر بدران ٧/ ٤٣١.

وقال الذهبي في الميزان: عبد الله بن سبأ من غلاة الزنادقة، ضال مضل، أحسب أن علياً حرقه بالنار ٣/ ٤٢٦.

وانظر مقالات الإسلاميين ص ١٥، قلت: فعل في بعض المسلمين ما فعله بولس من النصارى من التحريف عن التوحيد، إلاَّ أن بولس انتحر. أما عبد الله فقد زعم أن علياً هو الله، فأحرقه علي ومن كان معه، وقال من نجا منهم ـ قال: تبيَّن لهم أن علياً هو الله، فقد قال رسول الله ﷺ: «لا يعذب بالنار إلاَّ رب النار». ولا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله.

نحسن الأشياء بالجمع بين كلام الأنبياء والحكماء، وكما يقوله كثير من المبتدعة من المتنسِّكة: إنما يريد الإحسان بالجمع بين الإيمان والإيقان، والتوفيق بين الشريعة والطريقة والحقيقة، ويدسّون فيها دسائس مذاهبهم الباطلة، ومشاربهم العاطلة: من الحلول والاتِّحاد والاتِّصال والانفصال ودعوى الوجود المطلق، وأن الموجودات بأسرها عين الحقّ، ويتوهَّمون أنهم في مقام الجمعية، والحال أنهم في حال التفرقة وضلال الزندقة، وكما يتفوَّه كثير من المتملكة والمتأمرة: إنما نريد الإحسان بالسياسة الحسنة البديعة، والتوفيق بينهما وبين الشريعة.

فكل من طلب أن يحكم في شيء من أمر الدين غير ما ثبت عن النبيّ الأمين صلَّى الله تعالى عليه وآله وسلم، ويظن أن ذلك مستحسن في باب اليقين، وأن ذلك جامع بين ما جاء به الرسول وبين ما يخالفه من المعقول، فله نصيب من ذلك، وحرام عليه الترقي إلى ما هنالك؛ إذ ما جاء به الرسول كاف شاف كامل، تبيَّن فيه حكم كل حقّ وباطل. قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٤٢].

وهذه كانت طريقة السابقين الأوّلين، وهي طريقة التابعين ومن بعدهم من الأئمة المجتهدين وأكابر المفسِّرين وأعاظم المحدِّثين وعمدة الصوفية[١]

---

(١) الصوفية: التصوف لب الشريعة وروحها وثمرتها وحكمتها، وقد قال فيه سيد الطائفة الإمام الجنيد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنَّة، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر، والطرق كلها مسدودة على الخلق إلاَّ من اقتفى أثر رسول الله ﷺ، والصوفية: هم المنسوبون إلى التصوف الذي هو علم وحكمة وتبصرة وهداية وتربية وتهذيب، وعلاج ووقاية، وتقوى =

المتقدِّمين، كداود الطائي[1]، والمحاسبي[2]، والسريّ السقطي[3]، ومعروف الكرخي[4]، والجنيد البغدادي[5]؛ والمتأخِّرين كأبي نجيب

= واستقامة وصبر وجهاد وفرار من فتنة الدنيا وزينتها وابتعاد. اهـ. من مقدمة (رسالة المسترشدين)، للعلاَّمة حسنين محمد مخلوف، مفتي الديار المصرية السابق، رحمه الله تعالى. ص ٨، ٩.

(١) داود الطائي، قال أبو نعيم: هو الفقيه الواعي البصير العابد الطاوي أبو سليمان داود بن نصير الطائي. انظر: حلية الأولياء ٧/ ٣٣٥ ــ ٣٦٧.

(٢) الحارث المحاسبي أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي. توفي في بغداد سنة ٢٤٣هـ. انظر: مقدمة رسالة المسترشدين، لفضيلة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، فقد أفاض في ترجمته وأجاد. ترجمته وأقواله في الرسالة للقشيري ١١، وحلية الأولياء لأبي نعيم ١٠/ ٧٣ ــ ١٥٨.

(٣) السري السقطي أبو الحسين سري من مغلس السقطي خال الجنيد وأستاذه، كان تلميذ معروف الكرخي، توفي سنة ٢٥٧هـ. انظر: الرسالة القشيرية ١٠ ــ ١١. ترجمته وأقواله في حلية الأولياء ١٠/ ١١٦ ــ ١٢٨، وطبقات الصوفية للسلمي ٤٨ ــ ٥٥.

(٤) معروف الكرخي كان أبواه نصرانيين فسلماه إلى معلِّم فأسلم وغاب عن أهله، وكان أبواه يقولان: ليته يرجع إلينا على أيّ دين يشاء فنوافقه عليه، فجاء إلى بيته فأسلم والداه. ترجمته وأقواله في حلية الأولياء ٨/ ٣٦. ومن كلامه رحمه الله: إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل وأغلق عليه باب الجدل، وإذا أراد بعبد شراً غلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل.

(٥) أبو القاسم الجنيد ابن محمد، سيِّد هذه الطائفة وإمامهم، صحب خاله السري السقطي، والحارث بن محمد المحاسبي، ومحمد بن علي القصاب. مات سنة سبع وتسعين ومائتين. قال الجنيد: الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلاَّ على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام. وكان يقول: من لم يحفظ القرآن ولم =

السهروردي صاحب عوارف المعارف[1]، والشيخ عبد القادر الجيلاني[2]، وأبي القاسم القشيري[3]. . إلى أن خلف من بعدهم خَلْف أضاعوا الصلاة، واتَّبعوا الشهوات، وقد آن أن نشرع في المقصود بعون الملك المعبود.

* * *

= يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر. نقلاً عن الرسالة للإمام القشيري ص ١٨.

(١) أبو نجيب السهروردي: صاحب «عوارف المعارف» هو: عمر بن محمد، شيخ الصوفية ببغداد، وكان من كبار الصالحين، وسادات المسلمين. وفاته سنة ٦٣٦هـ. تاريخ ابن كثير ١٣/ ١٣٨.

(٢) عبد القادر الجيلاني: الشيخ عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني (الكيلاني)، ولد حوالى سنة ٤٩١هـ بجيلان، وتوفي ببغداد سنة ٥٦١هـ. قال فيه الحافظ ابن نقطة الحنبلي: الإمام العارف، شيخ العراق في وقته، ومن تضرب الأمثال بنور بصيرته، وصفاء سريرته، له كرامات مشهورة وأخبار مدونة مسطورة.

(٣) أبو القاسم القشيري: صاحب التفسير الإشاري، والرسالة القشيرية، وهو عبد الكريم بن هوازن القشيري، ولد سنة ٣٧٦هـ، وتوفي سنة ٤٦٥هـ.

قال الإمام الأعظم والهمام الأفخم الأقدم قدوة الأنام، أبو حنيفة[1] الكوفي رحمه الله في كتابه المسمّى بـ «الفقه الأكبر»[2]، المشار به إلى أنه ينبغي أن يكون الاهتمامُ به هو الأكثر، لأنه مدار الإيمان، ومبنى صحة الأركان[3]، ومعنى غاية الإحسان ونهاية العرفان، بعد البسملة المشتملة على مضمون الحمدلة، إخباراً في المبنى وإنشاء في المعنى، لله الجامع للصفات الحسنى والنعوت العليا، ولذا روى هشام عن محمد بن الحسن قال: سمعت أبا حنيفة رحمه الله يقول: اسم الله الأعظم هو الله[4]، وبه

(١) أبو حنيفة: النعمان بن ثابت، إمام الأئمة الفقهاء، تابعي جليل، ولد سنة ٧٠هـ ومات سنة ١٥٠هـ. رحمه الله تعالى.

(٢) الفقه الأكبر، يقابله الفقه الأوسط. و «الفقه الأكبر» أول رسالة كُتبت في علم التوحيد، بأسلوب علمي رصين في عصر التابعين.

(٣) (صحة الأركان)، يشير إلى حديث أخرجه مسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ... إذ طلع علينا رجل... وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام... الإيمان... الإحسان... الساعة...»، وهو حديث مشهوور، رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان.

(٤) اسم الله الأعظم هو الله. قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله تعالى: هذا الاسم أعظم الأسماء التسعة والتسعين، لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلـٰهية =

. . . .

قال الطحاوي وأكثر العارفين حتى إنه لا ذكر عندهم لصاحب مقام فوق الذكر به، وهو عَلَم مرتجل[1] من غير اعتبار أصل أخذ منه كما عليه الأكثرون، منهم أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن[2]، والشافعي[3]،

= كلها، حتى لا يشذ منها شيء، وسائر الأسماء لا تدل أحادها إلاَّ على آحاد المعاني من علم أو قدرة أو فعل وغيره، ولأنه أخص الأسماء إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازاً، وسائر الأسماء قد يسمى بها غيره كالقادر والعليم والرحيم وغيرها. . . إلخ. تنوير الأذهان مختصر روح البيان، اختصار الشيخ محمد علي الصابوني، زاده الله تعالى توفيقاً ١/ ١٩٧. وعن أسماء بنت يزيد بن السكن قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول في هاتين الآيتين: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، و ﴿الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ١ ـ ٢]: «إن فيها اسم الله الأعظم». رواه أحمد. وانظر مختصر ابن كثير للعلامة الصابوني ١/ ٢٢٩، وانظر الفقه الأكبر ص ٣، والمقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى للإمام أبي حامد الغزالي. وانظر الحليمي، وابن عابدين ١/ ٧، ومشكل الآثار ١/ ١٠٢. ولعلي القاري رسالة حول اسم الله الأعظم.

(١) وهو علم مرتجل من غير اعتبار أصل أخذ منه. واختار هذا الرازي والخليل وأكثر الأصوليين والفقهاء.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني التلميذ الثاني للإمام أبي حنيفة ومصنف كتب المذهب الحنفي رحمها الله تعالى. وُلد بواسط سنة ١٣٢هـ، وتوفي بالريّ سنة ١٨٧، عن ٥٨ سنة، رحمه الله.

(٣) الشافعي محمد بن إدريس الإمام الجليل صاحب المذهب المشهور المنسوب إليه، تلمذ لمحمد بن الحسن، وتلمذ له أحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى. وُلد ١٥٠هـ وتوفي سنة ٢٠٥هـ في مصر، رحمه الله تعالى.

. . . .

والخليل[1]، والزجّاج[2]، وابن كيسان، والحَليمي[3]، وإمام الحرمين، والغزالي[4] والخطابـي[5].. وغيرهم.

---

(١) الخليل: هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، منظم علم العروض، ومؤلف أول قاموس في اللغة، سمّاه العين.

(٢) الزجاج: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، أخذ عن ابن السراج، توفي سنة ٣٣٧هـ.

(٣) الحَلِيمي: الإمام الحافظ أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن حليم الفقيه الشافعي. وُلد سنة ٣٣٨هـ في جرجان وتوفي سنة ٤٠٣هـ ببخارى، له مصنفات، منها: شعب الإيمان، وهو أصل شعب الإيمان للبيهقي. انظر مقدمة شعب الإيمان للحليمي ص ٩.

(٤) الغزالي: الإمام المربـي الفقيه أبو حامد الغزالي، رحمه الله تعالى. وُلد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٠٥هـ، رحمه الله تعالى. قال الشيخ أبو الفرج ابن الجوزي في كتابه (الثبات عند الممات): قال أحمد أخو الغزالي: لما كان يوم الأثنين وقت الصبح، توضأ أخي أبو حامد وصلّى وقال: عليَّ بالكفن، فأخذه وقبّله ووضعه على عينيه وقال: سمعاً وطاعة للدخول على الملك، ثم مدّ رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار، قدَّس الله روحه. انظر: مرآة الزمان ص ٤٠٨. ذكر ابن عساكر، أنه سمع صحيح البخاري عن أبـي سهل محمد بن عبيد الله الحنفي، وكانت خاتمته الإقبال على حديث المصطفى ﷺ ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم اللذان هما حجة الإسلام، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام، ولا شك أنه سمع الأحاديث في الأيام الماضية واشتغل آخر عمره بسماعها ولم تتفق له الرواية. عبد الغفار الفاسي، طبقات الشافعية للبيهقي ٦/ ٢١٠.

(٥) الخطابـي: حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب، يُكنّى أبا سليمان البستي، =

(أصل التوحيد)، أي هذا الكتاب أساس معرفة توحيد الحقّ على وجه الصواب.

حكي عن أبي حنيفة رحمه الله أنَّ قوماً من أهل الكلام أرادوا البحثَ معه في تقرير توحيد الربوبية، فقال لهم: أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة تذهب فتمتلىء من الطعام والمتاع وغيره بنفسها وتعود بنفسها فترسي بنفسها وتتفرَّغ بنفسها وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد، فقالوا: هذا محال لا يمكن أبداً، فقال لهم: إذا كان محالاً في سفينة، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله؟ انتهى. وما أحسن قول العارف إبراهيم الخوّاص[1] في هذا المعنى:

لقد وضح الطريق إليك حقاً ... فما أحد أرادكَ يستدلّ

وكذا قول الآخر من هذا المبنى والمعنى:

لقد ظهرتَ فلا تَخفى على أحد ... إلاّ على أكمهٍ لا يعرف القمرا

ولقد أحسن أبو العتاهية في قوله:

فواعجباً كيف يُعصى الإله ... أم كيف يجحده الجاحدُ

ولله في كلّ تحريكة ... وتسكينة أبداً شاهد

وفي كلّ شيء له آية ... تدلّ على أنه واحد

= نسبته إلى بست كابل، وهو أول من شرح الحديث فشرح سنن أبي داود. وُلد ببست سنة ٣١٩هـ وبها توفي سنة ٣٨٨هـ ، رحمه الله تعالى.

(١) إبراهيم الخواص: شيخ الإمام الشعراني.

. . . .

أقول: فابتداء كلامه سبحانه وتعالى في الفاتحة بالحمد لله رب العالمين، يشير إلى تقدير توحيد الربوبية المترتِّب عليه توحيد الألوهية المقتضي من الخلق تحقيقَ العبودية، وهو ما يجب على العبد أوّلاً من معرفة الله سبحانه وتعالى. والحاصل أنه يلزم من توحيد العبودية توحيد الربوبية[1] دون العكس في القضية لقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨]، وقوله سبحانه حكاية عنهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

بل غالب سور القرآن وآياته متضمِّنة لنوعي التوحيد، بل القرآن من أوّله إلى آخره في بيانهما وتحقيق شأنهما.

فإن القرآن:

إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري[2].

(١) تـوحيد العبودية وتوحيد الربـوبية، يعني جعـل العبادة لله تعـالى، والربـوبية مـن نسبة الخلق والرزق والإحياء والأمانة إلى الله تعالى. والحق أن الرب والإله يَرِدان بمعنى واحد في كتاب الله تعالى، وليس أن الخلق جميعاً يعرفون الرب، ولكن قد يؤلهون غيره، فقد جاء في كتاب الله تعالى على لسان فرعون قوله: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]، وجاء على لسان يوسف عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]. وجاء في سؤال القبر أنه يقال للميت: من ربك؟ ويجيب المؤمن: الله ربـي. وانظر: براءة الحنيفية، للعلاّمة محمد العربـي البتاني المكي، رحمه الله تعالى ١/ ٢٨ وما بعدها.

(٢) التوحيد العلمي الخبري، هو ما ثبت بدليل قطعي لا شك به، كأركان الإيمان =

. . . .

وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له وخلع ما يُعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبـي.

وإما أمر ونهي وإلزام بطاعته، فذلك من حقوق التوحيد ومكملاته.

وإما خبر عن إكرامه لأهل التوحيد وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في العقبـى، فهو جزاء توحيده.

وإما خبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال وما يحلّ بهم في العقبـى من العذاب والسلاسل والأغلال، فهو جزاء من خرج عن حكم التوحيد.

فالقرآن كله في التوحيد وحقوق أهله وثنائهم، وفي شأن ذم الشرك وعقوق أهله وجزائهم؛ فالحمد لله ربّ العالمين، توحيد الرحمن الرحيم، توحيد مالك يوم الدين، توحيد إياك نعبد وإياك نستعين، توحيد إهدنا الصراط المستقيم، توحيد متضمِّن لسؤال الهداية إلى طريق أهل التوحيد، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، الذي فارقوا التوحيد عناداً وجهلاً وإفساداً.

وكذا السنّة تأتي مبينة ومقرَّرة لما دلَّ عليه القرآن، فلم يحوجنا ربنا سبحانه وتعالى إلى رأي فلان وذوق فلان ووجد فلان في أصول ديننا، ولذا نجد مَنْ خالف الكتاب والسنّة مختلفينَ مضطربين، بل قال الله

= وأركان الإسلام. وما ثبت بما دون الخبر العلمي، هو ما ثبت بدليل ظني كبعض أخبار الحوض والميزان، وكيف يكون الصراط؟ وما إلى ذلك.

تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ ﴾ [المائدة: ٣]، فلا نحتاج في تكميله إلى أمر خارج عن الكتاب والسنّة، كما قال الله تعالى: ﴿ هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، وقال الله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْۚ ﴾ [العنكبوت: ٥١]، وقال الله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ ﴾ [الحشر: ٧].

وإلى هذا المعنى أشار الطحاوي بقوله في أول عقيدته: لا ندخل في ذلك متأوِّلين بآرائنا ولا متوهِّمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلاَّ من سلَّمه الله عزَّ وجلّ.

(وما يصح الاعتقاد عليه)، أي وما يصحّ اعتماد الاعتقاد عليه في هذا الباب، وهذا معنى قوله: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها؛ وقد أعرض الإمام عن بحث الوجود اكتفاءً بما هو ظاهر في مقام الشهود؛ ففي التنزيل: ﴿ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ . . . ﴾ [إبراهيم: ١٠] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ ﴾ [لقمان: ٢٥]، فوجود الحق ثابت في فطرة الخلق كما يشير إليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ ﴾ [الروم: ٣٠]، ويومىء إليه حديث: «كل مولود يولد على فطرة الإسلام»[1].

---

(١) (كل مولود يولد على الفطرة)، رواه البخاري، جنائز، تفسير ٣٠، مسلم، قدر ٢٢، أحمد، ٢/٣٥١.

. . . .

وإنما جاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لبيان التوحيد وتبيان التفريد، ولذا أطبقت كلمتهم وأجمعت حجتهم على كلمة: لا إله إلا الله، ولم يؤمروا بأن يأمروا أهل ملتهم بأن يقولوا: الله موجود، بل قصدوا إظهار أن غيره ليس بمعبود رداً لما توهَّموا وتخيَّلوا حيث قالو: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: ١٨] و ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، على أن التوحيد يفيد الوجود مع مزيد التأييد.

ثم العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الأصل وإن كانت مما يستقل فيه العقل وإلا فعلم إثبات الصانع وعلمه وقدرته لا تتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنّة، ولكنها تتوقف عليهما من حيث الاعتداد بها[1]؛ لأن هذه المباحث إذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنّة كانت بمنزلة العلم الإلـهي للفلاسفة، فحينئذ لا عبرة بها على ما ذكره المحقِّقون؛ فمن الآيات الدالة على وجودِه وظهورِ فضلِه وقدرتِه وحكمتِه وَجُودِه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

فمن أدار نظره في عجائب هذه المذكورات من خلق الأرضين

(١) من حيث الاعتداد بها: بأنه اعتبار أنه لا تكليف إلاَّ بنص شرعي، وهو الكتاب والسنة الشريفة.

. . . .

والسموات، وبدائع فطرة الحيوانات والنباتات، وسائر ما اشتملت عليه الآيات الآفاقية والأنفسية كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٢ ــ ١٤]، وقد قال الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣].

وفي كل شيء له شاهد ... يدلّ على أنه واحد

ألجأه ذلك إلى الحكم بأن هذه الأمور العجيبة مع هذه التراتيب المُحكمة الغريبة لا يستغني كل منها عن صانع أوجده من العدم، وعن حكيم رتبه على قانون أودع فيه فنوناً من الحكم، وعلى هذا درج كل العقلاءُ إلا من لا عبرة بمكابرته كبعض الدهرية[1] من السفهاء.

وإنما كفر بعضهم بالإشراك حيث دعوا مع الله إلـٰهاً آخر، كعبدة الأصنام وسائر الوثنيين من الأنام، وبعضهم ينسب بعض الحوادث إلى غيره تعالى، كالمجوس[2] ينسبون الشرّ إلى ظلمة أهرمن وهو الشيطان،

(١) الدهرية: الدهري ــ بضم الدال ــ هو الذي قد أتى عليه الدهر، والدهري هو الذي يدعي وجود العالم أزلاً وأبداً وأنه لا صانع للكون، ﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾ [الجاثية: ٢٤]. انظر الكليات لأبي البقاء ١/ ٣٣٢.

(٢) المجوس: هم الثنوية، يعتقون بأن العالم من أصلين أحدهما نور والآخر ظلام، =

. . . .

والخير إلى نور الرحمن، وكبعض الوثنيين من العوام ينسبون بعضَ الآثار إلى الأصنام، كما أخبر الله سبحانه وتعالى عنهم بقوله: ﴿ إِن نَّقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ ﴾ [هود: ٥٤]، وكالصابئين[١] وبعض المنجِّمين حيث ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب لما فيها من الأنوار، سبحانه وتعالى عما يُشركون؛ وبعضهم بإنكار ما جعل الله سبحانه إنكاره كفراً، كالبعث وإحياء الموتى في دار القرار.

وهذا المقدار كاف لأولي الأبصار، ولذا أعرضنا عن المقدمات العقلية التي رتَّبها النُظّار على سبيل الاستظهار؛ ومجمله أن العالم حادث بمعنى مُحْدَث وجد بعد العدم، وهو محتاج إلى محدِث موصوف بصفة القدم، وذلك المحدِث الموجد هو الله سبحانه كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فمن قال بقدم العالم فهو[٢] كافر.

= ثم لم يزالا متباينين، ثم تفرق منهما جزآن، والنور خير حكيم بطبعه، وإن الظلام شر سفيه بطبعه.

(١) الصابئين: قوم عبدوا الكواكب دون الله تعالى، وذكر بعض المؤرخين أن أصل دينهم دين سماوي، ثم حرَّفه من حرَّفه إلى أن جعله وثنياً، ومن هنا اختلفوا في ذبيحتهم، تحلّ أو لا؟

(٢) من قال بقدم العالم: لقد كفَّر علماءُ المسلمين الفلاسفةَ القائلين بقدم العالم أي أنه لا أول له، لأنه يقتضي نفي وجود الخالق أو نفي الخالقية لله تعالى، والله =

يَجِبُ أَنْ يَقُولَ: آمَنْتُ بِاللَّـهِ، . . . .

ثم لمَّا ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه لزم كونه أزلياً أبدياً، فهو قديم لا أول لوجوده، وباق لا آخر لشهوده، فيرجع معنى القدم والبقاء في حقه سبحانه وتعالى إلى الصفات السلبية[1]، وإن عدهما بعضهم في النعوت الثبوتية؛ لأن معنى البقاء في حقه سبحانه وتعالى نفي عدم لاحقٌ في الأبد، كما أن القدم عبارة عن نفي عدم سابق في الأزل فيرجع معناهما إلى نفي العدم، ولذا قال التوربشتي في معتقده: إن الموجود والقديم من أسماء الذات.

قال الإمام الأعظم: (يجب)، أي يفرض فرضاً عينياً بعد ما يحصل علمياً يقينياً (أن يقول)، أي المكلف بلسانه المطابق لما في جنانه (آمنت بالله)، وفيه إشعار بأن الإقرار له اعتبار على خلاف في أنه شطر للإيمان[2]، إلاَّ أنه في بعض الأحيان، أو شرط لإجراء أحكام الإيمان،

= تعالى يقول: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۝ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴾ [الطور: ٣٥، ٣٦]، العدم لا يحدث وجوداً، العدم ليس بشيء فكيف يصدر عنه شيء.

(١) الصفات السلبية هي الصفات التي تسلب وتنفي عن الله جل جلاله أضدادها وهي خمسة: القدم والبقاء والوحدانية ومخالفة الحوادث (المخلوقات) والقيام بالنفس. فيستحيل عليه جل جلاله الحدوثُ، والفناء، والتعدد، وموافقة المخلوفات والحاجة إلى شيء جل جلاله. وهو اصطلاح لأهل علم التوحيد، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٢) شطر الإيمان، أي جزء الإيمان بحيث إذا فقد منه شيء نقص الإيمان أو زال، =

وَمَلَائِكَتِهِ، . . . .

كما هو مقرَّر عند الأعيان، وهو المرويّ عن الإمام، وإليه ذهب الماتريدي، وهو الأصح عند الأشعري، ويؤيِّده قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقال البزدوي: من صدَّق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمناً. وهذا مذهب المحقِّقين من الفقهاء؛ وفي كلامه إشارة إلى عدم اشتراط لفظ أشهد، حيث لم يقل يجب أن يشهد بأني آمنت بالله، خلافاً لمن شرطه من الشافعية مستدلِّين بقوله عليه الصلاة والسلام: «أُمرت أن أقاتل الناس[١] حتى يشهدوا أن لا إلـه إلا الله»، مع أنه جاء في رواية أخرى: «حتى يقولوا لا إلـه إلا الله»، والمعنى صدّقت معترفاً بوجود الله سبحانه وتعالى وتوحُّده في ذاته وتفرُّده في صفاته.

(وملائكته): بأنهم عباد مكرَّمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، وأنهم معصومون ولا يعصون الله ومنزَّهون عن صفة الذكورية ونعت الأنوثية، وقد أنكر الله في كتابه على من قال إنهم بنات الله، حيث

= وهذا رأي الخوارج الذين يكفرون المسلم بذنب يرتكبه ثم يموت قبل أن يتوب، ورأي المعتزلة الذين يجعلون ذلك المذنب في درجة بين الجنة والنار والعياذ بالله.

(١) (أمرت أن أقاتل الناس): رواه البخاري، إيمان ١٧، مسلم، إيمان ٣٣ ـ ٣٦. قال العلماء: المراد مشركو العرب، أما متنصرتهم، وأما أهل الكتاب من غيرهم ولو كانوا مشركين فتؤخذ منهم الجزية، لحديث «سنوا بهم سنَّة أهل الكتاب»، والله أعلم. انظر: البخاري ١/ ٣٥٦.

وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، والبَعْثِ بَعْدَ المَوْتِ، ....

قال: ﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَـٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴾ [الزخرف: ١٩]، وقال أيضاً: ﴿ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ۝١٥٣ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [الصافات: ١٥٣، ١٥٤].

وذكر في جواهر الأصول أن الملائكة ليس لهم حظ من نعيم الجنان ولا من رؤية الرحمن، كذا في شرح القونوي لعمدة النسفي، وذكر أيضاً أنهم أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكُّل بأشكال مختلفة، أولو أجنحة مثنى وثلاث ورباع، مسكنهم السموات، أي مسكن معظمهم، قال: وهذا قول أكثر المسلمين.

(وكتبه): أي المنزَّلة من عنده كالتوراة والإنجيل والزبور والفرقان وغيرها من غير تعيين في عددها.

(ورسله): أي جميع أنبيائه، أعمُّ من أنه أُمِر بتبليغ الرسالة أم لا.

وظاهر كلام الإمام ترادف النبيّ والرسول كما اختاره ابن الهمام، إلا أن الجمهور على ما قدمناه من أن الرسول أخصّ من النبيّ في تحقيق المرام، ولا نعين عدداً لئلا يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج منهم من هو منهم.

والترتيب بين الثلاثة باعتبار أن الملائكة يأتون بالكتب إلى الرسل، وإلا فالكتب أفضل من الملائكة بالإجماع فإنها كلام الله من غير نزاع.

(والبعث): أي الحياة (بعد الموت) قيد يفيد أن المراد به الإعادة بعد فناء هيئة البداية، لا بعث الأنبياء إلى الخلق وإن كان مما يجب

. . . .

الإيمان به أيضاً، ودليله قوله سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩].. إلى غير ذلك من النصوص القاطعة والأدلة اللامعة.

قال في المقاصد: وبالجملة، فالإيمان بالحشر من ضروريات الدين وإنكاره كفر باليقين.

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن إلى بدن فإن البدن الثاني ليس هو الأول، لما ورد في الحديث: «إن أهل الجنة جرد مرد[1]، وإن الجهنمي ضرسه مثل أحد»، ولأجل هذا المعنى ـ وهو أن القول بالمعاد وحشر الأجساد قول بالتناسخ ـ قال جلال الدين الرومي رحمه الله: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ.

فالجواب أنه إنما يلزم التناسخ[2] لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من

---

(١) (إن أهل الجنة جرد مرد كحل لا يفنىٰ شبابهم ولا تبلى ثيابهم): الترمذي، أبواب صفة الجنة. وهو حسن غريب.

(٢) التناسخ: هو نقل النفس الناطقة من بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر. يقول به المنكرون للمعاد الجسماني، ويزعمون أن النفوس الناطقة إنما تبقى مجردة عن الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لم يبقَ شيء من كمالاتها، وقيل: ربما نزلت الأرواح إلى الحيوان فيسمى مسخاً كالأسد للشجاع، والأرنب للجبان، وربما نزلت إلى الأجسام النباتية ويسمى ذلك رسخاً... إلخ. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي ٣/ ١٣٨٠، وقال الفخر الرازي: قال أهل التناسخ=

. . . .

الأجزاء الأصلية للبدن الأول وإن سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم وتحقيق الرسم، على أن التناسخ عند أهله هو رد الأرواح إلى الأشباح في الدنيا لا في الأخرى، فإنهم ينكرون الجنة والنار وسائر أمور العقبى، ولذا كفروا.

لا يقال قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، يفيد أن يكون المثاب والمعاقب باللذات الحسية والآلام الجسمية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية. لأنا نقول: العبرة في ذلك بالإدراك، وإنما هو الروح ولو بواسطة الآلات وهو باقٍ بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية من البدن، ولذا يقال لمن رؤي حال سن الصبا في الشيخوخة: إنه هو بعينه وإن بُدِّلت الصور والهيئات، بل كثير من الأعضاء والآلات، ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب إنه عقوبة لغير الجاني، فكبر ضرس الكافر بمنزلة ورم أعضائه.

وفي شرح المواقف: الأجزاء الأصلية[1]، هي الأجزاء الباقية من أول العمر إلى آخره. قال بعض الأفاضل: الأجزاء الأصلية هي الأجزاء الحاصلة في أول الفطرة، وهي وقت تعلق الأرواح بالأشباح.

= بقدم العالم وبحوادث لا أول لها... ثم قال: هو مبني على أن الإنسان شيء غير الجسد، وأنه موجود قبل حدوث هذا الجسد، والله أعلم. المطالب العالية ٤/ ٤٢٢.

(١) (وفي شرح المواقف: الأجزاء الأصلية): المواقف. انظر ص ١٨٣ ــ ١٩٩.

. . . .

وبما ذكرنا من اعتبار الأجزاء الأصلية في الحشر سقط ما قالوا في نفي الحشر، بمعنى جمع الأجزاء أيضاً، على أن الحشر أوّلاً لا يكون إلا بجمع الأجزاء من أول العمر إلى آخره، وتحقيقاً لمعنى الإعادة، كما ورد أنه سبحانه وتعالى يعيد القُلْفة[1] والأجزاء المقطعة من الظفر والشعر والأجزاء المقلعة من السن وأمثال ذلك؛ ثم إنه سبحانه وتعالى يُبقي ما أراده ويعدم ما أراده على ما تعلَّقت به المشيئة في الكمية والكيفية والهيئة.

ثم اعلم أنه سبحانه وتعالى كما يُحيي العقلاء يُحيي المجانينَ والصبيان والجن والشياطين والبهائم والحشرات والطيور للأخبار الواردة في ذلك. وأما السِّقْط الذي لم تتمّ أعضاؤه هل يُحشر؟ فرُوي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه إذا نفخ فيه الروح يُحشر وإلا فلا، وهو الظاهر؛ لأن المذهب المختار عند الأبرار: هو الحشر المركَّب من الروح والجسد. وقول القونوي: والذي يقتضي مذهب علمائنا أنه إذا كان استبان بعضُ خلقه يحشر ــ وهو قول الشعبي وابن سيرين ــ مدفوعٌ بأن هذا الحكم حكم فقهي يترتَّب عليه بعض الأمور الدنيوية ولا تُقاس عليه الأحوال الأخروية.

---

(١) القلفة: القلفة والغلفة بالقاف والفاء. الجلدة التي يقطعها الخاتن. ابن عابدين في رد المحتار ١/١٠٣، وقطع القلفة ــ أي الختان ــ سنة عند الأئمة الثلاثة، واجب عند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.
قال رسول الله ﷺ: «إنكم تحشرون إلى الله حفاةً عراةً غرلاً. . .» الحديث.
رواه البخاري في كتاب التفسير، سورة الأنبياء.

والقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ مِنَ اللَّـهِ تَعَالى، ....

(والقدر): أي وبالقضاء والقدر[1] (خيره وشرّه) أي نفعه وضرّه وحلوه ومرّه حالَ كونه (من الله تعالى) فلا تغيير للتقدير، فيجب الرضاء بالقضاء والقدر؛ وهو تعيين كل مخلوق بمرتبته التي توجد من حسن وقبح ونفع وضرّ، وما يحيط به من مكان وزمن، وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب.

ولعل الإمام الأعظم رحمه الله عدل عن الإيمان الإجمالي المشتمل عليه كلمتا الشهادة تبعاً له ﷺ حيث أجاب سؤال جبرائيل عليه السلام عن الإيمان بهذا المقدار من البيان، إلا أن الإمام الأعظم رحمه الله عبَّر عن اليوم الآخر بمبدئه من البعث بعد الموت ليشمل حال البرزخ والموقف.

ثم رأيت في نسخة صحيحة أنه جمع بين قوله واليوم الآخر، والبعث بعد الموت؛ فتعيَّن أن يراد حينئذ من البعث بعد الموت هو

---

(١) معنى القضاء والقدر: وأصل القدر بتحريك الدال وتسكينها، مصدر قدرت الشيء بفتح الدال وتخفيفها إذا أحطت بمقداره (سر الله) تعالى، أي علمه بما يكون في (خلقه) ثم إيجاده ما سبق في علمه أنه يوجد، ويعبر عن هذا بقضائه. قال الإمام النووي في شرح مسلم: اعلم أن مذهب أهل السنة إثبات القدر، وهو أنه سبحانه قدر الأشياء في القدم، وعلم سبحانه وتعالى أنها ستقع في أوقات معلومة عنده تعالى... إلخ. شرح الطحاوية للشيخ عبد الغني الميداني، تعليق الأستاذين مطيع الحافظ ورياض المالح، ص ٨٥. وقال الغنيمي: والقدر عند الأشاعرة: إيجاد الله تعالى الأشياء على قدر مخصوص وتقدير مخصوص في ذاتها وأحوالها، كما نسب لهم السيد في شرح الواقف ص ٥٢٩.

وَالحِسَابِ، والمِيزَانِ، والجَنَّةِ، والنَّارِ، حَقٌّ كُلُّهُ.

وَاللَّـٰهُ تَعَالى وَاحِدٌ، لا مِنْ طَرِيقِ العَدَدِ، وَلٰكِنْ مِنْ طَرِيقِ أَنَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾..........................

الإحياء في القبر، أو أراد باليوم الآخر جميع أحوال القيامة وما بعدها من المثوبة والعقوبة، ثم خصَّ منها البعث للحشر والنشر، فإنه أول ما فيه نزاع أهل الكفر، ولأنها تشتمل على أصول الإيمان التفصيلي، فأراد بذلك أن ينبِّهك في أول كتابه إجمالاً على ما أراد بيانه فيه تفصيلاً وإكمالاً؛ كما أنه أجمل بقوله: والبعث بعد الموت أوّلاً، ثم ذيَّله بقوله آخراً: **(والحساب والميزان والجنة والنار حق كله)** وكذا الصراطُ والحوض وغيرهما من مواقف القيامة على ما سيأتي بيانها ويرد برهانها.

ثم الإمام الأعظم أوضح معنى التوحيد بظهور المرام حيث قال: **(والله تعالى واحد)**، أي في ذاته **(لا من طريق العدد)**، أي حتى لا يُتوهَّم أن يكون بعده أحد **(ولكن من طريق أنه لا شريك له)**، أي في نعته السرمديّ لا في ذاته ولا في صفاته، ولا نظير له ولا شبيه له كما سيأتي في كلامه النبيهِ تنبيهٌ على هذا التنزيه.

وكأنه استفاد هذا المعنى من سورة الإخلاص على صورة الاختصاص. **(قل هو الله أحد)**، أي متوحِّد في ذاته متفرِّد بصفاته. **(الله الصمد)**، أي المستغني عن كل أحد والمحتاجُ إليه كل أحد. **(لم يلد ولم يولد)**، أي ليس بمحل الحوادث ولا بحادث. **(ولم يكن له كفواً أحد)**، أي ليس له أحد مماثلاً ومجانساً ومشابهاً ومؤانساً، وفيه ردّ على كفار مكة

. . . .

حيث قالوا: الملائكة بنات الله، وعلى اليهود حيث قالوا: عزير ابن الله، وعلى النصارى حيث قالوا: المسيح ابن الله وأن أمه صاحبةٌ له.

وفي التنزيل حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣]: أي بطريق المجاز[١]، إذ على سبيل الحقيقة محال ذلك على الملك المتعال.

والحاصل أن صانع العالم واحد إذ لا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة متَّصفة بنعوت متعدِّدة كما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ببرهان التمانع.

وتقريره أنه لو أمكن إلـٰهان لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما سكون زيد والآخر حركته، لأن كلاً منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلُّق الإرادة بكل منهما ممكن في نفسه أيضاً، إذ لا تضادّ بين الإرادتين بل بين المرادين، فحينئذٍ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدّان أو لا، فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والإمكان، لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدُّد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً.

وهذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر؛ وبما ذكرنا يندفع ما يقال إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع.

وأما قول العلامة التفتازاني: الآية حجة إقناعية[٢]، أي يظن في أول

---

(١) لأن الجد تأتي بمعنى العظمة والقوة والحزم.

(٢) التفتازاني: الآية حجة إقناعية: قال الشيخ الغنيمي من كلام: إن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية التي لا يعقلها إلاَّ العالمون، وقليل ما هم، وعلى =

. . . .

الأمر أنها حجة ويزول ذلك عند تحقُّق المعرفة، والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، فالمحقِّقون كالغزالي وابن الهمام[1] والبيضاوي[2] ما قنعوا بالإقناعية وجعلوها من الحقائق القطعية، بل قيل يكفر قائلها، والمسألة مستوفاة في الكتب الكلامية.

ثم اعلم أنَّ ﴿لو﴾ في هذه الآية ليست لانتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول كما هو أصل اللغة، بل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيُّن زمان، فإنه قد يستعمل بهذا المعنى في بعض المبنى.

= الأدلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة، ومنه الدليل الخطابي قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. انظر شرح الطحاوية للغنيمي ص ٤٩ ــ ٥١. وانظر شرح المسايرة لابن الهمام ص ٤٩، وإتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين لمرتضى الزبيدي رحمهما الله تعالى ٢/ ٢٠٧.

(١) ابن الهمام: هو كمال الدين محمد عبد الواحد السيواسي الإسكندري، المعروف بابن الهمام. له فتح القدير شرح الهداية في ٨ مجلدات، والتحرير في أصول الفقه.. وغيرها. توفي سنة ٦٨١هـ .

(٢) البيضاوي: المفسر الأصولي، عبد الله بن محمد علي البيضاوي، قاضي القضاة، له تفسيره المشهور، وبلوغ السول في الأصول.. وغيرها. وُلد سنة ٥٨٥هـ وتوفي سنة ٦٨٥هـ . انظر: الإمام البيضاوي للدكتور محمد الزحيلي.

لَا يُشْبِهُ شَيْئاً مِنَ الْأَشْيَاءِ مِنْ خَلْقِهِ، . . . .

(لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه)، أي مخلوقاته، وهذا لأنه تعالى واجب الوجود لذاته، وما سواه ممكن الوجود في حَدّ ذاته؛ فواجب الوجود هو الصمد الغنيّ الذي لا يفتقر إلى شيءٍ ويحتاج كلُّ ممكن إليه في إيجاده وإمداده؛ قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]. فإذاً وجودُه عين ذاته وصفاته ليست عين ذاته[١] خلافاً للفلاسفة، ولا غير ذاته كما تقول المعتزلة، ولا حادثة كما تقوله الكرامية[٢]؛ بخلاف المخلوقين فإن صفاتهم غيرُ ذاتهم عند الكل.

والحاصل أن الفلاسفة والمعتزلة نفوا الصفات احترازاً عن تعدد القدماء، وكذا الأشاعرة[٣] حيث ذهبوا إلى نفي غيريتها وعينيتها في تحقيق الأسماء.

---

(١) وجوده عين ذاته وصفاته ليست عين ذاته: لأن ذلك يعني عدمها في نفسها والعياذ بالله، ليست ـ الصفات ـ غيره كصفات خلقه بحيث يجوز زوالها كما هو شأن خلقه، بل هي صفاته كذاته، جل جلاله ثابتة له من الأزل إلى الأبد، والله أعلم.

(٢) حادثة كما تقوله الكرامية: قال الشهرستاني: ومن مذهبهم قيام الكثير من الحوادث بذات الله تعالى وزعموا أن في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، والكتب المنزلة على الرسل عليهم الصلاة والسلام والقصص والوعد والوعيد والأحكام. وهم مجسمة، فقد نص محمد بن كرام على أن معبوده استقرّ على العرش استقراراً، وعلى أنه بجهة فوق ذاتاً، وأطلق عليه اسم الجوهر. . . إلخ. الملل والنحل للشهرستاني، هامش الفصل ٢/ ١١.

(٣) الأشاعرة نفوا عينيتها وغيريتها، فلو قيل: إن صفات الله تعالى هي عين ذاته جل جلاله تعطلت ذات الله تعالى عن الصفات. ولو قيل إن الصفات غير الله تعالى =

(ولا يشبهه شيء من خلقه)، تأكيداً لما قبله وتقرير لما قَدّمه وهو مستفاد من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أي كذاته أو صفاته، أو لأن نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل بطريق البرهان كما حققه بعض الأعيان، ولا نقول بزيادة (الكاف) أو (المثل)، لأن المثل المطلق هو المساوي من جميع الوجوه.

وفي شرح القونوي قال نعيم بن حماد[1]: من شبَّه الله بشيء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر.

= لجاز أن تكون الصفات عرضاً تكون وقد تزول والعياذ بالله، بل يقال: صفات الله تعالى معان قائمة بذات الله تعالى قديمة بقدمه تعالى وباقية ببقائه جل جلاله.
قال الإمام في الطحاوية: ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباريء.
بيان السنة والجماعة لأبي جعفر الطحاوي، رحمه الله تعالى.

(١) قال نُعيم بن حماد: هو نعيم بن حماد الخزاعي، مات في الحبس حيث لم يجب المعتزلة في زعمهم خلق القرآن. قال فيه الذهبي: نعيم من كبار أوعية العلم، لكنه لا تركن النفس إلى رواياته. السير ١٠/٦٠٩. ثم قال: لا يجوز لأحد أن يحتج به، وقد صنف كتاب (الفتن) فأتى فيه بعجائب ومناكير. وقال فيه الأزدي ـ كما في ميزان الاعتدال ـ: أنه وضع أحاديث في تقوية السنة، وقصصاً في ثلب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى. ميزان الاعتدال ٤ . قال الكوثري: ذكره كثير من ثقات المتكلمين في عداد المجسمة، وله ثلاثة عشر كتاباً في الرد على من يسميهم الجهمية.

. . . .

وقال إسحاق بن راهُويَه[1]: مَنْ وصف الله فشبه صفاته بصفات أحد من خلق الله فهو كافر بالله العظيم. وقال: علامةُ جهمٍ وأصحابه: دعواهم على أهل السنّة والجماعة وما أولعوا به من الكذب أنهم مشبهة بل هم المعطلة، ولذا قال كثير من أئمة السلف: علامة الجهمية تسميتهم أهلَ السنّة المشبهة، فإنه ما من أحد من نفاة شيء من الأسماء والصفات إلا يسمي المثبت لها مشبهاً، حتى بعض المفسرين كعبد الجبار[2] والزمخشري[3] وغيرهما من المعتزلة والرافضة[4] يسمّون كل من أثبت شيئاً من الصفات، أو قال برؤية الذات مشبهاً، والمشهور عند الجمهور

---

(1) إسحاق بن راهويه: تفقّه على مذهب الإمام أبي حنيفة، تأثر بعبد الرحمن بن مهدي فترك قول أبي حنيفة به فسبحان مقلب القلوب.

(2) الهمداني: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار المعتزلي، ألّف: تنزيه القرآن عن المطاعن، وغيره، توفي سنة ٤١٥.

(3) الزمخشري، محمد بن عمر الزمخشري ٤٦٧ ــ ٥٣٨، أقام بمكة المكرمة فترة فلقب نفسه جار الله، وبه عرف. وهو حنفي المذهب معتزلي المعتقد، وقيل إنه تاب ورجع عن الاعتزال، إن شاء الله.

(4) الرافضة طائفة بايعوا زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم، ثم قالوا له: تبرأ من الشيخين: أبي بكر وعمر رضي الله عنهما: فأبى وقال: كانا وزيري رسول الله ﷺ. فتركوه ورفضوه وانفضوا عنه، وذلك حين توجه زيد لقتال هشام بن عبد الملك. البداية والنهاية، لابن كثير ٩/ ٢٣١. وقيل: سموا بذلك لرفضهم أكثر الصحابة وإمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهم. مقالات الإسلاميين، للإمام الأشعري ١/ ٨٧.

لَمْ يَزَلْ وَلاَ يَزَالُ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ الذَّاتِيَّةِ والفِعْلِيَّةِ.

من أهل السنّة والجماعة أنهم لا يريدون بنفي التشبيه نَفْيَ الصفات، بل يريدون أنه سبحانه لا يشبه المخلوقَ في أسمائه وصفاته وأفعاله كما بيَّنه الإمام بياناً شافياً.

(لم يزل)، أي فيما مضى (ولا يزال)، أي فيما يَبقىٰ (بأسمائه)، أي منعوتاً بأسمائه (وصفاته الذاتية) كالعلم والحياة والكلام، وهي قديمة بالاتفاق (والفعلية)[1]، أي موصوفاً بصفاته الفعلية كالخلق والرزق ونحوهما؛ فمذهب الماتريدي أنها قديمة، ومذهب الأشاعرة أنها حادثة، والنزاع لفظي عند أرباب التدقيق كما يتبين عند التحقيق.

وبيانه أن واجب الوجود لذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته كأسمائه وصفاته، والمعنى أنه ليست له صفة منتظرة ولا حالة متأخِّرة، إذ ليست ذاته محلاً للأعراض، فإن ذاته كافية في حصول جميع ما له من

---

(١) الصفات الذاتية والفعلية: الصفات الذاتية ما يوصف الله تعالى بها ولا يجوز أن يتصف بضدها كالحياة والعلم والقدرة. الصفات الفعلية ما يوصف الله بها ويوصف بضدها وتجمعها صفة التكوين، مثل كونه سبحانه محيياً، مميتاً، رازقاً مانعاً. والماتريدية قالوا: إنها كلها قديمة بقدم الله تعالى، وقالت الأشاعرة هي حادثة، لأنها تكون بلفظ (كن). قال العلماء: والخلاف لفظي. قال البخاري في كتاب التوحيد ــ مما يوافق قول الماتريدية ــ من صحيحه، باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرهما من الخلائق وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره فالرب بصفاته وفعله وأمره، وهو الخالق المكوِّن غير مخلوق. وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكوّن.

الصفات والحالات التي بها تتم الأعراض، ولأنه لو لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك لكانت محتاجة إلى ظهور الغير هنالك، وكل محتاج إلى الغير فهو ممكن الوجود، وقد ثبت أنه واجب الوجود، قال الله تعالى: ﴿ ۞يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، أي غنيّ بذاته وصفاته عن ظهور مصنوعاته، ، وهو حميد بنعوته وأسمائه سواء حمده أو لم يحمده أحد من سواه؛ فهو منزّه عن التغير والانتقال[١]، بل لا يزال في نعوته الفعلية منزّهاً عن الزوال، وفي صفاته الذاتية مستغنياً عن الاستكمال، ولا يلزم من حدوث متعلقات هذه الصفات حدوثُ الصفات كالمخلوق والمرزوق والمسموع والمبصر وسائر الكائنات وجميع المعلومات.

(أما الذاتية)، أي الإجماعية:

(فالحياة) وهي صفة أزلية تقتضي صحةَ العلم لموصوفها.

(والقدرة)، أي وكذا صفة القدرة صفة أزلية تؤثّر في المقدورات عند

---

(١) (منزه عن التغير والانتقال): لأن ذلك من شأن الحوادث المخلوقات، وليس خالقِ الخلق جل جلاله. وقد احتج أهل السنة على امتناع حلول الحوادث بالله تعالى، وما ورد من ذلك كحدوث علم الله والانتقال من حال إلى حال فإن المراد لازِمُهُ مثل قوله سبحانه في الحديث القدسي: (... ومن أتاني يمشي أتيته هرولة) المراد مبادرة الله تعالى إلى مثوبته وإكرامه، ويأتي لهذا الكلام مزيد بيان إن شاء الله تعالى في موضعه. قال الإمام الطحاوي في (عقيدته) والله يغضب ويرضى ليس كأحد من خلقه.

وَالـعِـلْـمُ، . . . .

تعلقها بها. والمعنى أن الله تعالى حي بحياته التي هي صفته الأزلية الأبدية، وقادر بقدرته التي هي صفته الأزلية السرمدية. والمعنى أنه إذا قدر على شيء فإنما يقدر عليه بقدرته القديمة لا بالقدرة الحادثة كما توجد للأشياء الممكنة، فهو الحيّ القيوم، أي القائم بذاته المقيم لموجوداته، وأنه يُحيي الموتى من العدم بداية، ومن بعد إماتتهم إعادة وهو على كل شيء قدير، حيث خلق الخلق وأعطاهم الحياة والقدرة والرزق. ومعنى كونه قادراً: أن يصح منه إيجاد العالم وتركه.

(والعلم)، أي من الصفات الذاتية، وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلُّقها بها، فالله تعالى عالم بجميع الموجودات لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في العلويات والسفليات، وأنه تعالى يعلم الجهر والسرّ وما يكون أخفى منه من المغيبات، بل أحاط بكل شيء علماً من الجزئيات والكليات والموجودات والمعدومات والممكنات والمستحيلات، فهو بكل شيء عليم من الذوات والصفات بعلم قديم لم يزل مَوصوفاً به على وجه الكمال، لا بعلم حادث حاصل في ذاته بالقبول والانفعال والتغير والانتقال، تعالى اللَّهُ عن ذلك شأنُهُ وتعظم عما هناك برهانه.

قال الإمام عبد العزيز[1] المكي صاحب الإمام الشافعي وجليسه في

(١) (قال عبد العزيز): أي في كتاب (الحيدة) في المناظرة الكبرى مع القاضي ابن أبي دؤاد، وهو: عبد العزيز بن محمد بن سالم المكي المتوفى سنة ٢٤٠هـ . =

. . . .

كتابه الذي حكى فيه مناظرته لبشر المريسي عند المأمون حين سأله عن علمه تعالى، فقال بشر: أقول: لا يجهل، فجعل يكرِّر السؤال عن صفة العلم تقريراً له، فقال الإمام عبد العزيز: نفي الجهل لا يكون صفة مدح، فإن هذه الأسطوانة لا تجهل، وقد مدح الله تعالى الأنبياء والملائكة والمؤمنين بالعلم لا بنفي الجهل، فمن أثبت العلم فقد نفى الجهل، ومن نفى الجهل لم يثبت العلم، وعلى الخلق أن يُثبتوا ما أثبته الله تعالى لنفسه وينفوا ما نفاه ويمسكوا عما أمسك عنه.

وقد قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وقال أيضاً: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ [الأنعام: ٦٠]، ثم في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ٢] إيماء إلى أن من المخلوقات ما هو عالم والعلم صفة كمال، ويمتنع أن لا يكون الخالق عالماً.

فهو كما قال الطحاوي: لم يخفَ عليه شيء قبل أن يخلقهم وعلم

= لكن يظهر في المناظرة التروي، والتصنع لاستحضار الحجج في مجابهة الخصم. لذا قال الذهبي: لم يصح إسناد كتاب (الحيدة) إلى عبد العزيز فكأنه وضع عليه. الميزان ٢/٦٣٩. وتمام الكلام على الكتاب في تعليق العلاّمة الشيخ محمد عوامة على تقريب التهذيب ص ٣٥٩.

وَالـكَـلامُ، ....
....

ما هم عاملون قبل أن يخلقهم، بل كما قال بعض المحقِّقين من أنه سبحانه وتعالى يعلم ما كان من بدء المخلوقات وما يكون من أواخر الموجودات لقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، وما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]، وكما قال أيضاً: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وإن كان يعلم أنهم لا يُرَدُّون ولكن أخبر أنهم لو رُدُّوا لعادوا إليه، وفي ذلك ردّ على الرافضة والقدرية الذين قالوا إنه لا يعلم الشيء قبل أن يخلقه ويوجده.

(والكلام)، أي من الصفات الذاتية، فإنه سبحانه متكلِّم بكلامه الذي هو صفته الأزلية المعبَّر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركَّب من الحروف، وذلك أن كل من يأمر وينهى ويخبر بخبر، يَجِدُ من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وهو غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه، وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا الكلام نفسياً[1] كما أخبر الله عزّ وجل عن هذا المرام بقوله:

(١) (كلاماً نفسياً): كلام الله تعالى معنى نفسي قائم بذاته تعالى منزَّه عن الحرف والصوت، وما بأيدينا من الحروف والأصوات الدالة على كلام الله تعالى على ألْسِنَة الرسل حادث. ويتجنب إطلاق هذا الاسم على القرآن الكريم خوفاً من الانزلاق إلى رأي المعتزلة. إلاّ عند القراءة. وقد زعم بعضهم أنه تعالى يتكلم بحرف وصوت قائم بذاته تعالى، بل زعم بعض المشبهة المنتسبين إلى =

. . . .

﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة: ٨].

وفي شعر الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضي الله عنه: إني زوَّرت[1] في نفسي مقالة.

والدليل على ثبوت الكلام إجماع الأمة من الأئمة الأعلام وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بأن أوحى إليهم بيانَ الأحكام، إلاَّ أنَّ كلامه ليس من جنس الحروف[2] والأصوات، والله تعالى متكلم آمر

= الحسن بن سالم البصري، وخلاصة قوله: أن الله يُرى في صورة آدمي وأنه تعالى يقرأ على لسان كل قارىء، وأنهم إذا سمعوا القرآن من قارىء، يرون أنهم يسمعونه من الله تعالى، ويعتقدون أن الميت يأكل في قبره ويشرب وينكح... إلى آخره. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، لابن عساكر، ص ٣٦٩ تعليقاً.

(١) (زورت في نفسي): أي هيأت كلاماً لأقوله. الطبري في التاريخ ٣/ ٢١٩. ومنه قول الشاعر:

إن الكلام في الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة: ٨]. وانظر سبب ورود حديث: «أنت ومالك لأبيك».

(٢) (ليس من جنس الحروف): لم يصحّ حديث في نسبة الصوت إلى كلام الله تعالى. وقد جاء في حديث مختلف في بعض رواته وهو عبد الله بن عقيل، روى البخاري حديثه بصيغة التمريض تعليقاً بغير إسناد متصل، فقال: ويُذكر... وفيه: فينادَى ــ بفتح الدال ــ بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ: أنا =

. . . .

ناه ومخبر، بمعنى أن كلامه صفة واحدة وتكثيره إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات بالعلم والقدرة وسائر الصفات فإنها واحدة، والتكثر والحدوث إنما هو في الإضافات ويكفي وجودُ المأمور في علم الآمر.

والحاصل أن هذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالها يسمّى كلامَ الله والقرآنَ على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم كما وقع التصريح به في التلويح.

وقال القونوي في شرح العمدة: أهل السنة لا يرون تعلق وجود الأشياء بقوله تعالى: ﴿ كُن﴾ بل وجودها متعلق بإيجاده وتكوينه وهو صفته الأزلية، وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المقصود بإيجاده وكمال قدرته على ذلك.

وعند الأشعري ومن تابعه: وجود الأشياء متعلق بكلامه الأزلي. وهذه الكلمة دالة عليه، كذا في شرح التأويلات.

وفي تفسير التيسير قوله تعالى: ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧] أنه تعالى لم يرد أنه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب، لأنه لو جعل خطاباً حقيقة؛ فإما أن يكون خطاباً للمعدوم وبه يوجد،

= الملك أنا الديّان. قال ابن حجر: لأن لفظ الصوت لا يتوقف في إثبات نسبته إلى الله تعالى فيحتاج إلى تأويل، ولا يكفي فيه مجيء الحديث من طرق مختلف فيها ولو اعتضدت ١/ ١٤٢. وانظر: إيضاح الدليل، لابن جماعة، مع التعليق لكاتب هذه التعليقات، ص ٠٠٠، والطحاوية والفقه الأكبر.

. . . .

أو خطاباً للموجود بعد ما وُجد؛ لا جائز أن يكون خطاباً للمعدوم لأنه لا شيء فكيف يخاطب؟ ولا جائز أن يكون خطاباً للموجود لأنه قد كان، فكيف يقال له كن وهو كائن؟ وإنما هو بيان أنه إذا شاء ما كوّنه كان.

فإن قيل: فإذا حصل الوجود بالإيجاد فما فائدة هذا الأمر؟ قلت: إظهار العظمة والقدرة، كما أنه تعالى يبعث مَن في القبور ببعثه، ولكن بواسطة النفخ في الصور لإظهار العظمة؛ أو يقال دلَّت الدلائل العقلية على أن الوجود بالإيجاد، ووردت النصوص القاطعة النقلية على أنه بهذا الأمر، فوجب القول بموجبها من غير اشتغال بطلب فائدة، كما أن في الآيات المتشابهات وجب الإيمانُ بها من غير اشتغال بتأويلها.

وأشار فخر الإسلام البزدوي في أصوله: أن المراد بقوله تعالى: ﴿كُن﴾، حقيقة التكلم بهذه الكلمة مجازاً عن الإيجاد والتكوين موافقاً لمذهب الأشعري مخالفاً لعامة أهل السنّة؛ لأن التمسُّك بالآية في إثبات المطلوب على هذا القول أظهر، لأنها أدلّ على أن المراد حقيقة التكلم، لأن الأمر فيها مكرر بخلاف سائر الآيات، فقال: وهذا عندنا، وأراد به نفسه. وأجيب بأن مذهبه غير مذهب الأشعرية، فإن عنده وجود الأشياء بخطاب ﴿كُن﴾ لا غير، كما أن عند أهل السنّة بالإيجاد لا غير. وعند البزدوي وجود الأشياء بالإيجاد والخطاب، فكان مذهباً ثالثاً، والله أعلم بالصواب.

والمعنى: إذا كلم أحداً من خلقه فإنما يكلمه بكلامه القديم الذي قد

. . . .

كتب بالحروف والكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ بأمره، لا بكلام حادث، فإنما الحادث دلائلُ كلامه، وهي الحروف[1] والكلمة، لا حقيقة كلامه القائم بالذات، فإن كلام الحق لا يشبه كلام الخلق كسائر الصفات، وقد قال الله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١]، أي بأن يوحي إليه في الرؤيا كالأنبياء عليهم السلام، أو بالإلهام كالأولياء رحمهم الله؛ ومنه الخبر: «إن الله لينطق على لسان

(١) (فإنما الحادث دلائل كلامه وهي الحروف): قال الإمام البخاري: ما زلت أسمع أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة. وقال البخاري: حركاتهم وأصواتهم واكتساباتهم مخلوقة. فأما القرآن المتلوّ المبين المثبت في المصاحف المسطور المكتوب الموعى في القلوب فهو كلام الله تعالى ليس بخلق ولا مخلوق، قال الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]. وقال سبحانه: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، فذكر أنه يكتب ويحفظ، قال أبو عبد الله: فأما المواد والرق ونحوه فإنه خلق، كما أنك تكتب (الله)، فالله سبحانه هو الخالق، وخطك واكتسابك من فعلك خَلْقٌ، لأن كل شيء دون الله فهو خلق. قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. انظر: مقال العبادلة، ص ٢٧. قال القرطبي: ﴿وخلق كل شيء﴾ لا كما قال المجوس والثنوية أن الشيطان أو الظلمة يخلق بعض الأشياء، ولا هو كما يقول من قال: للمخلوق قدرة الإيجاد، فالآية ردّ على هؤلاء ﴿فقدّره تقديرا﴾، أي قدّر كل شيء مما خلق بحكمته على ما أراد، لا عن سهوة وغفلة، بل جرت المقادير على ما خلق الله تعالى إلى يوم القيامة وبعد القيامة. فهو الخالق المقدر فإياه فاعبدوا. القرطبي ٣/١٣.

. . . .

عمر رضي الله عنه»، ﴿أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ بأن يسمع كلامه ولا يراه كما وقع لموسى عليه السلام ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾، أي ملكاً كجبرائيل عليه السلام ﴿فَيُوحِيَ﴾، أي الرسول إلى المرسل إليه، بمعنى أنه يكلمه ويبلغه ﴿بِإِذْنِهِۦ﴾، أي بأمر ربه ﴿مَا يَشَآءُ﴾، أي الله من إعلامه، فكلامه قائم بذاته.

خلافاً للمعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفةً له، حيث قالوا: كلامه حروف وأصوات يخلقها في غيره كاللوح وجبرائيل عليه السلام والرسول عليه السلام؛ ومبتدعة الحنابلة[1] قالوا:

(١) (ومبتدعة الحنابلة): ليس أحمد وأصحابه، قالوا: كلامه حروف وأصوات. قالوا: هو سبحانه متكلم بكلام هو حروف وأصوات متعددة يحدث في ذاته ثم ينقطع ثم يحدث ثم ينقطع، مع العلم أن الحادث لا يقوم بالأزلي، وإلاَّ كان الأزلي حادثاً مثله، فإن أراد أنه يحدث الشيء في ذاته بفعله وخلقه بعدما كان معدوماً كان ذلك تناقضاً وهو محال لأن ذاته أزلي فيستحيل أن يحدث في ذاته صفة، وإن أراد أن غيره يحدثه فيه فذلك أصرح في القول بأنه حادث وذلك أيضاً محال عقلاً، وشرعاً، وإن قال أنه يحدث ذلك الكلام وتلك الإرادات بلا فاعل، أي لم يخلقها هو بنفسه ولا غيره خلقها فيه كان ذلك محالاً لأن حدوث شيء ما بلا مكوِّن محال عقلاً. وأما أحمد رحمه الله تعالى فقد كره القول في أن لفظ القرآن مخلوق، وإن كان يرى الفرق بين القرآن المنزل من عند الله تعالى والمكتوب والقراءة من العبد. وقال أحمد بن حنبل: القرآن كيف تصرف غير مخلوق، فأما أفعالنا فمخلوقة، قال: والجهمية هم الذين يقولون: القرآن مخلوق. فأحمد كره إطلاق القول بأن قراءة القرآن وألفاظ القراءة به مخلوق، =

كلامه حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم، وبالغ بعضهم جهلاً حتى قال: الجلد والقرطاس قديمان فضلاً عن الصحف، وهذا قول باطل بالضرورة ومكابرة للحس للإحساس لتقدم الباء على السين في بسم الله ونحوه.

(والسمع والبصر)، أي أنهما من الصفات الذاتية، فإنه تعالى سميع بالأصوات والحروفِ والكلمات بسمعه القديم الذي هو نعت له في الأزل، وبصير بالأشكال والألوان بإبصاره القديم الذي هو له صفة في الأزل، فلا يحدث له سمع بحدوث مسموع ولا بصر بحدوث مبصر؛ فهو السميع البصير يسمع ويرى، لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفي غاية السرّ، ولا يغيب عن رؤيته مرئيّ وإن دقّ في النظر، بل يرى دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء؛ فالسمع صفة تتعلق بالمسموعات؛ والبصر صفة تتعلق بالمبصرات، فيدرك إدراكاً تاماً لا على سبيل التخييل والتوهُّم، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء، ولا يلزم من قدمهما قدمُ المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات، لأنها صفات قديمة يحدث لها تعلُّقات بالحوادث عند وجودها تعلُّقاً ظاهرياً، كما كان لها تعلُّق بها في عالم شهودها تعلُّقاً غيبياً، فهو أخص من صفة العلم.

= لما في ذلك من الإيهام. قال الذهبي في ترجمة الكرابيسي: فإن عنى بقوله؛ (كلام الله غير مخلوق ولفظي به مخلوق) التلفظَ فهذا جيد، فإن أفعالنا مخلوقة، وإن قصد الملفوظ بأنه مخلوق فهذا الذي أنكره أحمد... وعَدّوه تجهماً. الميزان ١/ ٥٤٤.

والإِرَادَةُ.

وأما قول السيوطي في النقاية من أنهما صفتان يزيد الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم. فإنما يصح بالنسبة إلينا حيث يزيد العلم بهما لدينا؛ وأما بالنسبة إليه سبحانه وتعالى فصفاتُه كلها كاملات، كما أنه كامل في الذات فلا تقبل الزيادات.

(والإرادة)، أي من الصفات الذاتية، وهي كالمشيئة صفة تخصص أحدَ طرفَيْ الشيء من الفعل والترك بالوقوع في أحد الأوقات مع استواء نسبة القدرة إلى جميع الممكنات؛ وفيما ذكر تنبيه للردّ على من زعم أن المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله سبحانه وتعالى، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله فِعلَهُ أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب.

ومعنى إرادته فعلَ غيره أنه أمر به، فإنه تعالى مريد بإرادته القديمة ما كان وما يكون، فلا يكون في الدنيا ولا في الأخرى صغير أو كبير، قليل أو كثير، خير أو شر، نفع أو ضر، حلو أو مر، إيمان أو كفر، عرفان أو نكر، فوز أو خسران، زيادة أو نقصان، طاعة أو عصيان، إلا بإراداته ووفق حكمته وطبق تقديره وقضائه في خليقته.

فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن؛ فهو الفعّال لما يريد كما يريد، لا رادّ لما أراد ولا معقب لما حكم في العباد ولا مهرب عن معصيته إلا بإرادته ومعونته، ولا مكسب لعبد في طاعته إلا بتوفيقه ومشيئته، فلا حول ولا قوة إلا بالله ولا منجا ولا ملجأ منه إلا إليه، ولو اجتمع الخلق على أن يحركوا في العالم ذرّة أو يسكنوها مرّة بدون إرادته لما قَدَروا على ذلك،

. . . .

بل ولا أرادوا خلاف ما هنالك كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، فهو سبحانه لم يزل موصوفاً بإرادته ومريداً في الأزل وجودَ الأشياء في أوقاتها التي قدَّرها فوجدت فيها كما علمها وأرادها وقدَّرها من غير تقدّم ولا تأخر وتبدل وتغير.

وهذا لا ينافي أن يكون للعبد مشيئة لقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

ثم من الدليل على صفة الإرادة والمشيئة قولُه تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وفي آية أخرى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وهي والمشيئة واحدة عندنا في حق الله تعالى؛ أما في جانب العباد فيفترقان؛ فلو قال رجل لامرأته أردت طلاقك لا تطلق، ولو قال لها شئت طلاقك يقع به؛ لأن الإرادة مشتقة من الرود وهو الطلب، والمشيئة عبارة عن الإيجاد، فكأنه قال: أوجدت طلاقك، وبه يقع الطلاق. كذا ذكروه.

وقال القونوي: فيه نظر إذ لو كان كذلك لما احتيج إلى النية، والحاصل أن المشيئة عبارة عن الإرادة التامة التي لا يتخلف عنها الفعل، والإرادة تطلق على التامة وعلى غير التامة، فالأولى هي المرادةُ في جانب الله تعالى، والثانية في جانب العباد. انتهى. وفيه نظر، فإنه على هذا كان ينبغي أن يذكر المشيئة في الصفات لا الإرادة.

فإن قيل: إن الله تعالى طلب الإيمان من فرعون وأبـي جهل

. . . .

وأمثالهما بالأمر ولم يوجد منهم الإيمان، فلو كانت الإرادة والمشيئة واحدة كما زعمتم لوجد ذلك منهم؛ لأن المشيئة هي الإيجاد.

قلنا: الطلب من الله تعالى على نوعين: طلب من المكلف على وجه الاختيار، وهو المسمى بالأمر ولا يلزم منه الوجود لتعلُّقه باختيار المكلف. وطلب لا تعلُّق له باختيار المكلف وهو المسمى بالمشيئة والإرادة والوجودَ من لوازمهما، إذ لو لم يكن يلزم العجز، وهو سبحانه وتعالى منزَّه عنه بخلاف العباد.

ثم الحكمة سواء كانت بمعنى العلم أو إحكام العمل فصفة أزلية عندنا خلافاً للأشعري، حيث قال: إن أريد بها العلم فهي أزلية، وإن أريد بها الفعل فلا، إذ التكوين حادث عنده؛ قال القونوي: القَدَر هو العلم المفقود(١).

ثم اختلفت عبارات أصحابنا رحمهم الله في هذه المسألة. قال بعضهم: نقول إن جميع الموجودات والأفعال مرادُ اللَّهِ تعالى، ولا نقول على التفصيل: إن القبائح والشرور والمعاصي من الله، كما نقول على

---

(١) قال القونوي: القدر هو العلم المفقود. قال الشيخ أكمل الدين البابرتي في شرح الطحاوية، ص ٨٨، له: وأما العلم المفقود فيهم، فنحو العلم الذي أخفاه الله تعالى عن خلقه كالعلم بالغيب الذي استأثر بعلمه، وكعلم القضاء والقدر وقيام الساعة، كما قال الله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] فادعاء هذا العلم كفر وطلبه أيضاً، لأنه دعوى مشاركة الله تعالى فيما استأثر به.

. . . .

الإجمال: إنه خالق لجميع الموجودات، ولا نقول على التفصيل: إنه خالق الجيف والقاذروات. وقال بعضهم: نقول على التفصيل: ولكن مقروناً بقرينة تليق به، فنقول: إنه أراد الكفر من الكافر كسباً له شرّاً قبيحاً منهيّاً عنه، كما أراد الإيمان من المؤمن كسباً له خيراً حسناً مأموراً به، وهو اختيار الماتريدي، وبه قال الأشعري.

هذا، والمحقِّقون من أهل السنّة يقولون: الإرادة في كتاب الله تعالى نوعان:

الأولى: إرادة قدرية كونية خَلْقِية، وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث، لقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

والثانية: إرادة دينية أمرية شرعية، وهي المتضمِّنة للمحبة والرضا، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وأمثال ذلك، والأمر يستلزم الإرادة الثانية دون الأولى.

فالإمام الأعظم رحمه الله ذكر هذه السبعة من الصفات الذاتية، ومنها الأحدية في الذات والواحدية في الصفات والصمدية المستغنية عن الممكنات والعظمة والكبرياء على ما ورد في الأسماء والصفات.

قال البيضاوي: العظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير. أقول والعليّ نقيض الدنيّ، فهذه ألفاظ متقاربة المعنى في الأسماء الحسنى،

. . . .

والقول بأنها ألفاظ مترادفة صدر عن أحوال متكاثفة؛ فقد قال حجة الإسلام: ينبغي أن نعتقد تفاوتاً بين معنى اللفظين، فإنه يصعب علينا وجه الفرق بين معنييهما في حق الله تعالى، ولكنا مع ذلك لا نشك في أصل الافتراق، ولذلك قال الله تعالى: «الكبرياء ردائي[1] والعظمة إزاري»، ففرّق بينهما فرقاً يدل على التفاوت، فإن كلاً من الرداء والإزار زينة للإنسان، ولكن الرداء أشرف من الإزار، ولذا جعل مفتاح الصلاة لفظ الله أكبر، فهذه السبعة هي الصفات الذاتية الثبوتية.

واختلف في البقاء أنه من الصفات الثبوتية أو من النعوت السلبية؟ فبنى على الأول بعضهم وجمعها في بيت، فقال:

حياة وعلم قدرة وإرادة | كلام وإبصار وسمع مع البقا

والأظهر أنه من النعوت السلبية، فإن المراد به نفي العدم السابق والفناء اللاحق بناء على أن ما ثبت قِدَمه استحال عدمُه، وما يجوز عدمه ممتنع قدمه.

وأما ما وقع في متن العقائد لمولانا عمر النسفي من قوله: الحيّ القادر العليم السميع البصير الشائي المريد، فقد يوهم أن المشيئة والإرادة متغايرتان، وليس كذلك لما سبق الكلام على هذا المقام.

---

(١) (الكبرياء ردائي...)، مسلم، وهو فيه (عذبته)، وابن ماجه بلفظ (عذبته في جهنم)، وأبو داود بلفظ (قذفته في النار).

فإن قيل: كيف صحَّ إطلاق الموجود والواجب والقديم[1] ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟

قلنا: بالإجماع وهو من الأدلة الشرعية.

(وأما الفعلية)، أي الصفات الفعلية، وهي التي يتوقف ظهورها على وجود الخلق. اعلم أن الحَدّ بين صفات الذات وصفات الفعل مختلف فيه.

فعند المعتزلة: ما جرى فيه النفيُ والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان ولداً ولم يخلق لفلان، ورزق لزيد مالاً ولم يرزق لعمرو. وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة، فلا يقال لم يعلم كذا ولم يقدر على كذا؛ فالإرادة والكلام مما يجري فيه النفي والإثبات، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤]؛ فكانا من صفات الفعل وكان حادثين.

وأما عند الأشعرية، فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضُه، فهو

---

(١) إطلاق القديم على الله تعالى بالإجماع، نقل ذلك ابن فورك في (مقالات الأشعري)، لأن معناه أنه متقدم بوجوده على كل من وجد بالحدوث، بغير غاية ولا مدة، وهو معنى الوصف بالأزلي، وذلك أيضاً ممّا لا خلاف فيه بَيْنَ الأمة وإن لم يَرِدْ بلفظه نص في كتاب ولا سنّة. إظهار العقيدة السنّية ص ١٦٣. وقال الإمام الطحاوي في بيان السنّة والجماعة: قديم بلا ابتداء.

. . . .

من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت، ولو نفيت القدرة يلزم العجز، وكذا العلم مع الجهل. وما لا يلزم من نفيهِ نقيضُه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه، فعلى هذا الحد لو نفيت الإرادة لزم منه الجبر والاضطرار، ولو نفيت عنه الكلام لزم الخرس والسكوت، فثبت أنهما من صفات الذات.

وعندنا أن كل ما وُصِفَ به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم والعزة والعظمة؛ وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب.

ثم شبهة الأشاعرة والمعتزلة في ذلك أن التكوين لو كان أزلياً لتعلق بوجود المكوَّن به في الأزل، ولو تعلق بوجوده في الأزل لوجب وجود المكوَّن في الأزل، لأن القول بالتكوين ولا مكوَّن كالقول بالضرب ولا مضروب وأنه محال، فلا بد أن يكون التكوين حادثاً.

والجواب: أن التكوين إن حدث بالتكوين فهو تكوين محتاج إلى تكوين فيؤدي إلى التسلسل وهو باطل، أو ينتهي إلى تكوين قديم وهو الذي ندعيه، أو لا بتكوين أحد ففيه تعطيل الصانع.

والحاصل أنا نقول: التكوين قديم والمتعلقُ به هو المكوَّن وهو حادث، كما أن العلم قديم وبعض المعلومات حادث، على أن التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالمُ به في الأزل بل ليكون وقت وجوده، فتكوينه باق أبداً، فيتعلَّق وجود كل موجود بتكوينه الأزليّ بخلاف الضرب

فَالتَّخْلِيقُ والتَّرْزِيقُ وَالإِنْشَاءُ وَالإِبْدَاعُ وَالصُّنْعُ، وغيرُ ذلكَ مِنْ صِفَاتِ الفِعْلِ.

لأنه عرض، فلا يتصوَّر بقاؤه إلى وقت وجود المضروب، ثم نقول لهم: هل تعلق وجود العالم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا؟ فإن قالوا: لا، عطلوه، وإن قالوا: نعم، قلنا، فما تعلَّق به أزليّ أم حادث؟ فإن قالوا: حادث، فهو من العالم، وكان تعلُّق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى، وفيه تعطيلُه، وإن قالوا: أزليّ، قلنا: هل اقتضى ذلك أزلية العالم أم لا؟ فإن قالوا: نعم، كفروا، وإن قالوا: لا، بطلت شبهتهم؛ على أن تعلُّق وجود العالم بخطاب كن عند الأشعري، فكان تكويناً وهو أزلي فيكون مناقضاً.

(فالتخليق والترزيق) وهو خلق الأشياء ورزق الأشياء (والإنشاء)، أي الإبداء (والإبداع)، أي اختراع الأشياء (والصنع)، أي إظهاره بإظهار المصنوعات في حال الابتداء (وغير ذلك من صفات الفعل) كالإحياء والإفناء والإنبات والإنماء وتصوير الأشياء، والكل داخل تحت صفة التكوين؛ فالصفات الأزلية عندنا ثمانية، لا كما زعم الأشعري من أن الصفات الفعلية إضافات، ولا كما تفرَّد به بعض علماء ما وراء النهر بكون كل من الصفات الفعلية صفةً حقيقية أزلية، فإن فيه تكثير القدماء جدّاً وإن لم تكن متغايرة؛ فالأولى أن يقال: إن مرجع الكل إلى التكوين فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء وبالموت إماتة وبالصورة تصويراً إلى غير ذلك، فالكل تكوين وإنما الخصوص بخصوصيات المتعلقات.

ثم المتبادر أن معنى التخليق والإنشاء والفعل والصنع واحد، وهو إحداث الشيء بعد أن لم يكن، سواء كان على نهج مثال سابق أو لا.

. . . .

والصحيح أن لها معاني متقاربة، فإن الإبداع إحداث الشيء بعد أن لم يكن لا على مِثال سبق، بخلاف التخليق، فإنه أعم منه أو مقابله في التحقيق، والإنشاء يختص بأول الأشياء، والفعل كناية عن كل عمل متعدّ يكون في الخير والشر، والصنع عمل فيه إحكام وحسن نظام، كما أشار إليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨].

وأما الترزيق فهو إحداث رزق الشيء وجعله قوتاً له.

ثم اعلم أنه لا موجود في عالم الملك والأشباح ولا في عالم الملكوت والأرواح إلا وهو حادث أحدثه الله تعالى بتخليقه وفعله وإنشائه وصنعه، وأنه تعالى خالق الإنس والجن وخلق أرزاقهما، كما قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ [الروم: ٤٠] لما أحبَّ أن يظهر قدرته ورحمته ونعمته وحكمته ويبيِّن للخلق معرفته، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، أي ليعرفون[1]، ولعل تخصيصهما بالذكر لأنهم باعتبار جنسهم يعرفون الله تعالى بصفتَي الجلال والجمال، وفي الحديث القدسي والكلام الأُنسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعْرَفَ فخلقت الخلق لأُعْرَف»[2]، يعني وليترتب على المعرفة ما أراد لهم من المثوبة والقربة، لا لأنه مفتقر ومحتاج إليهم في مقام اليقين، فإن الله غنيّ عن العالمين.

---

(١) تفسيرها: لآمرهم، ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البينة: ٥]، ولذا صح أن يكون من الكفار الكفر، وعدم العبادة.

(٢) الحديث موضوع.

. . . .

والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ومكوِّن له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به، فالتكوين ثابت له أزلاً وأبداً، والمكوَّن حادث بحدوث التعلُّق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة؛ ثم الإمام الأعظم رحمه الله أتى ببعض الصفات الذاتية والفعلية دون غيرها من النعوت العلية، لأن معرفة هذه الصفات الشهيرة الجلية تكفي المؤمن في معرفة وجود الله وصفاته البهية.

هذا، وقد قال فخر الإسلام علي البزدوي رحمه الله في أصول الفقه: وأما الإيمان والإسلام فإن تفسيرهما التصديق والإقرار بالله سبحانه وتعالى كما هو بصفاته وأسمائه وقبول أحكامه وشرائعه، وهو نوعان: ظاهر بنشئه بين المسلمين وثبوت حكم إسلامه تبعاً لغيره من خَيْر الأبوينِ وثابت بالبيان وأن يصف الله تعالى كما هو، إلا أن هذا كمال يتعذَّر شرطه لأن معرفة الخلق بأوصاف الحق متفاوتة في مقام التفسير وحال التعبير، وإنما شرط الكمال بما لا حرج فيه ولا محال، وهو أن يثبت التصديق والإقرار بما قلنا إجمالاً وإن عجز عن بيانه وتفسيره إكمالاً.

ولهذا قلنا: إن الواجب أن يُستوصف المؤمن، فيقال: أهو كذا؟ أي وتفسيره الله سبحانه وتعالى يوصف بكذا ونعت كذا من الصفات الثبوتية

لَمْ يَزَلْ وَلاَ يَزَالُ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ، لَمْ يَحْدُثْ لَهُ اسْمٌ وَلاَ صِفَةٌ، . . .

والسلبية والنعوت الذاتية والفعلية، فإذا قال: نعم، فقد ظهر كمال إسلامه وتبين غايةُ مرامه؛ وأما من استُوصِف فجهل فليس بمؤمن.

ولذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في صغيرة بين أبوين مسلمين: إذا لم تصف الإسلامَ حتى أدركت فلم تصف أنها تَبين من زوجها.

(**لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته**)، أي موصوفاً بنعوت الكمال ومعروفاً بأوصاف الجلال والجمال (**لم يحدث له اسم ولا صفة**)، يعني أن صفات الله وأسماءه كلها أزلية لا بداية لها، وأبدية لا نهاية لها، لم يتجدد له تعالى صفة من صفاته، ولا اسم من أسمائه، لأنه سبحانه واجب الوجود لذاته الكاملُ في ذاته وصفاته، فلو حدث له صفة أو زال عنه نعت لكانَ قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوال ذلك النعت ناقصاً عن مقام الكمال، وهو في حقه سبحانه من المحال، فصفاته تعالى كلها أزلية أبدية.

وها هنا سؤال مشهور: وهو أنه قد ورد الإخبار في كلامه سبحانه بلفظ المضيّ كثيراً نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، وقال موسى: ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ﴾ [المزمل: ١٦]، والإخبار بلفظ الماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان، عما لم يوجد بعدُ كذب، والكذب عليه محال.

وله جواب مسطور، وهو أن إخباره تعالى لا يتَّصف أزلاً بالماضي وإنما يتَّصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلُّقات، فيقال: قام بذات الله

لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِعِلْمِهِ، وَالعِلْمُ صِفَةٌ فِي الأَزَلِ، وَقَادِراً بِقُدْرَتِهِ، وَالقُدْرَةُ صِفَةٌ فِي الأَزَلِ، وَمُتَكَلِّماً بِكَلامِهِ، وَالكَلامُ صِفَةٌ ....

تعالى إخبار عن إرسال نوح مطلقاً، وذلك الإخبار موجود أزلاً باق أبداً، فقبل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه إنا نرسل، وبعد الإرسال إنا أرسلنا، فالتغيير في لفظ الخبر لا في الإخبار القائم بالذات، وهذا كما تقول في علمه تعالى إنه قائم بذاته سبحانه وتعالى أزلاً العلم بأن نوحاً مرسل وهذا العلم باق أبداً، فقبل وجوده علم أنه سيوجد وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وُجد وأُرسل، والتغيير في المعلوم لا في العلم.

(**لم يزل عالماً بعلمه**)، أي بعلمه الذي هو صفته الأزلية لا بعلم لاحِقٍ يلزم منه جهل سابق، وهذا معنى قوله: (**والعلم صفة في الأزل**)، يعني وما ثبت قدمه استحال عدمه، فعلمه أزليّ[1] أبديّ منزَّه عن قبول الزيادة والنقصان، بخلاف علوم أرباب العرفان.

(**وقادراً بقدرته**)، أي بقدرته التي هي صفته الأزلية لا بقدرة حادثة في الأمور الكونية (**والقدرة صفة في الأزل**)، وكذا نعته في المستقبل.

(**ومتكلِّماً بكلامه**)، أي الذاتي القدسي (**والكلام**)، أي النفسي (**صفة**

---

(١) فعلمه أزلي، لأنه صفة كسائر صفاته جل جلاله وما يوهم علم الله لأشياء تحدث، فإن المراد إظهار أصله أو ظهور علم الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾ [المائدة: ٩٤] ليظهر. ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [العنكبوت: ١١]، قال الشيخ إسماعيل حقي: فجوهر الإيمان والنفاق المودع في القلب إنما يظهر بالصبر أو التزلزل عند البلاء والمحنة. تنوير الأذهان ٣/ ١٦٢.

فِي الأَزَلِ، وخَالِقاً بِتَخْلِيقِهِ، والتَّخْلِيقُ صِفَةٌ فِي الأَزَلِ، وَفَاعِلاً بِفِعْلِهِ، وَالفِعْلُ صِفَةٌ فِي الأَزَلِ، وَالفَاعِلُ هُوَ اللَّـٰهُ تَعَالى، وَالفِعْلُ صِفَةٌ فِي الأَزَلِ، وَالمَفْعُولُ مَخْلُوقٌ، وَفِعْلُ اللَّـٰهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ، . . . .

في الأزل وخالقاً بتخليقه، والتخليق صفة في الأزل، وفاعلاً بفعله، والفعل)، أي وفعله كما في نسخة (صفة في الأزل)، يعني إذا خلق شيئاً ابتداء وفعله فعلاً انتهاء، فإنما يخلقه ويفعله بفعله الذي هو صفته الأزلية، لا بفعل حادث ووصف حادث عند خلقه وفعله، إذ لا يحدث له علم ولا قدرة ولا خلق ولا فعل بحدوث المعلوم والمقدور والمخلوق والمفعول، وهذا معنى قوله: (والفاعل هو الله تعالى)، أي لا شريك له في فعله وصنعه وحُكمه وأمره.

(والفعل)، أي وفعله كما في نسخة (صفة في الأزل والمفعول مخلوق)، أي حادث عند تعلُّق فعله سبحانه به (وفعل الله تعالى غير مخلوق)، أي ليس بحادث بل هو قديم كفاعله، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً كون الفعل مخلوقاً.

وفي كلام الإمام الأعظم إيماء إلى أنه لو كان فعل الله مخلوقاً لزم تعدد الخالق، وقد ثبت أن الله سبحانه خالق كل شيء، فله سبحانه التوحيد الذاتي والصفاتي والفعلي.

وأغرب ابن الهمام حيث ذهل عن هذا الكلام فقال: وليس في كلام أبي حنيفة تصريح بأن صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة سوى ما أخذه المتأخِّرون من قوله: كان الله تعالى خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق.

. . . .

هذا، والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلُّقها بمتعلق خاص؛ فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، وكذا الترزيق ويقولون: صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة.

قال ابن الهمام رحمه الله تعالى: وما ذكره مشايخ الحنفية في معنى التكوين من أنها صفات تدل على تأثير لا ينفي قول الأشاعرة ولا يوجب كون صفة التكوين على فصولها صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلِّقة والإرادة المتعلِّقة.

بل في كلام أبي حنيفة رحمه الله ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله الطحاوي[1] عنه حيث قال: وكما كان الله تعالى بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البريةَ استفاد اسم الباري، بل له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق، كما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير. انتهى. وانظر: المسايرة لابن الهمام ص ٨٧.

فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم

---

(١) قال الطحاوي: وكما كان الله بصفاته أزلياً: قال الغنيمي: (وكما كان) سبحانه وتعالى (بصفاته) قديماً (أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً) سرمدياً، فيستحيل أن يعرض له جل جلاله العلم بعد الجهل، أو القدرة بعد الضعف، ومعتقد ذلك كافر والعياذ بالله.

وَصِفَاتُهُ فِي الأَزَلِ غَيْرُ مُحْدَثَةٍ وَلاَ مَخْلُوقَةٍ، فَمَنْ قَالَ إِنَّهَا مَخْلُوقَةٌ أَوْ مُحْدَثَةٌ، أَوْ وَقَفَ فِيهَا أَوْ شَكَ فِيهَا فَهُوَ كافِرٌ بِاللّٰهِ تَعَالى.

والقُرآنُ كَلامُ اللّٰهِ تَعَالَى فِي المَصَاحِفِ مَكْتُوبٌ، . . . .

الخالق قبل المخلوق، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسم الخالق بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق، فاسم الخالق أزلي ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا ما يقوله الأشاعرة. انتهى. وفيه أن المفهوم لا يعارض المنطوقَ المعلوم.

(وصفاته في الأزل غيرُ محدثة ولا مخلوقة) هو تأكيد وتأييد: أي غير محدثة بإحداثه ولا مخلوقة بخلق غيره.

(فمن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها)، أي بأن لا يحكم بأنها قديمة أو حادثة ويؤخر طلب معرفتها ولا يقول آمنت بالله وصفاته على وفق مراده **(أو شكّ فيها)**، أي تردد في هذه المسألة ونحوها سواء يستوي طرفاه أو يترجح أحدهما **(فهو كافر بالله تعالى)**، أي ببعض صفاته، وهو مكلف بأن يكون عارفاً بذاته وجميع صفاته، إلا أن الجهل والشك الموجبينِ للكفر مخصوصان بصفات الله المذكورة من النعوت المسطورة المشهورة، أعني الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة والتخليق والترزيق.

(والقرآن كلامُ الله تعالى)، أي المنعوت بالفرقان المنزل على عَيْن الأعيان وزَيْنِ الإنسان، إلا أن المراد به ههنا كلامه النفسي ونعته الأُنسي، وهذا الإطلاق لأن معناه يُفهم بواسطة مبناه؛ فالمعنى أن كلامه سبحانه الذي نعته المعظم شأنه **(في المصاحف مكتوب)**، أي بأيدينا بواسطة

وَفِي القُلُوبِ مَحفُوظٌ، وَعَلَى الأَلْسُنِ مَقْرُوءٌ، وَعَلى النَّبِـيّ ﷺ وَآلِهِ منزّلٌ، . .

نقوش الحروف وأشكال الكلمات (وفي القلوب محفوظ)، أي نستحضره عند تصور المغيبات بألفاظه المتخيلات (وعلى الألسن مقروء)، أي بحروفه الملفوظة المسموعة كما هو ظاهر في المشاهدات، وهذا من قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة.

فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال: ليس النظم الأول المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله، والإجماع على خلافه.

قلت: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي[(١)] القديم؛ ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات؛ ومعنى الإضافة أنه مخلوقُ اللّهِ تعالى ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصح النفي أصلاً ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى، ويتفرع عليه قولنا: يحرم للمحدث مسّ القرآن وأمثاله.

(وعلى النبـيّ ﷺ وآله منزَّل) بالتخفيف والتشديد وهو الأولى لنزوله مدرّجاً ومكرّراً؛ والمعنى أنه نزل عليه بواسطة الحروف المفردات والمركبات في الحالات المختلفات، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿مَا يَأْتِيهِم

---

(١) (بين الكلام النفسي): قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ﴾ [المجادلة: ٨] وهو صفة وجودية قديمة منزه عن الحروف والأصوات والتبعيض والتقديم والتأخير وما يعتري كلام البشر من إعراب وبناء ولحن.

وَلَفْظُنَا بِالقُرْآنِ مَخْلُوقٌ، وَكِتَابَتُنَا لَهُ مَخْلُوقَةٌ، وَقِرَاءَتُنَا لَهُ مَخْلُوقَةٌ، . . . . . .

﴿مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، أي محدث في الإنزال[1]، وإلا فكلامه النفسي منزَّه عن[2] الانتقال.

(ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا له مخلوقة)، وهذا كالتأكيد لقوله لفظنا، ولا يبعد أن يراد بالقراءة تصوّر مبانيه وتقرّر معانيه من غير التلفّظ بما فيه، ولعله لهذا المعنى لم يقل: وحفظنا له

---

(١) (محدث في الإنزال): قال الإمام القرطبي: أي ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث يريد في النزول، وتلاوة جبريل على النبي ﷺ ـ فإنه كان ينزل سورة بعد سورة وآية بعد آية كما كان ينزله الله تعالى عليه في وقت بعد وقت، لا أن القرآن مخلوق. اهـ. ١١/ ٢٦٧. وقال الصابوني: أي ما يأتيهم شيء من الوحي والقرآن من عند الله متجدد في النزول فيه عظة لهم وتذكر. اهـ. صفوة التفاسير ٢/ ٢٥٥.

(٢) فكلامه النفسي منزه عن الانتقال من مكان إلى آخر: من فم إلى أُذن، من ورق إلى ورق. ومن زعم أن كلام الله تعالى حال في الأرض فهو قول بالحلول، كقول النصارى في الكلمة أنها عيسى عليه السلام، وقد حَلّتْ في الأرض والإجماع قائم على أن كلام الله تعالى مكتوب في اللوح المحفوظ، ومكتوب في المصاحف، لا أن ذات الله تعالى حالّ فيه، وذكر الزركشي كلاماً طويلاً، فقال: القرآن لفظ مشترك يطلق ويراد به المقروء، وهو صفة قديمة قائمة، بذات الله تعالى وليست من قبيل الحروف والأصوات، ويطلق ويراد به العبارات الدالّة على الصفة القديمة وهي القراءة ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨] أي قراءته. . . إلخ. انظر إظهار العقيدة السنية، ص ٦٧. وزعمت الكرامية أن كلام الله صفته، مؤلف من الحروف والأصوات الحادثة وقائمة بذاته تعالى. عن إشارات المرام، ص ١٤٤.

وَالقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ.

مخلوق، وذلك لأنها كلها من أفعالنا وفعل المخلوق مخلوق.

(والقرآن)، أي كلامه النفسي ونعته القدسي (غير مخلوق)، أي ولا حالّ في المصاحف ولا غيرها، وذلك أن كل من يأمر وينهى ويخبر عن ما مضى يجد في نفسه معنىً يدلُّ عليه بالعبارة أو يشير إليه بالكتابة أو الإشارة.

ثم اعلم أن مذهب الأشعري أنه يجوز أن يُسمع الكلام النفسي، أي بطريق خرق العادة كما نبّه عليه الباقلاني ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وهو اختيار الشيخ أبـي منصور الماتريدي، فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمع ما يدل عليه؛ فموسى عليه الصلاة والسلام سمع صوتاً دالاً على كلامه سبحانه، لكن لما كان بلا واسطة الكتابة والملك بل على طريق خرق العادة خُصَّ باسم الكليم كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿نُودِىَ مِن شَـٰطِىِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَـٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠]، وسيأتي زيادة تحقيق لهذا المرام في كلام الإمام.

وقد قال الإمام الأعظم في كتابه «الوصية»: نقرّ بأن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره، بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور غير حالّ فيها، والحروف والحركات والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لأنها أفعال العباد، وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، لأن الكتابة والحروف والكلمات

. . . .

والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد إليها، وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الأشياء؛ فمن قال بأن كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم، والله تعالى معبود ولا يزال كما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه. انتهى.

وقال فخر الإسلام: قد صحَّ عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن فاتفق رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، وصحّ هذا القول أيضاً عن محمد رحمه الله؛ وقد ذكر المشايخ رحمهم الله أنه قال: القرآن كلام الله غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلَّف من الأصوات والحروف قديم، كما ذهب إليه بعض الجهلة من الحنابلة.

وأما ما في شرح العقائد من أنه عليه الصلاة والسلام قال: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق، فهو كافر بالله العظيم»[1]، فهو لا أصل له، كما بيَّنت في تخريج أحاديثه، ثم تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي، ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته الكريم، فتعين النفسي القديم.

---

(١) (القرآن كلام الله غير مخلوق) لا أصل له. قاله القاري.

. . . .

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق، وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والنزول والتنزيل وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك، فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا، لأنا قائلون بحدوث النظم أيضاً وإنما الكلام في معنى القديم؛ والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه متكلِّماً ذهبوا إلى أنه متكلّم بمعنى موجد الأصوات والحروف في محالّها وأشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم؛ وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها. وأما إذا كان في الآية قراءتان، فإن كان لكل قراءة معنى غير الأخرى، فالله تعالى تكلم بهما جميعاً وصارت القراءتان بمنزلة الآيتين، وإن كانت القراءتان معناهما واحد، فالله تعالى تكلم بأحدهما ورخص بأن يُقرأ بهما جميعاً كما ذكره الفقيه أبو الليث.

فاعلم أن الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين قد أجمعوا على أن كل صفة من صفات الله تعالى لا هو ولا غيره، كذا ذكره الشارح؛ والمعنى أنها لا هو بحسب المفهوم الذهني، ولا غيره بحسب الوجود الخارجي، فإن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات إلا أنها لا تغايرها باعتبار ظهورها في الكائنات.

والحاصل أن كلامه من صفاته وهو قديم بذاته وصفاته والقديمية مستلزمة للبقائية، لأن ما ثبت قدمه يستحيل عدمه، كما هو مستفاد من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، أي بلا ابتداء ولا انتهاء.

وأما (القديم) فليس من الأسماء الحسنى وإن أطلقه عليه علماء

. . . .

الكلام، مع أنه أنكره كثير من السلف الكرام وكذا بعض من الخلف الفخام، ومنهم ابن حزم ذهاباً إلى الجزم بأن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره، فيقال هذا قديم للعتيق، وهذا حديث للجديد لا القِدَم الذي لا يسبقه العدم؛ ففي التنزيل قوله تعالى: ﴿عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يٰس: ٣٩]، قيل: وهو الذي يبقى إلى حين وجود العرجون الثاني، فإذا وجد الجديد قيل للأول قديم، وقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ لَمۡ يَهۡتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفۡكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١]، أي متقدم في الزمان.

ثم لا ريب فيه أنه إذا كان مستعملاً بمعنى المتقدم فمن تقدم على الحوادث كلها فهو أحق بالتقدم من غيره، لكن أسماء الله تعالى هي الأسماء الحسنى التي تدل على خصوص ما يمدح به، والتقدم في اللغة مطلق لا يختصّ بالتقدم على الحوادث كلها، فلا يكون من الأسماء الحسنى، وجاء الشرع باسمه (الأول)، وهو أحسن من (القديم) لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه متابع بخلاف (القديم)، إلا أنه لما كان الله سبحانه وتعالى هو الفرد الأكمل في معنى القديم المتناول للأول فأطلقه المتكلمون عليه فتأمل.

ثم (القيوم) يدل على معنى الأزلية والأبدية ما لا يدل عليه لفظ القديم، ويدل أيضاً على كونه موجوداً بنفسه، وهو معنى كونه واجب الوجود؛ ولهذا المبنى المشتمل على حقائق المعنى قيل: ﴿الحيّ القيّوم﴾ هو الاسم الأعظم، ويؤيّده ما صح عنه ﷺ «أن قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ

وَمَا ذَكَرَهُ اللَّـهُ تَعَالَى فِي القُرْآنِ حِكَايَةً عَنْ مُوسَى وَغَيْرِهِ مِنَ الإِنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ، وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَإِبْلِيسَ، . . . .

إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أعظم آية[١] في القرآن».

ويقوِّيه أن هذين الاسمين مدار الأسماء الحسنى كلها، وإليهما يرجعُ جميع معانيها، فإن الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال، فلا يتخلف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة، فإذا كانت حياته أكمل حياة وأتمها، استلزم إثباتُها إثباتَ كل كمال يضاهيه كمال الحياة. وأما (القيوم) فهو متضمِّن كمال غناه وكمال قدرته وافتقار غيره إليه في ذاته وصفاته إيجاداً وإمداداً، فإنه القائم بنفسه فلا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، المقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته، فانتظم هذان الاسمان صفات الكمال على الوجه الأتمّ، فلا يبعد أن يكونا الاسم الأعظم، والله سبحانه أعلم.

(وما ذكره الله تعالى في القرآن)، أي المنزل والفرقان المكمل (عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام)، أي إخباراً منهم أو حكاية عنهم (وعن فرعون وإبليس)، أي ونحوهما من الأعداء الأغبياء؛ وفي تخصيص موسى عليه الصلاة والسلام إيماء إلى أنه صاحب التكليم والكلام، وفي تقديم فرعون إشعار بأنه في مقام التلبيس أقوى من إبليس، وفيه ردّ على ابن العربي ومن تبعه كالجلال الدواني، وقد ألفت رسالة مستقلة في تحقيق هذه المسألة وبينت ما وقع لهم من الوهم في المواضع المشكلة وأتيت بوضوح الأدلة المستجمعة من الكتاب والسنّة ونصوص الأئمة.

---

(١) ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ أعظم آية. ابن مردويه. انظر مختصر ابن كثير ١/ ٢٢٩. والحديث رواه البخاري.

فإِنَّ ذلكَ كُلَّهُ كَلَامُ اللَّـهِ تَعَالَى إِخْبَاراً عَنْهُمْ، وكَلَامُ اللَّـهِ تَعَالى غَيْرُ مخْلُوقٍ، وَكَلَامُ مُوسَى وَغَيْرِهِ مِنَ المَخْلُوقِينَ مَخْلُوقٌ، وَالقُرْآنُ كَلَامُ اللَّـهِ تَعَالَى فَهُوَ قَدِيمٌ لا كَلَامُهُمْ.

(فإن ذلك)، أي ما ذكر من النوعين (كله) على ما في نسخة، أي جميعه (كلام الله تعالى)، أي القديم (إخباراً عنهم)، أي وَفق ما قد كتب من الكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ قبل خلق السماء والأرض والروح، لا بكلام حادث حصل بعد علم حادث عند سمعه من موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومن فرعون وإبليس وهامان وقارون وسائر الأعداء، فإذن لا فرق بين إخبار الله تعالى عن أخبارهم وأحوالهم وأسرارهم كسورة تبَّت وآية القتال ونحوها، وبين إظهار الله تعالى من صفات ذاته وأفعاله وخلق مصنوعاته كآية الكرسي وسورة الإخلاص وأمثالها، وبين الآيات الآفاقية والأنفسية في كون كل منها كلامه وصفته الأقدسية الأنفسية.

ومجمل الكلام قوله على ما في نسخة (وكلام الله تعالى)، أي ما ينسب إليه سبحانه (غير مخلوق)، أي ولا حادث (وكلام موسى)، أي ولو كان مع ربه (وغيره)، أي وكذا كلام غيره (من المخلوقين)، أي كسائر الأنبياء والمرسلين والملائكة المقرَّبين (مخلوق)، أي حادث بعد كونهم مخلوقين.

(والقرآن كلام الله تعالى)، أي بالحقيقة كما قال الطحاوي رحمه الله لا بالمجاز، كما قال غيره، لأن ما كان مجازاً يصحّ نفيه وهنا لا يصحّ.

وأُجيب بأن الشرع إذا ورد بإطلاقه فيما يجب اعتقاده لا يصح نفيه (فهو قديم) كذاته (لا كلامهم) فإنه حادث مثلهم، إذ النعت تابع لمنعوته، وإنما يقال: المنظوم العبراني الذي هو التوراة، والمنظوم العربي الذي

. . . .

هو القرآن كلامه سبحانه، لأن كلماتهما وآياتهما أدلة كلامه وعلامات مرامه، ولأن مبدأ نظمهما من الله تعالى؛ ألا ترى أنك إذا قرأت حديثاً من الأحاديث قلت هذا الذي قرأته وذكرته ليس قولي بل قول رسول الله ﷺ، لأن مبدأ نظم ذلك القول من الرسول عليه الصلاة والسلام، ومنه قوله تعالى: ﴿۞أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقوله عزّ وجل: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦].

واعلم أن ما جاء في كلام الإمام الأعظم وغيره من علماء الأنام من تكفير القائل بخلق القرآن، فمحمول على كفران النعمة لا كفر الخروج من الملة، بخلاف المعتزلة في هذه المسألة، بل التحقيق أن لا نزاع في هذه القضية، إذ لا خلاف لأهل السنّة في حدوث الكلام اللفظي، ولا نزاع للمعتزلة في قدم الكلام النفسي لو ثبت عندهم بالدليل القطعي. وأما حديث: «من قال: إن القرآن مخلوق فقد كفر» فغير ثابت، مع أنه من الآحاد وقابل للتأويل في بيان المراد، والقول بأن المراد بالمخلوق المختلق بمعنى المفتري.

ومع هذا لا يجوز لأحد أن يقول: القرآن اللفظي مخلوق؛ لما فيه من الإيهام المؤدي إلى الكفر، وإن كان صحيحاً في نفس الأمر باعتبار بعض إطلاقات القرآن؛ فإنه يطلق على القراءة كقرآن الفجر، ويطلق على المصحف كحديث: «لا تسافروا بالقرآن في أرض العدو»[1]، ويطلق على

---

(١) (لا تسافروا بالقرآن)، البخاري، جهاد ١٢٩، مسلم، إمارة ١٩٣. قال العلماء =

وَسَمِعَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَلَامَ اللَّـهِ تَعَالَى كَمَا قَالَ اللَّـهُ تَعَالَى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾، . . . .

المقروء خاصة وهو كلامه القديم. قال الله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴾ [النحل: ٩٨]، أي كلام الله، فإذا ذكر مع قرينة تدل على الحدوث كتحريم مسّ القرآن للمحدث فهو محمول على المصحف والقراءة، فإذا ذكر مطلقاً يحمل على الصفة الأزلية، فلا يجوز أن يقال: القرآن مخلوق على الإطلاق.

(وسمع موسى كلام الله تعالى كما قال الله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾) [النساء: ١٦٤]، أتى بالمصدر المؤكد لدفع حمل الكلام على المجاز، أي كلمه الله تكليماً محققاً وأوقع له سماعاً مصدقاً. والمعنى أن موسى عليه الصلاة والسلام سمع كلام ربّ الأرباب بلا واسطة إلا أنه من وراء الحجاب، ولذا قال: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾ [البقرة: ٢٦٠] في هذا الباب. قال الشارح: وكان يسمع الكلام من باطن الغمام الذي هو كالعمود وقد يغشاه الغمام، وربما كان يسمع كلامه تعالى من باطن النار أو بإرسال جبريل أو غيره من الملائكة. انتهى.

وفي الأخيرين نظر، إذ لا يحصل بهما خصوصية له ولا مزية على غيره؛ وأما ما قبله فلعله وقع له الكلام في الأوقات المتعدِّدة والأحوال المختلفة، وإلا فالكلام الذي وقع له أوّلاً إنما كان كما أخبر سبحانه بأنه

= وذلك إذا لم يكن للمسلمين شوكة، أو جاء به الأمان من أرض العدو. وذلك خشية إهانتهم للقرآن الكريم. وإلاّ فلابأس به كما يفعل المسلمون اليوم بل ينقلون المصاحف إلى المسلمين المقيمين بأرض العدوّ.

وَقَدْ كَانَ اللَّـهُ تَعَالَى مُتَكَلِّماً، وَلَمْ يَكُنْ كَلَّمَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَدْ كَانَ اللَّـهُ تَعَالَى خَالقاً فِي الأَزَلِ وَلَمْ يَخْلُقِ الخَلْقَ: ....

نودي من الشجرة المباركة التي ظنها أنها نار، وإنما كانت معدن أنوار ومنبع أسرار ونتيجة أثمار وأسمار في أشجار.

(وقد كان الله تعالى متكلِّماً)، أي في الأزل **(ولم يكن كلم موسى عليه السلام)**، أي والحال أنه لم يكن كلم موسى، بل ولا خلق أصل موسى وعيسى.

(وقد كان الله تعالى خالقاً في الأزل ولم يخلق الخلق) جملةٌ حالية. والمعنى أن الحق كان خالقاً قبل خلق الخلق، وفي نسخة: (وكان الله خالقنا قبل أن يخلق الخلق حقيقة)، بمعنى أن هذا النعت فيه محقق لا مجاز كما قال ابن أبـي شريف: إنه كان خالقاً بالقوّة، فإنه يوهم أنه تحت الإمكان واحتمال الوقوع واللاوقوع في الأزمان، وليس الأمر كذلك، فإنه كان خالقاً متحقق الوقوع في وقت أراد فيه الشروع، فتأخر متعلق الكلام، والخلق من موسى وسائر الأنام لا يوجب نفي صحة الكلام ونفي تحقق الخلق عن الحق عند العلماء الأعلام، لأن كل شيء يكون في القوّة ثم يصير إلى الفعل فهو حادث، إذ كل ممكن الوجود حادث كما صرَّحوا به، وأيضاً فرق واضح وبون لائح بين من هو قادر على الكتابة إلا أنه يؤخرها إلى وقت الإرادة وبين الكاتب بالقوّة، حيث إنه عاجز في الحالة الراهنة وتحت الاحتمال في الأزمنة الآتية.

والحاصل أنه سبحانه كما قال الطحاوي رحمه الله ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري، فله

معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالقية ولا مخلوق؛ وكما أنه محيي الموتى ليس بعد ما أحيى استحق هذا الاسم، بل قبل إحيائهم، وكذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، ذلك بأنه على كل شيء قدير، وإليه كلّ شيء فقير، وكل أمر عليه يسير.

(ليس كمثله شيء)، أي كذاته وصفاته (وهو السميع البصير) فقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] رد على المشبهة، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ ردّ على المعطلة. وقد قال نُعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه، أي ذاتاً وصفة فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه، أي من صفاته الذاتية والفعلية، فقد كفر. وقال الطحاوي: ومن لم يتوقّ النفي والتشبيه زلّ ولم يصب التنزيه. ثم من جملة ما قالوا في قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ إنه إما أريد به المبالغة، أي ليس لمثله مثل لو فرض المثل كيف ولا مثل له وقد علمت بالأدلة الشرعية والعقلية استحالة قيام الحوادث بذات الله الأزلية الأبدية، فكلامه قديم وكذا صفة خلقه، وأما متعلقاتهما فحادثة في وقت تعلق الإرادة بوقوعها.

وفي نسخة: (وقد كان الله متكلِّماً)، متأخِّر عن قوله: (وقد كان الله تعالى خالقاً).

وعلى كل تقدير فالجملة المتعلقة بالخلق اعتراضية للإشعار بأن خلق موسى حادث في أثناء خلق الأنام، فكيف مقامه في مرام الكلام؟

فَلَمَّا كَلَّمَ اللَّـهُ مُوسَى كَلَّمَهُ بِكَلَامِهِ الَّذِي هُوَ لَهُ صِفَةٌ فِي الأَزَلِ . . . .

(فلما كلَّم)، أي الله، كما في نسخة (موسى). والمعنى أراد تكليمه إياه (كلمه بكلامه الذي هو له صفة)، أي قديمة؛ وفي نسخة: هو صفة له؛ وفي نسخة: هو من صفاته (في الأزل)، يعني أنه كَلّمَهُ بمضمون كلامه القديم الأزلي الأقدس كما نقش الكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ الأنفس قبل خلق السموات والأرض والأنفس، فكلمه على وفق تلك الكلمات المسطورة، فتلك الكلمات المزبورة والكلمات التي سمعها موسى عليه السلام من الشجرة المشهورة حادثة مخلوقة، إلا أنها أدلة كلامه الذي هو صفته الأزلية الحقيقية.

وقال شارح عقيدة الطحاوي: قول الإمام الأعظم: (فلما كلَّم موسى كلَّمه بكلامه الذي هو من صفاته)، يعلم أنه حين جاء كلمه، لا أنه لم يزل ولا يزال أزلاً وأبداً يقول يا موسى كما يفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ففهم منه الرد على من يقول من أصحابه إنه معنى واحد قائم بالنفس لا يتصوَّر أن يسمع، وإنما يخلق الله الصوت في الهواء كما قاله أبو منصور الماتريدي.

وقول الإمام الأعظم: (الذي هو من صفاته)، رد على من يقول إنه حدث له وصف الكلام بعد أن لم يكن متكلِّماً.

وبالجملة فكل ما يحتج به المعتزلة مما يدل على كلام متعلق بمشيئته وقدرته وأنه متكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء فهو حق يجب قبوله، وما يقول به من يقول: إن كلام الله قائم بذاته وأنه صفة له

. . . .

والصفة لا تقوم إلا بالموصوف فهو حق يجب قبوله والقول به، فيجب الأخذ بما في قول كل من الطائفتين من الصواب والعدول عما يردّه الشرع والعقل من قول كل منهما، وهذا فصل الخطاب. وقد قال ﷺ: «أعوذ بكلمات الله»[1] وهو عليه الصلاة والسلام لم يتعوَّذ بمخلوق، بل هو كقوله: «أعوذ برضاك»[2]، وقوله: «أعوذ بعزة الله وقدرته»[3].

وكثير من متأخري الحنفية على أنه معنى واحد والتعدد والتكثر والتجزي والتبعض حاصل في الدلالات لا في المدلول، وهذه العبارات مخلوقة، وسُمِّيت كلامَ الله لدلالتها عليه وتأديته، فإن عبّر بالعربية فهو قرآن، وإن عبّر بالعبرانية فهو توراة، فاختلفت العبارات لا الكلام؛ قالوا: وتسمى هذه العبارات كلام الله مجازاً، وهذا كلام فاسد، فإن لازمه أن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢]، هو معنى قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ومعنى آية الكرسي هو معنى آية المداينة، ومعنى سورة الإخلاص هو معنى سورة ﴿تَبَّتْ يَدَا﴾ [تبت: ١].

ثم قال: ومن قال: إن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله أو حكاية كلام الله وليس كلامَ الله، فقد خالف الكتاب والسنّة وسلف الأمة.

---

(١) (أعوذ بكلمات الله التامة)، مسلم في الذكر والدعاء، أبو داود، طب ١٩.

(٢) (أعوذ برضاك من سخطك)، تكرر، رواه مسلم والأربعة.

(٣) (أعوذ بعزة الله وقدرته)، أبو داود، طب ١٩، أحمد ٤/ ٢١٧.

. . . .

وكلام الطحاوي يردّ قول من قال: إنه معنى واحد لا يتصور سماعه منه، وأن المسموع المنزَّل المقروء المكتوب ليس بكلام الله، وإنما هو عبارة عنه، فإن الطحاوي يقول: كلام الله منه بدا[١] بلا كيفية، أي لا نعرف كيفية تكلمه به، وكذا قال غيره من السلف: «منه بدا وإليه يعود»[٢]، وإنما قالوا: منه بدا، لأن الجهمية من المعتزلة وغيرهم كانوا يقولون: إنه خلق الكلام في محل فقدّر الكلام في ذلك المحل، فقال

---

(١) أي ظهر.

(٢) (منه بدا وإليه يعود)، يروى موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما، قال ابن عيينة: سمعت عمرو بن دينار يقول: أدركت مشايخنا والناس منذ سبعين سنة يقولون: إن القرآن كلام الله منه بدا أي ظهر وإليه يعود، اللالكائي مختصراً ٢/ ٢٣٤، وليس المراد أن القرآن بدأ منه تعالى ليوهم أنه مخلوق بل المراد ظهر منه سبحانه فإن كلام الله كسائر صفاته قديم أزلي أبدي. وفي إيضاح الدليل قال ابن جماعة: هذا حديث ضعيف لا يثبت عن ابن عباس، ولعل منتحل ذلك وناقله عن ابن عباس ممن يعتقد البدعة قديماً، ولم يثبت عن ابن عباس أو غير ابن عباس فليس حجة على الناس، فإنه لفظ لم يثبت عن الله تعالى ولا عن رسوله ﷺ. رواه الجوزقاني في كتابه الأباطيل. وانظر تمام الكلام مع التعليق فيه ص ٢٣٢. ومشكل الحديث لابن فورك ص ١٢١. وقال الإمام الطحاوي في بيان السنّة والجماعة في حق القرآن الكريم (منه بدا) أي ظهر، لا أنه ابتدأ والعياذ بالله (بلا كيفية) فلا إثبات للكلام الذاتي الذي تنزه عن الكيفية أي عن الصوت والحرف والاقتران بالزمن بأن يبتدأ في وقت ثم يقضي في وقت... والله أعلم.

وَصِفَاتُهُ كُلُّهَا فِي الأَزَلِ بِخِلافِ صِفَاتِ المَخْلُوقِينَ، يَعْلَمُ لاَ كَعِلْمِنا، وَيَقْدِرُ لاَ كَقُدْرَتِنَا، ....

السلف: منه بدا، أي هو المتكلم به فمنه بدا، أي لا من بعض المخلوقات كما قال الله تعالى: ﴿ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ [فصلت: ٢]. ومعنى قولهم (إليه يعود): أنه يرفع من الصدور والمصاحف كما ورد في الأحاديث. انتهى.

والأظهر عندي أن معنى: (وإليه يعود): يرجع إليه علم تفصيل كيفية كلامه وكنه حقيقة مرامه، فإن سمع موسى كلامه لا يتصوّر أن يقال سمعه كله أو بعضه.

(وصفاته)، وفي نسخة: لم يزل صفاته **(كلها)**، أي ونعوت الباري جميعها واقعة **(في الأزل بخلاف صفات المخلوقين)**، أي لا تشابه نعوتهم وإن وقع الاشتراك الاسمي في صفات الحق ونعت الخلق من العلم والقدرة والرؤية والكلام والسمع ونحوه، كما بيّنه بقوله **(يعلم)**، أي الله تعالى، كما في نسخة **(لا كعلمنا)**، أي معشر الخلق، فإنا نعلم الأشياء بآلات وتصوّر صور حاصلات في أذهاننا بقدر أفهامنا وإعلامنا، والله تعالى يعلم حقائق الأشياء كُلِّيها وجزئيها ظاهرها ومخفيها بعلم ذاتي صمدي أزلي أبدي.

(ويقدر)، أي الله سبحانه **(لا كقدرتنا)**، لأن قدرته تعالى قديمة لا بآلة ولا بمشاركة وهو على كل شيء قدير، ونحن لا نقدر إلاَّ على بعض الأشياء بالإقدار، وذلك المقدار أيضاً بالآلات والأعوان والأنصار، وأما هو سبحانه وتعالى ففاعل مختار وقادر حكيم مدبر بقدرة واختيار.

وَيَرَى لاَ كَرُؤْيَتِنَا، وَيَسْمَعُ لاَ كَسَمَعِنَا، . . . .

(ويرى)، أي هو سبحانه؛ لقول تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤] (لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا)، فإنا نرى الأشكال والألوان المختلفة ونسمع الأصوات والكلمات المؤتلفة بالآلات المخلوقة في الأعضاء المركبة على وفق إبصاره لا بأبصارنا وإسماعه لا أسماعنا كما ورد الدعاء: «اللهمَّ متِّعنا بأسماعنا وأبصارنا ما أحييتنا»[1].

والله سبحانه يرى الأشكال والألوان والهيئات المختلفة بإبصاره الذي هو صفته على نعت اقتداره، ويسمع الأصوات والكلمات المفردات والمركبات بسمعه الذي هو نعته لا بآلة من الآلات ولا بمشاركة غيره من الكائنات، وإن رؤيته للمرئيات وسمعه للمسموعات قديمة بالذات، وإن كان المرئي والمسموعِ من الحادثات على ما سبق بيانه من سائر الصفات، من أن تأخر المتعلق الحادث لا ينافي تقدم المتعلق القديم، ألا ترى أنك ترى في حالة نومك بقوى بطون دماغك في حالة رؤياك أشكالاً وألواناً، وتسمع أصواتاً وأفناناً ولا شكل، ولا لون بحاصل ولا حاضر، وبعد زمان غابر ترى تلك الألوان والأشكال، وتسمع تلك الأصوات والأقوال في حال يقظتك على منوال ما رأيتها وسمعتها في تلك الحالة بلا زيادة ولا نقصان في المآل، ومع هذا تتعجب من الله الملك المتعال الموصوف بنعوت الكمال أنه كيف يرى الألوان والأشكال قبل وجودها، وكيف يسمع الأصوات والكلمات قبل وقوعها، وهو الذي يُريك الأشكال والألوان في

(١) (اللهم متعنا بأسماعنا...)، أوله (اللهم أقسم لنا من خشيتك). رواه الترمذي والحاكم من حيث علي، وهو صحيح. انظر فيض القدير ٣/ ١٢١.

وَيَتَكَلَّمُ لاَ كَكَلاَمِنَا. وَنَحْنُ نَتَكَلَّمُ بِالآلاتِ وَالحُرُوفِ، وَاللَّـهُ تَعَالَى يَتَكَلَّمُ بِلا آلَةٍ وَلاَ حُرُوفٍ، وَالحُرُوفُ مَخْلُوقَةٌ، وَكَلامُ اللَّـه تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ. . . . .

حالة نومك بدون حضورها، ويُسمعك الأصواتَ والكلماتِ قبل صدورها.

(**ويتكلَّم لا ككلامنا**)، كما بيّنه بقوله: (**ونحن نتكلم بالآلات**)، أي من الحلق واللسان والشفة والأسنان (**والحروف**)، أي الأصوات المعتمدة على المخارج المعهودات بالهيئات المعروفات (**والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حرف**)، أي لكمالات الذات والصفات (**والحروف مخلوقة**)، أي كالآلات (**وكلام الله تعالى غير مخلوق**) بل قديم بالذات.

قال الطحاوي: فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وأوعده بسقر، حيث قال تعالى: ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٦]، فلما أوعد الله بسقر لمن قال: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٢٥]، علمنا وأيقنّا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر. انتهى.

وقال شارحه: قد افترق الناس في مسألة الكلام على تسعة أقوال:

أحدها: أن كلام الله تعالى هو ما يفيض على النفوس من المعاني، إما من العقل الفعّال عند بعضهم، أو من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة.

وثانيها: أنه مخلوق خلقه الله منفصلاً عنه، وهذا قول المعتزلة.

وثالثها: أنه معنى واحد قائم بذات الله هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبَّر عنه بالعبرية كان

. . . .

توراة، وهذا قول ابن كلاب[1] ومن وافقه كالأشعري وغيره.

ورابعها: أنه حروف وأصوات أزلية مجتمعة في الأزل، وهذا قول طائفة من أهل الكلام والحديث.

وخامسها: أنه حروف وأصوات لكن تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلِّماً، وهذا قول الكرامية وغيرهم.

وسادسها: أن كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته، وهذا يقوله صاحب المعتبر ويميل إليه الرازي في المطالب العالية.

وسابعها: أن كلامه يتضمن معنى قائماً بذاته هو ما خلقه في غيره، وهذا قول أبي منصور الماتريدي.

وثامنها: أنه مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات، وهذا قول أبي المعالي ومن تبعه. قلت: والأظهر أن المعنى الأول حقيقة، والثاني مجاز.

وتاسعها: أنه تعالى لم يزل متكلِّماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء،

---

(١) ابن كلاب، عبد الله بن كُلّاب أحد رؤوس المعتزلة، توفي سنة ٢٥٥. كان يقول: لم يزل الله متكلماً، وإن كلامه صفة له قائمة به، وإن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته، وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت... إلخ. مقالات الإسلاميين ٢/٢٥٧. وانظر: الفرق بين الفرق.

. . . .

وهو يتكلم به بصوت يسمع، وإن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديماً[1].

قلت: وهذا يؤيده ما قدمناه وهو المأثور عن أئمة الحديث والسنة. ولعل تكرار هذه المسألة في تأليف الإمام لكمال الاهتمام في مقام المرام.

ثم علم أن عُبّاد العجل مع كفرهم بالله أعرف من المعتزلة، لأنه لما

---

(١) (وأن نوع الكلام قديم. . .)، قال الشيخ محمد صالح العثيمين الحنبلي في شرح لمعة الاعتقاد ص ٤٠: معنى قديم النوع أنه تعالى لم يزل ولا يزال متكلماً ليس الكلام حادثاً بعد أن لم يكن. ومعنى حادث الآحاد أي آحاد كلامه، أي الكلام المعين المخصوص حادث، لأنه يتعلق بمشيئته سبحانه، متى شاء تكلم بما شاء كيف شاء. قلت: هذا قول ابن تيمية، كان يقول: نوع كلام الله تعالى قديم، أما أفراده فحادثة. وكذلك يقول في إرادة الله تعالى، أي أن ذات الله يحدث فيه كلام بعد كلام وإرادة بعد إرادة من الأزل إلى الأبد اللانهائي، وهذا غير مقبول في العقول السليمة، لأن النوع لا يتحقق إلاَّ ضمن الأفراد، فإذا كانت الأفراد حادثة فلا يعقل أن يكون نوع تلك الأفراد أزلياً، قال الشيخ عبد الله: القائل بأن الله تعالى يحدث في ذاته إرادات في الأزل والأبد، وكلام في الأزل والأبد على التعاقب يحدث بعضها بعد بعض، فإن أراد بذلك أنه يحدث الشيء في ذاته بفعله وبخلقه بعدما كان معدوماً كان ذلك تناقضاً وهو محال، لأن ذاته أزلي فيستحيل أن يحدث في ذاته صفة، وإن أراد أن غيره يحدثه فيه فذلك أصرح في القول بأنه حادث، وذلك أيضاً محال عقلاً وشرعاً، وإن قال أنه يحدث ذلك الكلام وتلك الإرادات بلا فاعل أي لم يخلقها هو بنفسه، ولا غيره خلقها فيه كان ذلك أيضاً محالاً، لأن حدوث شيء ما بلا مكوّن محال عقلاً. اهـ. العقائد السُّنية ص ٣٨.

. . . .

قال لهم موسى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨] لم يجيبوا بأن ربك لا يتكلم أيضاً، فعلم أن نفي التكلم نقص يُستدل به على عدم ألوهية العِجل، وغاية شبهتهم أنهم يقولون: يلزم منه التشبيه والتجسيم، فيُقال لهم: إذا قلنا إنه تعالى يتكلم كما يليق بجلاله انتفت شبهتهم؛ ولقد قال بعضهم لأبـي عمرو بن العلاء أحد السبعة من القراء: أريد أن تقرأ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ﴾ [النساء: ١٦٤] بنصب اسم الله ليكون موسى هو المتكلم لا سبحانه، فقال له أبو عمرو: هب أني قرأت هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فَبُهِت المعتزلي.

ثم أفضل نعيم الجنة رؤية وجهه وسماع كلامه، فإنكار ذلك إنكار لروح الجنة الذي ما طابت لأهلها إلا به، كما أن أشدّ العذاب للكفار عدمُ تكليمه لهم ووقوع الحجاب كما أخبر عنهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤]، أي تكليم تكريم، وقال في آية أخرى لهم: ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨]، وبقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

وأما استدلالهم بقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] والقرآن شيء فيكون داخلاً في عموم كل شيء فيكون مخلوقاً فمن أعجب العجب. وذلك أن أفعال العباد كلها عندهم غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها لا يخلقها الله تعالى، فأخرجوها من عموم كل وأدخلوا كلام الله في عمومه مع أنه صفة من

. . . .

صفات الله به تكون الأشياء المخلوقة، إذ بأمره تكون كل المخلوقات، قال الله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ففرَّق بين الخلق والأمر، وطرد باطلهم أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة كالعلم والقدرة وغيرها، فذلك صريح كفر، فإن علمه شيء وقدرته شيء وحياته شيء، فيدخل ذلك في عموم كن فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعالى الله عما يقولون علوّاً كبيراً.

وكيف يصح أن يكون متكلماً بكلام يقوم بغيره، ولو صَحَّ ذلك للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات والحيوانات كلامه ولا يفرق بين نطق وأنطق اللَّهُ، وإنما قالت الجلود: ﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ﴾ [فصلت: ٢١]، ولم تقل نطق اللَّهُ، بل يلزم أن يكون متكلماً بكل كلام خلقه في غيره زوراً كان أو كذباً أو كفراً أو هذياناً، تعالى الله عن ذلك.

قال القونوي: وقد طرد ذلك الاتحادية، فقال ابن عربي:

وكلّ كلام في الوجود كلامه ... سواء علينا نثره ونظامه

وبمثل ذلك ألزم الإمام عبد العزيز المكي بِشْرَ المريسي بين يدي المأمون بعد أن تكلم معه ملتزماً أن لا يخرج عن نص التنزيل وألزمه الحجة، فقال بشر: يا أمير المؤمنين ليدع مطالبتي بنص التنزيل ويناظرني بغيره، فإن لم يدع قوله ويرجع عنه ويقر بخلق القرآن الساعة وإلا فدمي حلال، قال عبد العزيز: تسألني أو أسألك؟ فقال بشر: أنت. وطمع فيّ، قال: فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: إما أن تقول إن الله

. . . .

خلق القرآن في نفسه، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه، أو خلقه في غيره. قال: أقول خلقه كما خلق الأشياء كلها وحاد عن الجواب، فقال المأمون: اشرح أنت هذه المسألة ودع بشراً، فقد انقطع.

فقال عبد العزيز: إن قال: خلق كلامه في نفسه فهذا محال؛ لأن الله لا يكون محلاً للحوادث[1] ولا يكون منه شيئاً مخلوقاً. وإن قال: خلقه في غيره فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه الله في غيره فهو كلامه. وإن قال: خلقه قائماً بنفسه وذاته فهذا محال، لأن الكلام لا يكون إلا من متكلم كما لا تكون الإرادة إلا من مريد ولا العلم إلا من عالم، ولا يعقل كلام قائم بنفسه يتكلم بذاته. فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقاً علم أنه صفة لله. هذا مختصر من كلام الإمام عبد العزيز في الحيدة[2].

---

(١) (لأن الله لا يكون محلاً للحوادث)، قال أبو يعلى الحنبلي في كتابه (المعتمد): والحوادث لها أول ابتدأت منه خلافاً للملحدة. قال الشيخ ناصر في التعليق على حديث «إن أول شيء خلقه الله تعالى القلم»: ولقد أطال ابن تيمية الكلام في رده على الفلاسفة محاولاً إثبات حوادث لا أول لها، وجاء في أثناء ذلك بما تحار فيه العقول ولا تقبله أكثر القلوب، ثم قال: فذلك القول منه غير مقبول، بل هو مرفوض بهذا الحديث وكم كنا نودّ أن لا يلج ابن تيمية هذا المولج... إلخ. صحيحته ١/ ٢٨. وانظر كلام الشيخ شعيب في شرح الطحاوية، تعليقاً، ومثله كلام ابن حجر في الفتح ١٣/ ٤١٠، ومقدمة إيضاح الدليل لابن جماعة. تعليق الكاتب ص ٧٣ وما بعدها.

(٢) كتاب مطبوع فيه مناظرته تلك. وقد سبق الكلام على الحيدة.

. . . .

قال القونوي: وما أفسد استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠] على أن الكلام خلقه الله في الشجرة فسمعه موسى منها، وعموا عما قبل هذه الكلمة، فإنه تعالى قال: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِىِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ [القصص: ٣٠]، والنداء هو الكلام من بُعد، فسمع موسى عليه الصلاة والسلام النداء من حافة الوادي، ثم قال: ﴿فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠]، أي النداء كان من البقعة المباركة من عند الشجرة كما تقول: سمعت كلام زيد من البيت، يكون البيت لابتداء الغاية لا أن البيت هو المتكلم، ولو كان الكلام مخلوقاً في الشجرة لكانت الشجرة هي القائلة: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [القصص: ٣٠] ولو كان هذا الكلام بدأ من غير الله لكان قول فرعون: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤] صدقاً، إذ كل من الكلامين عندهم مخلوق، وقد قاله غير الله، وقد فرقوا بين الكلامين على أصلهم الفاسد أن ذلك الكلام خلقه الله في الشجرة، وهذا كلام خلقه فرعون، فحرّفوا وبدّلوا واعتقدوا خالقاً غير الله، وقد قال الله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣].

فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩]، وهذا يدل على أن الرسول أحدثه، إما جبريل عليه السلام أو محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

قيل: ذكر الرسول معرفاً لأنه مبلّغ عن مرسله، لأنه لم يقل إنه قول ملك أو نبـيّ، فعلم أنه بلغه عمن أرسله به لا أنه أنشأه من جهة نفسه؛

. . . .

وأيضاً فالرسول في إحدى الآيتين جبريل عليه الصلاة والسلام، وفي الأخرى محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، فإضافته إلى كل منهما تُبيِّن أن الإضافة للتبليغ، إذ لو أحدثه أحدهما امتنع أن يحدثه الآخر؛ وأيضاً فإن الله تعالى قد كفّر من جعله قول البشر، فمن جعله قولَ محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم بمعنى أنه أنشأه فقد كفر، ولا فرق بين أن يقول إنه قول بشر أو جنّ أو ملك، إذ الكلام كلام من قاله مبتدئاً لا من قاله مبلِّغاً.

أما ترى أن من سمع قائلاً يقول:

* قِفا نبكِ من ذكرى حبيب ومنزل *

قال: هذا شعر امرىء القيس.

وإن سمعه يقول: «إنما الأعمال بالنيات»[1]، قال: هذا كلام الرسول ﷺ.

وإن سمعه يقول: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، و ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] قال: هذا كلام الله.

وبالجملة: فأهل السنّة كلهم من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم من السلف والخلف متفقون على أن القرآن غير مخلوق، ولكن بعد ذلك تنازع المتأخِّرون في أن كلام الله هل هو معنى واحد قائم بالذات، أو أنه حروف وأصوات تكلم الله بعد أن لم يكن متكلِّماً، أو أنه لم يزل متكلِّماً إذا شاء

(١) (إنما الأعمال بالنيات)، رواه البخاري.

وَهُوَ شَيْءٌ لاَ كَالأَشْيَاءِ؛ ....

ومتى شاء وكيف شاء، وأن نوع الكلام قديم، وهو مختار الإمام والطحاوي، والنزاع بين أهل القبلة إنما هو في كونه مخلوقاً خلقه الله، أو هو كلامه الذي تكلم به وقام بذاته.

(وهو شيء لا كالأشياء)، هذا فذلكة الكلام ومجمله المرام، فإنه سبحانه شيء، أي موجود بذاته وصفاته، إلا أنه ليس كالأشياء المخلوقة ذاتاً وصفة كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] سواء نقول الكاف زائدة للتأكيد والمبالغة كقول العرب: مثلك لا يبخل، وهم يريدون نفيه عن نفسه، وأنهم إذا نفوه عن مثله فقد نفوه عنه بأبلغ وجه منه؛ فالكناية أبلغ في باب الرعاية، والتلويح أولى من التصريح، أو نقول: الكاف ثابتة، والمراد بمثله ذاته أو صفاته.

والحاصل كما قاله العارف الكامل: ما خطر ببالك فالله سوى ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، والعجز عن درك الإدراك إدراك، وقد صح عنه عليه الصلاة والسلام قوله: «لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[١]، ويعلم من قوله: (شيء لا كالأشياء)، أنه سبحانه ليس في مكان من الأمكنة ولا في زمان من الأزمنة، لأن المكان والزمان من جملة المخلوقات، وهو سبحانه كان موجوداً في الأزل ولم يكن معه شيء من الموجودات.

---

(١) (لا أحصي ثناء عليك)، رواه مسلم والأربعة. وأوله: (أعوذ برضاك من سخطك).

وَمَعْنَى الشَّيْءِ إِثْبَاتُهُ بِلا جِسْمٍ وَلاَ جَوْهَرٍ وَلاَ عَرَضٍ، . . . .

ثم اعلم أن الشيء في أصله مصدر يُستعمل بمعنى المفعول كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وبهذا المعنى لا يجوز إطلاقه على الله تعالى، وبمعنى الفاعل كقوله سبحانه: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]، وحينئذٍ يجوز إطلاقه عليه سبحانه، وقد يراد به مطلق الموجود إلا أنه فرّق بين المعبود والموصوف بأنه واجب الوجود، وبين الممكن الوجود الذي يستوي وجودُهُ وعدمه في مقام المقصود، فبهذا الاعتبار إطلاق لفظ الشيء عليه سبحانه أحق من إطلاقه على غيره.

(ومعنى الشيء)، أي معنى كونه شيئاً لا كالأشياء: (إثباته)، أي إثبات وجود ذاته (بلا جسم ولا جوهر ولا عرض)[1]، أي في اعتبار صفاته

---

(١) بلا جسم ولا جوهر، ذلك لأن الجوهر هو الأصل، فيستحيل أن يكون الله تعالى أصلاً للخلق، وإنما هو خالق والخلق مخلوق له، والعرض ما يقوم بغيره كاللون مع الملوّن وكل صفة للخلق مع موصوفها. وقال أبو الفضل التميمي الحنبلي: أنكر أحمد على من قال بالجسم، لأن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول وعرض وسمك وتركيب. وجاء في كتاب (المواقف) ص ٢٧٣: الثاني: ليس تعالى بجسم لأنه لو كان جسماً لكان متحيزاً، وأيضاً يلزم تركيبه وحدوثه، وأيضاً لو كان جسماً لاتّصف بصفات الأجسام إما كلها فيجتمع الضدان وإما بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح. . . السادسة: أنه يمتنع أن يقوم بذاته حادث، منع الجمهور من قيام الحوادث بذاته، وقال المجوس كل حادث قائم به، والكرامية، بل كل حادث يحتاج إليه سبحانه في الإيجاد ص ٢٧٥. وزعمت الكرامية أن الله تعالى جسم =

وَلاَ حَدَّ لَهُ، وَلاَ ضِدَّ لَهُ، وَلاَ نِدَّ لَهُ، . . . .

لأن الجسم متركب ومتحيِّز، وذلكَ أمارة الحدوث، والجوهر متحيِّز وجزء لا يتجزَّأ من الجسم، والعَرَض كل موجود يحدث في الجواهر والأجسام وهو قائم بغيره لا بذاته كالألوان والأكوان من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وكالطعوم والروائح، والله تعالى منزَّه عن ذلك.

وحاصله أن العالم أعيان وأعراض، فالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إما مركب، وهو الجسم، أو غير مركب كالجوهر، وهو الذي لا يتجزَّأ، والله سبحانه منزَّه عن ذلك كله.

وما أحسن قول الرازي رحمه الله: المجسِّم ما عبد الله قط لأنه يعبد ما تصوَّره في وهمه من الصورة، والله تعالى منزَّه عن ذلك.

ونُقل أن أبا حنيفة رحمه الله سُئل عن الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: لعن الله عمرو بن عبيد هو فتح على الناس الكلام في هذا.

(ولا حدّ له)، أي ليس له حد ولا نهاية (ولا ضدّ له)، أي ليس له منازع وممانع أبداً لا في البداية ولا في النهاية (ولا ندّ له)، أي لا شبيه له

= لا كالأجسام، واعجب بعد ذلك لقول ابن تيمية: ومن المعلوم أيضاً أن الكتاب والسنة والإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدثة وأن الله ليس بجسم ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة. المصعد الأحمد ص ٣١. قلت: قابل قوله هذا مع قول شيخه الإمام أحمد تر العجب. وانظر إشارات المرام في بيان عبارات الإمام للقاضي البياضي ص ٢١٠.

وَلَا مِثْلَ لَـهُ. . . . .

ولا شريك له، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، أي بالأصنام وغيرها من الأنام.

(ولا مثل له)، أي لا شبيه ولا كفؤ ولا نوع له حيث لا جنس له.

واقتتلت طائفتان في باب الصفات؛ فطائفة غلت في النفي، وطائفة غلت في الإثبات. ونحن صرنا إلى الطريق المتوسط بين الغلوِّ والتقصير، فأثبتنا صفاتِ الكمال ونفينا المماثلةَ من جميع الأحوال.

بقي أنه يتوهم من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] أن هذه الصفة لا تكون مخصوصة بحضرته تعالى، لأن الاختصاص ينتقض بالعدم، إذ العدم من حيث هو عدم ليس كمثله شيء، فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ دَفْع لهذا الوهم والخيال والإشكال، فإن من المحال أن يكون العدم سميعاً بصيراً، ويسمى مثل ذلك في الكلام احتراساً.

ومجمل الكلام وزبدة المرام أن الواجب لا يشبه الممكن ولا الممكن يشبه الواجب، فليس بمحدود ولا معدود ولا متصوّر ولا متبعض ولا متحيز ولا متركب ولا متناه، ولا يوصف بالمائية والماهية[1]، ولا

---

(١) (ولا يوصف بالمائية والماهية)، والصورة والتأليف، والله خارج عن ذلك، فلم يجز أن يسمى جسماً لخروجه سبحانه عن الجسمية، ولم يجز في الشريعة فبطل. البيهقي في مناقب أحمد. وما نسب إلى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من وصفه بالمائية فباطل، نبّه عليه مؤلف إشارات المرام في بيان عبارات الإمام، القاضي أحمد بياضي زاده. وأبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة، له.

وَلَـهُ يَـدٌ وَوَجْـهٌ وَنَفْسٌ، فَمَـا ذَكَرَهُ اللَّـهُ تَعالَى فِي القُـرْآنِ، مِـنْ ذِكْرِ الوَجْهِ وَاليَدِ والنَّفْسِ، . . . .

بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة.. وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام، ولا متمكن في مكان علوّ ولا سفل ولا غيرهما، ولا يجري عليه الزمانُ كما يتوهَّمه المشبهة والمجسمة والحلولية، وليس حالاً ولا مَحَلاً.

(وله)، أي لله سبحانه (يد ووجه ونفس)، أي كما يليق بذاته وصفاته (فما ذكره الله في القرآن من ذكر الوجه)، أي كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠] (واليد)، كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يٰس: ٨٣] (والنفس)، أي كقوله تعالى حكاية عن عيسى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦].

وأما ما قيل من أن إطلاق النفس عليه سبحانه من باب المشاكلة، فمدفوع حيث ورد من غير المقابلة، كما في حديث: «أنت كما أثنيت على نفسك»[1].

والتحقيق أن النفس باعتبار مأخذه من النفس بالتحريك لا يصح

---

(١) (أنت كما أثنيت على نفسك)، تقدَّم ص١١٧، وإن أوله (اللّـهُمَّ إني أعوذ برضاك من سخطك). رواه مسلم.

فَهُوَ لَهُ صِفَاتٌ بِلاَ كَيْفٍ، وَلاَ يُقَالُ إِنَّ يَدَهُ قُدْرَتُهُ أَوْ نِعْمَتُهُ، . . . .

إطلاقه عليه سبحانه، وأما باعتبار أخذه من النفيس فيجوز إطلاقه عليه سبحانه لأنه سبحانه أنفس الأشياء وأعزها، وكذا العين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، وكذا بصيغة الجمع في قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وكذا قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

(فهو)، أي جميع ما ذكر (له)، أي للحق سبحانه (صفاتٌ)، أي متشابهات (بلا كيف)، أي مجهول الكيفيات.

وفي نسخة: وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن إلى آخره.

(ولا يقال)، أي في مقام التأويل كما عليه بعض الخلف مخالفين للسلف (إن يده قدرته)، أي بطريق الكناية (أو نعمته)، أي بناء على أن اليد تطلق على النعمة، ومنه قول الشاطبي:

* إليك يدي منك الأيادي تمدّها *

قال شارحه: المراد باليد هنا: الجارحة، والأيادي جمع يد، بمعنى النعمة؛ فالمعنى الأيادي الفائضة من حضرتك حملتني على مدّ يدي إليك في طلب المسؤول وبغية المأمول.

وكذا لا يقال: إن وجهه ذاته وعينه بصره واستواءه على العرش

لأنَّ فِيهِ إِبْطَالَ الصِّفَةِ، وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ القَدَرِ وَالاِعْتِزَالِ، وَلٰكِنْ يَدُهُ صِفَتُهُ بِلَا كَيْفٍ، وَغَضَبُهُ وَرِضَاهُ صِفَتَانِ مِنْ صِفَاتِهِ بِلَا كَيْفٍ.

استيلاؤه؛ (**لأن فيه**)، أي في تأويله (**إبطالَ الصفة**)، أي في الجملة، لأنه تعالى حيث أطلق اليد ولم يذكر القدرة والنعمة بدلها، فالظاهر أنه أراد بها غير معنييهما (**وهو**)، أي إبطال الصفة من أصلها وبأسرها (**قول أهل القدر**)[1]، أي عموماً (**والاعتزال**)، أي خصوصاً بناء على ما توهم لزوم تعدد القدماء؛ فإن صفة القديم لا يكون إلا قديماً وإلا فيلزم أن تكون ذاته محلاً للحوادث هنالك، وهو منزّه عن ذلك.

وقد علمت أن صفاته سبحانه ليست عين ذاته ولا غيرها فلا يلزم تعدد القدماء، ثم أكّد القضية بقوله: (**ولكن يده صفته بلا كيف**)، أي بلا معرفة كيفية كعجزنا عن معرفة كنه بقية صفاته فضلاً عن معرفة كنه ذاته.

(**وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف**)، أي بلا تفصيل أنهما من صفات أفعاله أو من نعوت ذاته. والمعنى أن وصف غضب الله ورضاه

---

(١) قول أهل القدر. قال المطرزي: القدرية هم الفرقة المجبرة الذين يثبتون كل الأمر بقدر الله وينسبون إليه القبائح. تنوير الأذهان ٣/ ٣٠٢. ولكن الشيخ عبد الله يقول: المراد بالقدر، مذهب المعتزلة لأنهم ينفون عن الله تعالى تقديره لأعمال العباد بمعنى أنه لا يحصل شيء من أعمالهم إلاّ بتقديره الأزلي فسموا قدرية بخلاف أهل السنة فإنهم يثبتون له أنه هو مقدر وخالق أفعال العباد جميعها ٥١/ ٢٣٥. وانظر في معنى القدرية: تعريفات السيد ص ١٧٤. وجاء في شرح الجوهرة، للشيخ عبد الكريم، فقال: مذهب المعتزلة: وحاصله: أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله تعالى فيه. ١/ ٥٧٨. وقال القاري عنهم: المكلفون مستقلون بإيجاد أفعالهم الاختيارية بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى. شرح الفقه الأكبر، وسيأتي.

. . . .

ليس كوصف ما سواه من الخلق، فهما من الصفات المتشابهات في حق الحق على ما ذهب إليه الإمام تبعاً لجمهور السلف، واقتدى به جمع من الخلف، فلا يؤوّلان بأن المراد بغضبه ورضاه إرادة الانتقام ومشيئة الإنعام، أو المراد بهما غايتهما من النقمة والنعمة.

قال فخر الإسلام: إثبات اليد والوجه حق عندنا، لكنه معلوم بأصله متشابه بوصفه، ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف بالكيف، وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه، فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات على الوجه المعقول، فصاروا معطلة، وكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي ثم قال: وأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل بالمعلوم بالنص: أي بالآيات القطعية والدلالات اليقينية، وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية، ولم يجوِّزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم، فقال: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]. اهـ.

وكذا ما ورد في الأحاديث والمرويات من العبارات المتشابها كقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إن الله خلق آدم من قبضة[١] قبضها من جميع الأرض، وعجنت بالمياه المختلفة، وسوّاه ونفخ فيه الروح فصار حيواناً حساساً بعد أن كان جماداً» الحديث، وكقوله عليه الصلاة والسلام

---

(١) (إن الله تعالى خلق آدم من قبضة)، رواه الترمذي ٢٩٥٥ ــ ٤٦٩٣، وقال: حديث حسن صحيح، ورواه أحمد ٤/ ٤٠، وأبو داود، وانظر فيض القدير ٢/ ٢٣٢.

. . . .

على ما رواه مسلم: «إن قلوب بني آدم[1] كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن؛ كقلب واحد يصرفه كيف يشاء»، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال جهنم[2] تقول هل من مزيد حتى يضع فيها ربّ العزّة قدمه فينزوي بعضها إلى بعض فتقول قط قط» الحديث، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يبسط[3] يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده

---

(١) (إن قلوب بني آدم)، رواه مسلم، قدر ٧، دعوات ٨٩، وأحمد ١٦٨/٨، ترتيب المسند. والمراد بين علم الله تعالى وإرادته، قال النووي: هذا من أحاديث الصفات وفيها القولان السابقان قريباً. أحدهما: الإيمان بها من غير تعرُّض لتأويل ولا لمعرفة المعنى بل يؤمن بأنها حق وأن ظاهرها غير مراد، قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. الثاني: يتأول بحسب ما يليق بها فعلى هذا المراد المجاز، كما يقال فلان في قبضتي وكفي، ولا يراد أنه قال في كفه، بل المراد تحت قدرته، ويقال بين أصبعي، أقلبه كيف شئت، أي أنه مني على قهر، والتصرف فيه كيف شئت، فمعنى الحديث أنه تعالى متصرف في قلوب عباده وغيرها كيف شاء ولا يمتنع عنه شيء منها ولا يفوته ما أراده، كما لا يمتنع على الإنسان ما كان بين أصبعيه. اهـ. ٢٠٤/١٦. وقال ابن العربي: إن السبق لا يكون في الصفات إنما يكون في المخلوقات، وخير الله الذي خلقه وأفاضه على عباده أكثر من شره، وإلى هذا ترجع الغاية والسبق، لا إلى صفات العلي جل جلاله. عارضة الأحوذي ـ باب الدعاء ص ١٤ ـ ٦١.

(٢) (لا تزال جهنم...)، رواه البخاري، إيمان ١٣، توحيد ٧، والترمذي صفة الجنة.

(٣) (أن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار)، رواه مسلم، توبة ٢١، وأحمد ٢٩/٤.

. . . .

بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»، كما رواه مسلم، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «الحجر الأسود[1] يمين الله في أرضه يصافح بها عباده». وروى ابن ماجه نحوه من حديث أبي هريرة مرفوعاً، ولفظه: «من فاوض الحجر الأسود فإنما يفاوض يد الرحمن».

وقد سُئل أبو حنيفة رحمه الله عما ورد: من أنه سبحانه «ينزل من السماء»، فقال: ينزل بلا كيف؛ وكقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله خلق آدم على صورته»[2]، وفي رواية: «على صورة الرحمن» وأمثاله، فيجب أن يجرى على ظاهره، ويفوّض أمر علمه إلى قائله، وينزّه الباري عن الجارحة ومشابهة صفات المحدَثات.

وقال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: نقرّ بأن الله على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة إليه واستقرار عليه، وهو الحافظ للعرش وغير العرش، فلو كان محتاجاً لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوق، ولو صار محتاجاً إلى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش أين

---

(١) (الحجر الأسود)، رواه الطبراني مرفوعاً وموقوفاً على ابن عباس، وعكرمة مولى ابن عباس. رواه أحمد عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «الحجر الأسود من الجنة وكان أكثر بياضاً من الثلج حتى سودته خطايا المشركين»، قال المحدث الشيخ شعيب: (الحجر الأسود من الجنة) صحيح بشواهده، أما بقية الحديث فليس له شاهد يقويه. مسند الإمام أحمد، تعليق الشيخ شعيب ٥/ ١٤.

(٢) (إن الله خلق آدم على صورته...)، رواه البخاري، استئذان، أنبياء ١، ومسلم، بر ١١٥، جنة ٣٥.

. . . .

كان الله تعالى؟ فهو منزّه عن ذلك علواً كبيراً. انتهى.

ونِعْمَ ما قال الإمام مالك رحمه الله حيث سُئل عن ذلك الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول[1]، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب، وهذه طريقة السلف وهي أسلم، والله أعلم. وقد سبق تأويلات بعض الخلف، وقد قيل: إنه أحكم، لكنه نقل بعض الشافعية أن إمام الحرمين كان يتأوّل أوّلاً ثم رجع في آخر عمره وحرّم التأويل. ونقل إجماع السلف على منعه كما بيَّن ذلك في الرسالة النظامية وهو موافق لما عليه أصحابنا الماتريدية.

وتوسط ابن دقيق العيد فقال: يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أوّل به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب، ويتوقف فيه إذا كان بعيداً. وجرى ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة إلى التأويل لخلل في فهم العوامّ، وبيْنَ أن لا تدعو الحاجة لذلك المرام بحسب اختلاف المقام.

قال شارح العقيدة الطحاوية: ولا يقال إن الرضى إرادة الإكرام[2]، والغضب إرادة الانتقام، فإن هذا نفي للصفة، وقد اتفق أهل السنة على

---

(١) الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عن بدعة. انظر: مقدمة لإيضاح الدليل في قطع شبه أهل التعطيل، لابن جماعة.

(٢) ولا يقال إن الرضا إرادة الإكرام: سيأتي لهذا زيادة بيان من الإمام رحمه الله تعالى، انظر أقوال العلامة الآلوسي في روح المعاني، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧]، وانظر النووي في شرح صحيح مسلم ٢/ ١٩، ٢٠.

. . . .

أن الله يأمر بما يحبه ويرضاه وإن كان لا يريده ولا يشاؤه، وينهى عما يسخطه ويكرهه ويبغضه ويغضب على فاعله، وإن كان قد شاءه وأراده، فقد يحبّ ويرضى ما لا يريده ويكره ويسخط ويغضب لما أراده.

ويقال لمن تأوّل الغضب بإرادة الانتقام، والرضى بإرادة الإنعام والإكراه، لم تأوّلت ذلك الكلام؟ فلا بد أن يقول: لأن الغضب غليان القلب والرضى الميل والشهوة، وذلك لا يليق بالله تعالى. فيقال له: وكذلك الإرادة والمشيئة فينا هي ميل الحيّ إلى الشيء أو إلى ما يلائمه ويناسبه، فإن الحيّ منا مائل إلى ما يجلب له منفعة أو يدفع عنه مضرّة وهو محتاج إلى ما يريده ومفتقر إليه، يزداد بوجوده وينقص بعدمه، فالمعنى الذي صرفتَ إليه اللفظ كالمعنى الذي صرفته عنه سواء، فإن جاز هذا جاز ذلك.

فإن قال: الإرادة التي يوصف بها مخالفة للإرادة التي يوصف بها العبد وإن كان كل منهما حقيقة.

قيل له: إن الغضب والرضى الذي يوصف الله به مخالف لما يوصف به العبد وإن كان كل منهما حقيقة، فإذا كان ما يقوله في الإرادة يمكن أن يقال في هذه الصفات لم يتعين التأويل، بل يجب تركه، لأنك تسلم من التناقض، وتسلم أيضاً من تعطيل معنى أسماء الله تعالى وصفاته بلا موجب، فإن صرف القرآن عن ظاهره وحقيقته بغير موجب حرام، وهذا الكلام يُقال لكل من نفى صفة من صفات الله لامتناع مسمى ذلك في المخلوق، فإنه لا بد أن يثبت شيئاً لله على خلاف ما يعهده حتى في صفة

الوجود، فإن وجود العبد كما يليق به، ووجود الباري كما يليق به؛ فوجوده تعالى يستحيل عليه العدمُ، ووجود المخلوق لا يستحيل عليه العدم؛ فما سمّى به الرب نفسه وسمّى به مخلوقاته، مثل الحيّ والقيوم والعليم والقدير، أو سمّى به بعض صفات عباده، فنحن نعقل بقلوبنا معاني هذه الأسماء في حق الله، وأنه حق ثابت موجود، ونعقل أيضاً معاني هذه الأسماء في حق المخلوق، ونعقل بين المعنيين قدراً مشتركاً، لكن هذا المعنى لا يوجد في الخارج مشتركاً، إذ المعنى المشترك الكلي لا يوجد مشتركاً إلا في الأذهان، ولا يوجد في الخارج إلا معيناً مختصّاً، فيثبت في كل منهما كما يليق به.

(خلق الله تعالى الأشياء)، من الذوات والحالات كالسكون والحركات والأنوار والظلمات والشرور والخيرات والعلويات والسفليات (لا من شيء)، أي من مادة سابقة على المخلوقات لقوله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، أي مبدعهما ومخترعهما من غير مثال سبق له فيهما حال ابتدائهما وإنشائهما، ولا ينافيه أنه خلق بعض الأشياء من بعض الموادّ على وفق ما أراد، فإن أصول تلك المواد خلقت من غير وجود شيء في عالم الكون والفساد، ولو تصوّر وجود الشيء فهو تحت خلق الخالق لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ولأنه سبحانه كان ولم يكن معه شيء، بل في نظر العارفين هو الآن على ما كان، فهو منزّه عن أن يكون له شريك في الخلق والفعل والمادة، ولو في إيجاد ذرة أو إمدادها بسكون أو حركة.

وَكَانَ اللَّـهُ تَعَالَى عَالِمَاً فِي الأَزَلِ بِالأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِها، وَهُوَ الَّذِي قَدَّرَ الأَشْيَاءَ وَقَضَاهَا، . . . .

(وكان الله تعالى عالماً في الأزل بالأشياء قبل كونها)، أي قبل وجود الأشياء وتحققها في عالم الإبداع، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٦] وما ثبت قِدَمه استحال عدمه، فلا يحتاج إلى أنه يقال كان زائدة أو رابطة.

(وهو الذي قدَّر الأشياء وقضاها)، أي والحال أنه قدر الأشياء على طبق إرادته وحكم وفق حكمته في الإنشاء، وفيه إيماء إلى مضمون قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]، أي ألا يعلم قبل الإنشاء مَنْ خلق الأشياء؟ فعلمه قديم وبعض متعلقاته حادث، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١]، وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب، فقال القلم: ماذا أكتب يا ربّ؟ فقال الله تعالى: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة»، وفي هذا التحقيق دلالة على ما قاله أهل الحق من أن (حقائق الأشياء ثابتة).

وقال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه الوصية: ثم نقرّ بأن تقدير الخير والشرّ كله من الله تعالى لقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، ومن زعم أن تقدير الخير والشرّ من عند غير الله كان كافراً بالله وبطل توحيدُه لو كان له التوحيد. انتهى.

وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يٰس: ٨٢].

. . . .

وردّ فخر الإسلام في أصوله قول من قال: المراد بهذا القول سرعة الإيجاد وتحقيق ما أراد، حيث أفاد أن هذا عندنا محمول على أنه أريد به التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة، لا على المجاز عن سرعة الإيجاد، بل هو كلام وارد على حقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل في نعته، وكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في أصوله، حيث قال رداً على من قال: إن ذلك القول مجاز عن التكوين: أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [الروم: ٢٥]، فالمراد حقيقة هذه الكلمة عندنا، لا أن يكون مجازاً عن التكوين كما زعم بعضهم، يعني أبا منصور الماتريدي وأكثر المفسرين، فإنا نستدلّ به على أن كلام الله غير محدَث ولا مخلوق لأنه سابق على المحدثات أجمع، وحرف الفاء للتعقيب، أي في قوله تعالى: ﴿فَيَكُونُ﴾، والمعنى فيحدث الشيء بعد الأمر بقوله: ﴿كُن﴾، وهو كلامه النفسي القديم ونعته القدسيّ الكريم، فتحقق أنه سبحانه خلق الأشياء لا من شيء حادث سابق عليها، ولا من آلة وعُدَّة وأهبة حاصلة لديها، وهو لا ينافي أنه أوجدها بأمر ﴿كُن﴾، فإنه ليس داخلاً تحت الشيء في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وكلامه سبحانه لا عينه ولا غيره.

ثم في تحقق الأشياء كما هو مشاهد في الأرض والسماء ردّ على السوفسطائية ومن تبعهم من أهل الأهواء حيث ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها أوهام وخيالات كالأحلام، ويقرب منه الوجودية الإلحادية

وَلاَ يَكُونُ فِي الدُّنْيَا وَلاَ فِي الآخِرَةِ شَيْءٌ إِلاَّ بِمَشِيئَتِهِ وَعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ وكَتْبِهِ فِي اللَّوْحِ المَحْفُوظِ، وَلٰكِنْ كَتْبُهُ بِالْوَصْفِ لاَ بِالحُكْمِ. . . . .

والحلولية[1] وأمثالهم من جهلة الصوفية[2].

(ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء)، أي موجودٌ حادث في الأحوال جميعها (إلا بمشيئته)، أي مقروناً بإرادته (وعلمه وقضائه)، أي حكمه وأمره (وقدره)، أي بتقديره بقدر قدَّره (وكتبه) بفتح الكاف وسكون التاء: أي وكتابته (في اللوح المحفوظ)، أي قبل ظهور أمره؛ وأغرب شارحٌ، حيث قال: وكتبه عطف تفسير لقدره. انتهى.

ووجه الغرابة أن ثبوت تقديره وتقريره مقدم على تحريره وتصويره، على أن التقدير صفة المنعوت بالقدم، والكتابةُ حادثة بعد إحداث القلم.

(ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم)، أي كتب الله في حقّ كل شيء بأنه سيكون كذا وكذا لم يكتب بأنه ليكن كذا وكذا؛ وتوضيحه أن وقت الكتابة لم تكن الأشياء موجودة، فكتب في اللوح المحفوظ على وجه

---

(١) الحلولية: الحلولية قسمان، قسم يقولون: إن الله جل جلاله يحل في الصور الحسية، وقسم يقول: إن العبد إذا اشتغل بأداء الواجبات وجدّ في تطبيق الشريعة وأدى الواجبات واجتنب المحرمات وأكثر من النوافل فإن الله يحلّ فيه. تعالى الله عما يقول المشركون. كشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) جهلة الصوفية: ممن زعم وحدة الوجود، هذا منكر من القول وزور، إذ كيف يكون المخلوق خالقاً والخالق مخلوقاً، العياذ بالله من ذلك، ومهما ترقى الصوفي الصادق وفنى عن نفسه، فهو يعرف أنه مخلوق وإن الخالق وهو الله تعالى سواه. وجهلة الصوفية كجهلة كل كتلة وجماعة يحملون أوزارهم، وليس التصوف ولا تلك الجماعة.

الوصف أنه ستكون الأشياء على وفق القضاء لا على وجه الأمر بأنه ليكن؛ لأنه لو قال ليكن لكانت الأشياء كلها موجودة حينئذٍ لعدم تصوّر تخلف المخلوق عن الأمر الإيجادي للخالق.

وقال الإمام الأعظم في كتابه الوصية: نقرّ بأن الله تعالى «أمر القلم بأن يكتب»، وفي نسخة: بأن اكتب، فقال القلم: ماذا أكتب يا ربّ؟ فقال الله تعالى: «اكتب ما هو كائن[1] إلى يوم القيامة»، لقوله تعالى: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ۝ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾ [القمر: ٥٢، ٥٣]. انتهى. يعني: الحديث مقتبس من القرآن، لأنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان في معرض التبيان.

ومجمل الأمر أن القدر وهو ما يقع من العبد المقدّر في الأزل من خيره وشرّه وحلوه ومرّه كائن منه سبحانه وتعالى بخلقه وأرادته، ما شاء كان وما لا فلا.

(والقضاء والقدر) المراد بأحدهما الحكم الإجمالي وبالآخر التفصيلي.

وأما قول المعتزلة: (لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، لأن الرضا بالقضاء واجب. واللازم باطل، لأن الرضا بالكفر كفر، فثبت أن الكفر ليس بقضاء الله، فلم تكن جميع أفعال العباد بقضاء الله

---

(١) (اكتب ما هو كائن): أبو داود، سننه ١، الترمذي قدر، تفسير سورة هود ٦٨، وأحمد ٥/٣١٧.

وَالمَشِيئَةُ صِفَاتُهُ فِي الأَزَلِ بِلاَ كَيْفٍ، ....

تعالى على ما ذهب إليه أهل السنّة والجماعة)، فمدفوع بأن الكفر مقضيّ لا قضاء، والرضى إنما يجب بالقضاء دون المَقْضي.

وتوضيحه: أن الكفر له نسبة إليه سبحانه، وهي كونه خلقه على مقتضى حكمته ولا اعتراض على مشيئته، فإنه مالك الملك يتصرَّف فيه كيف يشاء، لا يتضرَّر بشيء كما لا ينتفع به؛ وله نسبة أخرى إلى المكلف، وهي وقوعه صفة له بكسبه واختياره، والاعتراض واقع عليه في فعله، لأنه أسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة في عقباه، هذا ومن رضي بكفر نفسه فقد كفر اتفاقاً، ومن رضي بكفر غيره ففيه اختلاف المشايخ، والأصح أنه لا يكفر بالرضا بكفر الغير إن كان لا يحب الكفر، ولكن يتمنى أن يسلب الله عنه الإيمان حتى ينتقم منه على ظلمه وإيذائه، كذا في التاتارخانية، ويؤيده قوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨].

(والمشيئة)، أي الإرادة المتعلِّقة بها (صفاته في الأزل بلا كيف)، أي بلا وصف لذلك العمل. والمعنى: أن هذه الثلاث المذكورة صفات في الأزل ثابتة بالكتاب والسنّة، إلا أنها متشابهة الصفة مجهولة الكيفية كسائر صفاته العَلِيّة حيث حقيقتها خفية عن البرية، فيجب على المؤمن أن يؤمن بها ويعتقد أن موجب العقل باطل في وصفها، إذ ليس من مجرّد شأنه أن يدركها، وكذلك يقول كل راسخ في العلم عند حكمها.

قال شمس الأئمة رحمه الله: وهذا لأن المؤمنين فريقان: مبتلى

. . . .

بالإمعان في الطلب لِضَرْب من الجهل به، ومبتلى بالوقوف عن الطلب لكونه مكرّماً بنوع من العلم فيه؛ ومعنى الابتلاء من هذا الوجه ربما يزيد على معنى الابتلاء في الوجه الأول، فإن الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع التوقف في طلب المراد بيان أن العقل لا يوجب شيئاً ولا يدفع شيئاً، فإنه يلزمه اعتقاد الحقيقة فيما لا مجال للعقل فيه ليعرف أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. انتهى.

وحاصله: أن الوجه الثاني هو الأقوى، فإنه إيمان بالأمر الغيبي اللاريبي الذي لا حظّ للعقل فيه ولا لذّة للطبع، بل مجرَّد اتِّباع الحق على ما ورد به السمع من جانب الشرع، بخلاف الأول حيث اعتمد على عقله وعوّل على فهمه، وبهذا يظهر أن الانقياد في العبادات التعبدية أفضل وأكمل من غيرها، إذ لا حظّ للنفس فيها، بل محض متابعة أمر الحق في تحصيله.

ومن ثم قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٨٥]. وورد: (لا أدري)، نصف العلم، وقيل: العجز عن درك الإدراك إدراك. وقد سُئل عليّ رضي الله عنه عن مسألة فقال: لا أدري، وهو على المنبر، فقيل له: كيف تطلع فوق هذا المقام الأنور وتقول لا أدري في جواب السؤال الأزهر؟ فقال: إني صعدت بقدر علمي بالأشياء، ولو طلعت بمقدار جهلي لبلغت السماء.

وقد وقع لأبي يوسف رحمه الله مثل هذا السؤال، وأجاب بذلك

. . . .

المقال. فقيل له: إنك تأخذ كذا وكذا من بيت المال وتعجز عن تحقيق هذا الحال؟ قال: نعم، أنا آخذ المال على قدر علمي، ولو أخذت على قدر جهلي لاستوعبت جميع الأموال.

وقد كرَّر الإمام الأعظم رحمه الله ذكر الإرادة هنا تحقيقاً لكونها صفة قديمة لله تعالى تخصص المكوّنات بوجه دون وجه في وقت دون وقت، وردّاً على الكرامية وبعض المعتزلة من أن إرادته حادثة. وأما جمهورهم فأنكروا إرادته للشرور والقبائح، حتى يقولوا: إنه سبحانه وتعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته، زعماً منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده، وهو ممنوع ومدفوع بأن القبيح هو كسبه والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال الخلق على خلاف ما أراد الله في البلاد، وهذا شنيع جداً حيث لا يصبر على ذلك رئيس قرية من العباد.

وإذا عرفت ذلك فللعباد أفعال اختيارية يُثابون عليها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية، لا كما زعمت الجبرية أن لا فعل للعبد أصلاً لا كسباً ولا خلقاً، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له عليها لا مؤثرة ولا كاسبة في مقام الاعتبار ولا قصد ولا إرادة ولا اختيار، وهذا باطل، لأنا نفرق بين حركة البطش وحركة الرعش، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني لاضطراره.

فإن قيل: بعد تعلُّق علم الله وإرادته، الجبرُ لازم قطعاً، لأنهما إما

. . . .

أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه فيمتنع لامتناع انقلاب علمه سبحانه جهلاً، وامتناع تخلُّف مراده عن إرادته أصلاً، وحينئذٍ لا اختيار مع الوجوب والامتناع قطعاً؟

فالجواب: أنه سبحانه يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال في هذا المقال، وتحقيقه أن صرف العبد قدرته أو إرادته إلى الفعل كَسْبٌ، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خَلْق، فالله تعالى خالق والعبد كاسب؛ ومن أضلّ ممن يزعم أن الله شاء الإيمان من الكافر والطاعة من الفاجر، والكافر شاء الكفر، والفاجر شاء الفجور، فغلبت مشيئتهما مشيئة الله سبحانه.

فإن قيل: يشكل على هذا قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٨]؛ وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾ الآية [النحل: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: ٢٠]، أي يكذبون أو يظنون ويتوهّمون، فقد ذمّهم الله تعالى حيث جعلوا الشرك كائناً منهم لمشيئة الله، وكذلك ذمّ إبليس حيث أضاف الإغواء إلى الله تعالى إذ قال: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الحجر: ٣٩].

والجواب: أنه أنكر عليهم ذلك لأنهم احتجوا بمشيئته على رضاه ومحبته وقالوا: لو كره ذلك وسخط لما شاء، فجعلوا مشيئة الله دليلَ

. . . .

رضاه، فردّ الله عليهم ذلك، فلا ينافي قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، والحديث الصحيح الذي اتفق عليه السلف والخلف أن «ما شاء الله كان[1]، وما لم يشأ لم يكن»، ولقد أحسن القائل:

فما شئتَ كان وإن لم أشأ ... وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن

وقد أجيب بأنه أنكر عليهم اعتقادهم أن مشيئة الله تعالى دليل على أمره به، أو أنكر عليهم معارضة شرعه وأمره الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه بقضائه، وقدره، فجعلوا المشيئة العامة دافعةً للأمر، فلم يذكروا المشيئة على جهة التوحيد، وإنما ذكروها معارضين بها لأمره دافعين بها لشرعه كفعل الزنادقة وجهال الملاحدة إذا أمروا أو نهوا احتجوا بالقدر[2].

---

(١) (ما شاء الله كان): أبو داود، وفيه بعده ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله العلي العظيم، أعلم أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً. إلخ، وانظر الأسماء والصفات بتعليق المحقق الكوثري ص ٦٦٢.

(٢) (احتجوا بالقدر): القدر جَعْلُ كل ما هو واقع في العالم على ما هو عليه من خير أو شر ونفع ضر، وبيان ما يقع على سنن القضاء في كل زمان ومكان، وهو تأويل الحكمة والعناية السابقة في الأزل، فالقدر في الغيب الذي استأثر الله بعلمه. انظر ص ٨٤ من شرح الطحاوية للبابرتي، ولد سنة ٧١٢هـ، توفي سنة ٧٨٦هـ. وقد علم أن قضاء الله وقدره قائم على علم الله تعالى المحيط بالماضي والحاضر والمستقبل وإرادته العلية جل جلاله، ولما كان القدر غير معلوم لنا، =

. . . .

وقد احتج سارق على عمر رضي الله عنه بالقدر، قال: فأنا أقطع يدك بقضاء الله وقدره، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

والحاصل: أن قولهم كلمة حق أُريدَ بها الباطل.

وأما قول إبليس: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾ [الحجر: ٣٩]، فإنما ذُمّ على احتجاجه بالقدر لا اعترافه بالقدر وإثباته له، ولهذا قالوا إنه أعرف بالله من المعتزلي لمطابقة قوله سبحانه وتعالى: ﴿يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ﴾، أي عدلاً، ﴿وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر: ٣١]، أي فضلاً، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الإسراء: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [غافر: ٣٣].

وأما قول آدم عليه الصلاة والسلام في جواب موسى عليه الصلاة والسلام: أفتلومني على أن عملت عملاً قد كتبه الله عليّ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟[1] فمبنيّ على أن لا اعتراض على العاصي بعد توبته

= ولا نكلف بإدراكه وإنما نكلف بالعمل، كان الاحتجاج بالقدر قبل وقوع المقدور باطلاً، وكان الاحتجاج به بعد وقوع المقدور مقبولاً، قال إسماعيل حقي عند قوله تعالى: ﴿لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾ [الزخرف: ٢٠] صدقوا في الأول، وكذبوا حين زعموا أن المشيئة تعني الرضا ٤/ ٩.

(١) رواه البخاري وغيره.

. . . .

ورجوعه إلى طاعته، وأن له حينئذٍ أن يتعلق بالقضاء والقدر، بل يجب أن يعتقد أن معصيته كانت مقدَّرة قبل خلقه وليس له حين مباشرته قبل تحقق توبته أن يتشبَّث بالقضاء والقدر في قضيته، فإنه حينئذ كالمعارض لنهيه سبحانه عن معصيته وأمره بطاعته، ولا رادّ لقضائيه ولا معقب لحكمه ولا غالب لأمره.

وعن وهب بن منبه أنه قال: نظرت في القدر فتحيَّرت ثم نظرت فيه فتحيَّرت، ووجدت أعلم الناس بالقدر أكفهم عنه، وأجهل الناس بالقدر أنطقهم فيه، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام: «وإذا ذكر القدر فأمسكوا»[1]، يعني عن بيان حقيقته لا عن الإيمان به وحقيقته.

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ . . .﴾ الآية [النساء: ٧٨]، فالأصح أن المراد بالحسنة هنا النعمة؛ وبالسيئة البلية، فلا حجة لنا ولا علينا. وقيل الحسنة الطاعة، والسيئة المعصية، ومع هذا فليس للقدرية أن يحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، فإنهم يقولون إن فعل العبد حسنة كانت أو سيئة فهو من الله، والقرآن قد فرّق بينهما وهم

(١) (إذا ذكر القدر فأمسكوا. . .) الطبراني بسند حسن من حديث ابن مسعود. فتح الباري ١/ ٤٧٧، فيه الإمساك عن ذكر الصحابة، ومعنى الإمساك عن القدر عدم الخوض فيه لما فيه من الدقائق، والأسرار مما اختص الله تعالى به، ويظهر من ذلك ما شاء أن يظهر كما أظهر للخضر ما كان خافياً لحكمة على موسى عليه وعلى نبينا عليه الصلاة والسلام، والقصة في الفتح ١١/ ٤٧٧.

. . . .

لا يفرقون، ولأنه سبحانه قال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] فجعل الحسنات من عند الله كما جعل السيئات من عند الله، وهم لا يقولون بذلك في الأعمال بل في الجزاء.

وأما على المعنى الأول ففرّق سبحانه بين الحسنات التي هي النعم، وبين السيئات التي هي المصائب والنقم، فجعل هذه من الله، وهذه من نفس الإنسان، لأن الحسنة مضافة إلى الله إذ هو أحسن بها من كل وجه. وأما السيئة فهو إنما يخلقها لحكمة، وهي باعتبار تلك الحكمة من إحسانه، فإن الرب سبحانه لا يفعل سيئة قط، بل فعله كله حسن وخير، وبهذا ورد حديث: «الخير كله[1] بيديك والشر ليس إليك»، أي فإنك لا تخلق شرّاً محضاً، بل كل ما تخلقه ففيه حكمة باعتبارها يكون خيراً، ولكن قد يكون شرّاً لبعض الناس، فهذا شرّ جزئي إضافي، فأما شرّ كلي أو شرّ مطلق، فالربّ تعالى منزَّه عن ذلك، ومن ههنا قال أبو مدين المغربي:

لا تنكر الباطل في طوره فإنه بعض ظهوراته

ولهذا لا يضاف الشرّ إليه مفرداً قط، بل إما أن يدخل في عموم المخلوقات كقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وإما أن يضاف إلى السبب كقوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ٢]، وإما أن يحذف فاعله

(١) (الخير كله بيديك. . .) مسلم ٢٠١، النسائي افتتاح ١٧.

. . . .

قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن: ١٠].

فإن قيل: كيف وجه الجمع بين قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، وبين قوله تعالى: ﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾؟

أجيب: بأن الخصب والجدب والنصرة والهزيمة كلها من عند الله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ﴾، أي محنة وبلية فبذنب نفسك عقوبة لك وكفارة لك كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، وهذا على المعنى الأول الذي هو المعوّل. وأما على المعنى الثاني، فالطاعة تُنسب إلى الله تعالى لأنها محض خير، والسيئة لا تُنسب إلى الله تأدُّباً لكونها في صورة شرّ، والكل من عند الله خلقاً، فخلق الطاعة فضل وخلق المعصية عدل: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ثم في قوله: ﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾ من الفوائد أن العبد لا يطمئن إلى نفسه ولا يسكن إليها، فإن الشرّ كامن فيها لا يجيء إلا منها، ولا يشتغل بكلام الناس ولا ذمهم إذا أساؤوا إليه، فإن ذلك من السيئات التي أصابته، وهي إنما أصابته بذنوبه، فيرجع إلى الله ويستعيذ بالله من شرّ نفسه وسيئات عمله، ويسأل الله أن يعينه على طاعته، فبذلك يحصل له كل خير ويندفع عنه كل شرّ، ولهذا كان أنفع الدعاء طلب الهداية، فإنها الإعانة على الطاعة وترك المعصية.

هذا، وقد قيل: كل عام يخص كما خص قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ

يَعْلَمُ اللّـٰهُ تَعَالَى المَعْدُومَ فِي حَالِ عَدَمِهِ مَعْدُوماً، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ إِذَا أَوْجَدَهُ، وَيَعْلَمُ اللّـٰهُ تَعَالَى المَوْجُودَ فِي حَالِ وُجُودِهِ مَوْجُوداً، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ فَنَاؤُهُ، وَيَعْلَمُ اللّـٰهُ تَعَالَى القائمَ فِي حَالِ قِيَامِهِ قَائِماً، وَإِذَا قَعَدَ عَلِمَهُ قَاعِدًا فِي حَالِ قُعُودِه، ....

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] بما شاءه ليخرج ذاته وصفاته، وما لم يشأ من مخلوقاته، وما يكون من المحال وقوعه في كائناته.

والحاصل: أن كل شيء تعلقت به مشيئته تعلقت به قدرته، وإلا فلا يقال هو قادر على المحال لعدم وقوعه ولزوم كذبه، ولا يقال غيرُ قادر عليه تعظيماً لأدبه من ربه.

ثم هذا المقام مخصوص بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن: ١١]، فإنه باق على العموم وشامل للموجود والمعدوم والمحال والموهوم كما بيَّنه الإمام الأعظم رحمه الله بقوله:

(**يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوماً**)، أي بوصف المعدومية، (**ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده**)، أي في عالم الربوبية، بل ويعلم أن شيئاً لا يكون ولو كان كيف يكون، (**ويعلم الله تعالى الموجود في حال وجوده موجوداً**)، أي بعد أَنْ علمه في حال عدمه معدوماً، (**ويعلم الله أنه كيف يكون فناؤه**)، أي إذا أراد أن يجعله معدوماً بعد أن علمه في حال وجوده موجوداً من غير تغير علمه تعالى في مراتب كونه معلوماً قائماً.

(**ويعلم الله تعالى القائم في حال قيامه قائماً**)، أي مثلاً، وإلا فكذا في حال حياته وصلاته وصيامه وسائر مقاماته (**وإذا قعد**)، أي تغير عن حاله الأول (**علمه قاعداً في حال قعوده**)، أي انتقاله من حالة إلى حالة

مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَغَيَّر عِلْمه، أَوْ يَحْدُثَ لَهُ عِلْمٌ، وَلٰكِنَّ التَّغَيُّرَ وَاخْتِلَافَ الأَحْوَالِ يَحْدُثُ فِي المَخْلُوقِينَ.

خَلَقَ الخَلْقَ سَلِيماً مِنَ الكُفْرِ والإِيمانِ، . . . .

علماً تنجيزياً ظاهرياً بعدما كان يعلم أنه سيقعد، إلا أن ذلك العلم كان ذهنياً وباطنياً كما حقق في تفسير قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[1] [البقرة: ١٤٣] (من غير أن يتغير علمه)، وزيد في نسخة: أو صفته، والظاهر أن الثاني وُجد في نسخة بدل علمه، فألحقه به وما أبدله، فحصل بسبب الجمع بعض خلل (أو يحدث له علم)، أي في ثاني حاله ما لم يكن في أزله.

(ولكن التغير)، أي الانتقال (واختلاف الأحوال)، أي من القيام والقعود وأمثالهما من الأفعال (يحدث في المخلوقين) مع تنزّه المَلِكِ المتعال عن قبول الانفعال وحصول التغير والانتقال، فإن علمه قديم بالأشياء، فإذا أوجَدَ شيئاً أو أفناه فإنما يوجده أو يفنيه على وفق ما علمه وطبق ما قدره وقضاه، فإذن لا يتغير علمه ولا يختلف حكمه ولا يحدث له علم بتغير الموجود والمعدوم، واختلافه وحدوثه.

(خلق)، أي الله تعالى كما في نسخة (الخلق)، أي المخلوقين (سليماً من الكفر والإيمان)، أي سالماً من آثار الكفران وأنوار الإيمان بأن

---

(١) (لنعلم من يتبع الرسول): أي علم كشف وظهور للخلق، فإن علم الله تعالى كامل محيط بكل شيء، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥]، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١] وورد مثله في العنكبوت وغيرها.

ثُمَّ خَاطَبَهُمْ وَأَمَرَهُمْ وَنَهَاهُمْ، فَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ بِفِعْلِهِ وَإِنْكَارِهِ وَجُحُودِهِ الحَقَّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهُ، وآمَنَ مَنْ آمَنَ بِفِعْلِهِ وَإِقْرَارِهِ وَتَصْدِيقِهِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهُ وَنُصْرَتِهِ لَهُ. . . . .

جعلهم قابلين لأن يقع منهم العصيان والإحسان كما قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]، أي في عالم الظهور والبيان (ثم خاطبهم)، أي في وقت التكليف بالعبادة على لسان أرباب الرسالة وأصحاب السعادة (وأمرهم)، أي بالإيمان والطاعة (ونهاهم)، أي عن الكفر والمعصية.

(فكفر من كفر بفعله)، أي باختياره (وإنكاره)، أي مع جهله وإصراره (وجحوده)، أي مع عناده واستكباره [على الحق]، (**بخذلان الله تعالى**)، أي بترك نصرته سبحانه (إياه)، وعدم توفيقه لما يرضاه، وهو مقتضى عدله كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَـٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤].

(وآمن من آمن بفعله)، أي بانقياده وإذعانه (وإقراره)، أي بلسانه (وتصديقه)، أي بجنانه على وَفْق أمر الله ومراده (**بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له**)، أي فيما قدَّره وقضاه بمقتضى فضله كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يونس: ٦٠].

وهذا لا ينافي كونهما كافراً ومؤمناً في علم الله تعالى بحديث: «خلقت هؤلاء للجنة[١] ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي»، وحديث: «فرغ

---

(١) (خلقت هؤلاء للجنة) الموطأ، قدر ٢، أحمد وأبو داود من طريق مالك به، والترمذي، وحسّنه، ولفظ الموطأ (أن الله تعالى خلق آدم ثم مسح على ظهره =

أَخْرَجَ ذُرِّيَّـةَ آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ صُلْبِهِ عَلَى صُوَرِ الذَّرِّ، فَجَعَلَ لَهُمْ عَقْلاً، فَخَاطَبَهُمْ وَأَمَرَهُمْ بِالإِيْمَانِ، وَنَهَاهُمْ عَنِ الكُفْرِ وَالكُفْرانِ، فَأَقَرُّوا لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ، فَكَانَ ذلكَ ....

ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير»، فإن الحديث الجامع المانع قوله عليه الصلاة والسلام: «اعملوا فكلٌّ ميسَّر لما خُلق له»[1].

(**أخرج ذرية آدم عليه السلام**)، أي طبقة بعد طبقة إلى يوم القيامة (**من صلبه**)، أي أوّلاً، ثم أخرج من أصلاب أبنائه وترائب بناته نسلَهم (**على صور الذرّ**)، أي على هيئة النمل الصغير بعضها بيض وبعضها سود، وانتشروا إلى يمين آدم ويساره (**فجعل لهم عقلاً فخاطبهم**)، أي حين أشهدهم على أنفسهم بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

(**وأمرهم بالإيمان**)، أي والإحسان (**ونهاهم عن الكفر والكفران، فأقرّوا له بالربوبية**)، أي ولأنفسهم بالعبودية حيث قالوا بلى، (**فكان ذلك**

= بيمينه فاستخرج منه ذريته، فقال خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون... وفيه فقال رجل: ففيم العمل؟ فقال رسول الله ﷺ: «إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال الجنة فيدخله الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله للنار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار». وقال القرطبي بعد أن أورده: هذا حديث منقطع الإسناد؛ لأن مسلم بن يسار لم يلق عمر. ثم قال: لكن معنى هذا الحديث قد صح عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة. تفسير القرطبي ٧/ ٣١٥. أوجز المسالك ١٤/ ٩٩، قاله الإمام الخطابي في القدر ص ٩٤.

(١) (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) رواه البخاري وغيره.

مِنْهُمْ إيماناً، فَهُمْ يُولَدُونَ عَلَى تِلْكَ الفِطْرةِ، . . . .

منهم)، أي قولهم (بلى) الذي صدر عنهم (إيماناً)، أي حقيقياً أو حكمياً (**فهم يولدون على تلك الفطرة**)، يعني كما قال الله سبحانه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] وكما قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «كل مولود يولد على فطرة الإسلام، فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه حتى يعرب عنه لسانه، ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾» [الإنسان: ٣]، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾.

والحاصل: أن عهد الميثاق ثابت بالكتاب وهو قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الآية، وبالسنة وهو الحديث الثابت المروي في المصابيح وغيره وتحقيقهما في كتب التفسير وشروح الحديث المنير على ما بيَّنَّا في محلهما، خلافاً للمعتزلة حيث حملوا الآيةَ والحديث على المعنى المجازي كما دفعناه في موضعهما.

هذا، وقال شارح: ظهر من هذه المسألة وما يتعلق بها من الأدلة أن القول بأن أطفال المشركين في النار متروكٌ، فكيف لا وقد جعل الشرع البالغَ الجاهل بالله ممن لم تبلغه الدعوة معذوراً، يعني بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]. اهـ.

وأما الأحاديث فمتعارضة في هذا الباب وقد جمعنا بينها في شرح المشكاة على ما ظهر لنا من طريق الصواب.

وقد قال فخر الإسلام وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير

---

(١) (حتى نبعث رسولاً): يهديهم إلى الحق ويردعهم عن الضلال ويقيم الحجج ويمهد الشرائع. تنوير الأذهان ٢/ ٣٢٦. سورة الإسراء.

وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَقَدْ بَدَّلَ وَغَيَّرَ، ومَنْ آمَنَ وَصَدَّقَ ثَبَتَ عَلَيْهِ وَدَامَ.

مكلَّف بمجرَّد العقل، وإنه إذا لم يَصِفْ إيماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء، أي مما يكون منافياً للإيمان ولا موافقاً للعصيان كان معذوراً، وإذا وصف الكفر واعتمده أو عقده ولم يصفه لم يكن معذوراً وكان من أهل النار مخلّداً.

(ومن كفر بعد ذلك)، أي الإيمان الميثاقي (فقد بدّل وغير)، أي إيمانه الفطري الوهبي بالفكر الطارىء الكسبي.

(ومن آمن)، أي أظهر إيمانه (وصدق)، أي في إظهاره بأن يكون إيمانه اللساني مطابقاً لتصديق الجنان (ثبت عليه)، أي على دينه كما في نسخة، والمعنى على دينه الأصلي وفطرته الأولى (ودام)، أي على الإسلام، وهو تأكيد لما قبله، وفي نسخة: وداوم، أي واستمر عليه ولم يتزلزل لديه.

قال القونوي رحمه الله: في تفسير الآية الكريمة قولان: أحدهما قول أهل التفسير: وعليه جمع من أكابر الأئمة وأكثر أهل السنّة والجماعة، وهو:

ما روي أن عمر رضي الله عنه سُئل عن هذه الآية، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله تعالى خلق آدم[1] ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريةً، فقال: خلقت هؤلاء للجنة ويعملون عمل أهل الجنة، ثم مسح ظهره بشماله فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقتُ هؤلاء للنار ويعملون عمل أهل النار. فقال رجل: يا رسول الله فَفِيمَ العمل؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله تعالى إذا خلق العبد للجنة

---

(١) (إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه)، تقدم ص ١٤٥.

. . . .

استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموتَ على عمل من أعمال أهل الجنة فَيُدْخله به الجنةَ، وكذلك إذا خلق الله العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار».

وأخذ بظاهره الجبرية، فقالوا: إن الله تعالى خلق المؤمنين مؤمنين، وخلق الكافرين كافرين، وإبليس لم يزل كافراً، وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما كانا مؤمنَين قبل الإسلام، والأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحي، وكذا إخوة يوسف كانوا أنبياء وقتَ الكبائر.

وقال أهل السنّة والجماعة: صاروا أنبياء بعد ذلك، وإبليس صار كافراً، وهذا لا ينافي كونه كافراً عند الله باعتبار تعلُّق علمه بأنه سيصير كافراً بعلمه، ولو كان جبراً محضاً لما صدر من إبليس طاعة ولا من أبـي بكر وعمر رضي الله عنهما معصية، فبطل قولهم إن الكفار مجبورون على الكفر والمعصية، والمؤمنين مجبورون على الإيمان والطاعة، بل نقول: إن العبد مختار مستطيع على الطاعة والمعصية وليس بمجبور، والتوفيقُ من الله تعالى كما يدل عليه قوله سبحانه: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]، فلو كانوا مؤمنين لما أمرهم بالإيمان ولما خاطبهم بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبـي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال في تفسير هذه الآية: «أخذ الله تعالى الميثاق من ظهر آدم عليه السلام، فأخرج من ظهره كل ذريته فنشرها بين يديه

. . . .

جميعاً، وصوّرهم وجعل لهم عقولاً يعلمون بها وألسناً ينطقون بها، ثم كلّمهم قُبلاً، أي عياناً، يعاينهم آدم عليه السلام، وقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ . . .﴾ وتلاها إلى قوله: ﴿ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ ».

فإن قيل: فما وجه إلزام الحجة بهذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وإن تفكرنا وجهدنا جهدنا في ذلك بالاتفاق؟ أجيب: بأن الله سبحانه وتعالى أنسانا ذلك ابتلاءً، لأن الدنيا دار ابتلاء وعلينا الإيمان بالغيب ابتداء، ولو تذكرنا ذلك لزال الابتلاء وما احتجنا إلى تذكير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وليس كل ما يُنْسى بالمرة تزول به الحجة وتثبت به المعذرة.

قال الله تعالى في حق أعمالنا: ﴿أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ﴾ [المجادلة: ٦]، وأخبر أنه سيثيبنا ويجازينا.

والثاني قول أرباب النظر وأصحاب العقول، وهو أنه تعالى أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم، وذلك الإخراج أنهم كانوا نطفة، فأخرجها الله تعالى إلى أرحام الأمهات وجعلها علقة ثم مضغة حتى جعلهم بشراً سوياً وخلقاً كاملاً، أشهدهم على نفسهم بما ركب فيهم من دلائل الوحدانية، فبالإشهاد بالدلالة صاروا كأنهم قالوا بلى.

قيل: وهذا القول لا ينافي الأول، إذ الجمع بينهما ممكن، فتأمّل.

وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أنه لا يجوز تفسير الآية بالوجه الأول ومالوا إلى الوجه الثاني وجعلوه من باب التمثيل، وهذا منهم بناء على أن

كل ما لا يدركه العقل لا يجوز القول به لما عرف من أصلهم من تقديم العقل على النقل، ثم الآية تدلّ على أنّ الله تعالى خلق الأرواح مع الأجساد أو قبلها وهو الصحيح لخبر: «إن الله تعالى خلق الأرواح[1] قبل الأجساد بخمسمائة ألف سنة»، وأن الخطاب والجواب كان للأرواح والأجساد كما يبعثون بهما في الميعاد.

(ولم يجبر) بضم الياء وكسر الباء: أي لم يقهر الله **(أحداً من خلقه على الكفر وعلى الإيمان)**، وفي نسخة: ولا على الإيمان؛ والمعنى أن الله تعالى لا يخلق الطاعة والمعصية في قلب العبد بطريق الجبر والغلبة، بل يخلقهما في قلبه مقروناً باختيار العبد وكسبه، فإن المكره على عمل هو الذي إذا عمل ذلك العمل يكرهه في الأصل، وكان المختار عنده أن لا يعمله فإنه عنده كالزلل، كالمؤمن إذا أُكره على إجراء كلمة الكفر فأجراها بظاهر البيان وقلبهُ مطمئنٌ بالإيمان، وكالمنافق حيث يجري الإيمان على اللسان وقلبه مشحون بالكفر، فليس الكافر في كفره معذوراً، ولا المؤمن في إيمانه مجبوراً، بل الإيمان محبوب للمؤمنين، كما أن الكفر مطلوب للكافرين، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣].

غاية الأمر أن الله تعالى بفضله حبَّب إلينا الإيمان وزيَّن في قلوبنا

---

(١) (إن الله خلق الأرواح)، موضوع، أخرجه الديلمي في مسند الفردوس ٢٩٣٧، وقال ابن الجوزي موضوع ١/٤٠١، وابن عراق في تنزيه الشريعة ١/٣٦٨، وانظر منازل الأرواح، للعلاَّمة الكافيجي ص ٢٣.

وَلاَ خَلَقَهُمْ مُؤْمِناً وَلاَ كَافِراً، وَلٰكِنْ خَلَقَهُمْ أَشْخَاصاً، وَالإِيمَانُ وَالكُفْرُ فِعْلُ العِبَادِ؛ يَعْلَمُ اللّٰهُ تَعَالَى مَنْ يَكْفُرُ فِي حَالِ كُفْرِهِ كَافِراً، فَإِذَا آمَنَ بَعْدَ ذٰلِكَ عَلِمَهُ مُؤْمِناً فِي حَالِ إِيْمَانِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَغَيَّرَ عِلْمُهُ وَصِفَتُهُ. . . . . . .

الإحسان وَكرَّه إلينا الكفر والفسوق والعصيان، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وبِعَدْله ترك هدايةَ أهل الكفر والكفران، وحبَّب إليهم العصيان، وكرَّه لديهم الإيمان، فسبحانه سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [المدثر: ٣١]، ﴿وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ﴾ [الرعد: ٣٣]، ﴿وَمَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّۗ﴾ [الزمر: ٣٧]. وهذا من أسرار القضاء بحكم الأزل ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

(**ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً**)، بالجبر والإكراه (**ولكن خلقهم أشخاصاً**)، أي قابلةً لقبول الإيمان إخلاصاً، ولاختيار الكفر على توهُّم كونه لهم خلاصاً (**والإيمان والكفر فعل العباد**)، أي بحسب اختيارهم لا على وجه اضطرارهم، وسبحان من أقام العباد فيما أراد.

(**يعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافراً**)، أي وأبغضه، كما في نُسخة (**فإذا آمن بعد ذلك**)، أي ارتكاب كفره (**علمه مؤمناً في حال إيمانه**)، أي وأحبه، كما في نُسخة (**من غير أن يتغيَّر علمه**)، أي بتغير كفر عبده وإيمانه (**وصفته**)، أي ومن غير أن يتغير نعته الأزليّ من الغضب والرضاء المتعلِّقَين بالكفر والإيمان، وإنما التغيير في متعلقهما باختلاف الزمان، بل وقد علم بإيمان بعض وكفر آخرين قبل وجودهم في عالم شهودهم، إلا أنه سبحانه من فضله وكرمه لا يعمل بمجرّد تعلُّق علمه، بل لا بد من إظهار اختيار العبد وحصول عمله، ليترتَّب عليه الحساب ويتفرَّع

عليه الثواب أو العقاب، والله أعلم بالصواب.

(**وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون**)[1]، أي على أي وجه يكون من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان (**كسبُهُمْ على الحقيقة**)، أي لا على طريق المجاز في النسبة، ولا على سبيل الإكراه والغلبة، بل باختيارهم في فعلهم بحسب اختلاف أهوائهم وميل أنفسهم، فلها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، لا كما زعمت المعتزلة[2]: أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية، من الضرب والشتم وغير ذلك، ولا كما زعمت الجبرية[3] القائلون بنفي الكسب والاختيار بالكلية، ففي قوله تعالى:

(١) من الحركة والسكون: أي ما صدر منها عن اختيار لا دقات القلب وارتعاش البدن وحمرة الخجل، وصفرة الوجل، والجوع والظمأ، والنعاس والتعب، مما لا اختيار للإنسان فيه.

(٢) المعتزلة، فرقة ضالة، وقد انقسمت المعتزلة فيما بينهم إلى عشرين فرقة، فمما عليه جميعهم نفيُهُم صفات المعاني، فقالوا مثلاً: إن الله تعالى يعلم بذاته لا بصفة العلم، ومثله الإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام والحياة، وزعموا أن الله تعالى لا يُرى في الآخرة، وإن كلام الله تعالى مخلوق يخلق لنفسه كلاماً في جسم من الأجسام، وزعموا أن العبد خالق لفعله الاختياري ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. انظر تعريفات السيد، ويُسَمَّوْنَ قدرية لهذا.

(٣) زعمت الجبرية كالجهمية أتباع جهم بن صفوان أن لا إرادة للإنسان، فهو وأعماله كالريشة في مهب الرياح، انظر التعريفات ص ٧١، قال المطرزي: القدرية هم الفرقة المجبرة الذين يثبتون كل الأمر بقدر الله، وينسبون القبائح إلى الله تعالى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. اهـ. تنوير الأذهان ٣/ ٣٢،

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: ٤]، ردّ على الطائفتين في هذه القضية.

الحاصل أن الفرق بين الكسب والخلق: هو أن الكسب أمر لا يستقلّ به الكاسب، والخلق أمر مستقلّ به الخالق. وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بالآلة فهو خلق، ثم ما أوجده سبحانه من غير اقتران قدرة الله تعالى بقدرة العبد وإرادته يكون صفةً له ولا يكون فعلاً له كحركة المرتعش، وما أوجده مقارناً لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفةً وفعلاً، وكسباً للعبد كالحركات الاختيارية، ثم المتولِّدات كالألم في المضروب والانكسار في الزجاج بخلق الله، وعند المعتزلة بخلق العبد.

(**والله تعالى خالقها**)، أي موجد أفعال العباد وفقَ ما أراد لقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر: ٦٢]، أي ممكن بدلالة العقل، وفعلُ العبد شيءٌ، ولقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ؟﴾ [النحل: ١٧]، أي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كمن لا يصدر منه ذلك في شيء، وهذا في مقام التمدح بالخالقية وكونها سبباً لاستحقاق العبادة، ولقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦]، أي وعملكم أو معمولكم، وبه احتج أبو حنيفة رحمه الله على عمرو بن عبيد.

وفي حديث رواه الحاكم وصححه البيهقي من حديث حذيفة

= قال تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨].

. . . .

مرفوعاً: «إن الله صانع كلَّ صانع وصنعته»[1]، ولذا وبَّخهم سبحانه بقوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ؟﴾ [الصافات: ٩٥]، أي ما تعملون من الأصنام؛ وبقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ؟﴾ [النحل: ١٧]، ولأن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها كما يشير إليه سبحانه بقوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]، وقول عليّ كرَّم الله تعالى وجهه: «عرفت الله بفسخ العزائم». ولقد أغرب المعتزلة حيث صرفوا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] إلى صفة الله حتى قالوا إن كلامه مخلوق، ولم يصرفوه إلى صفات الخلق حتى قالوا إن أفعال العباد غير مخلوق له.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، فمعناه: ما رميت خلقاً إذ رميت كسباً، ولكن الله رمى بخلق كسب الرمي في المصطفى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم.

قال الإمام الأعظم في كتابه «الوصية»: نقرّ بأن العبد مع جميع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوقٌ، فلما كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة. انتهى.

---

(١) (الله صانع كل صانع وصنعته) البيهقي، قال القرطبي: وهذا مذهب أهل السنة أن الأفعال خلق الله عزَّ وجلّ، واكتساب للعباد، وفي هذا إبطال مذهب القدرية والجبرية... القرطبي ٩٦/١٥. وانظر استحالة المعية بالذات فقد أطال ص ٣٨ وما بعده.

. . . .

وبيانه على وجه يظهر برهانه هو أن علة افتقار الأشياء في وجودها إلى الخالق هي إمكانها، وكل ما يدخل في الوجود جوهراً كان أو عرضاً فهو ممكن في عالم الشهود، فإذا كان العبد القائم بذاته لإمكانه يستفيد الوجود في شأنه من الخالق عزّ شأنه، فأفعاله القائمة به أولى أن تستفيد الوجود من خالقه، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ﴾ [محمد: ٣٨]، أي بذاته وصفاته عن جميع مصنوعاته ﴿وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، أي المحتاجون بذواتكم وصفاتكم وأعمالكم وأحوالكم إلى الله، أي إلى إيجاده في الابتداء وإمداده في الأثناء قبل الانتهاء.

ثم اعلم أن إرادة العبد التي تقارن فعله وقدرته عليه حال صنعه مخلوقتان مع الفعل لا قبله ولا بعده.

قال الإمام الأعظم في كتابه «الوصية»: نقرّ بأن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل، لأنه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنياً عن الله سبحانه وقتَ الفعل وهذا خلاف النص، أي خلاف حكم النص كما في نُسخَة، لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، ولو كان بعد الفعل لكان من المحال حصولُ الفعل بلا استطاعة ولا طاقة. انتهى.

والمعنى أن حصول الفعل بلا استطاعةٍ مِنْ قِبَل الله تعالى ولا طاقةٍ لمخلوق فيما لم يقارن الاستطاعة الإلـٰهية بفعله بناء على مقتضى ضعف البشرية وقوة الربوبية. وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا حول

. . . .

ولا قوّة إلا بالله»[1]، أي لا حول عن معصيته إلا بعصمته، ولا قوّة على طاعته إلا بإعانته.

وقال الإمام الأعظم في كتابه الوصية: ثم نقرّ بأن الله تعالى خالق الخلق ورازقهم، ولم يكن لهم طاقة لأنهم ضعفاء عاجزون محدَثُون، والله تعالى خالقهم ورازقهم لقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: ٤٠] والكسب من الحلال حلال، وجمع المال من الحرام حرام، والخلق على ثلاثة أصناف: المؤمن المخلص في إيمانه، والكافر الجاحد في كفره، والمنافق المداهن في نفاقه. والله تعالى فرض على المؤمن العمل، وعلى الكافر الإيمان، وعلى المنافق الإخلاص بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، ومعناه: يا أيها المؤمنون أطيعوا الله، ويا أيها الكافرون آمنوا بالله، ويا أيها المنافقون أخلصوا لله. انتهى.

وإذا تحقق أن الله خالق الخلق عُلِم أنه لا يجب لهم شيء على الحق، فإنه سبحانه: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وكان القياس أن يقال: القائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين، كما يشير إليه حديث: «القدرية مجوس هذه الأمة»[2]، حيث

---

(١) (لا حول ولا قوة إلاّ بالله) كنز من كنوز الجنة. البخاري، مسلم، ورواه الطبراني بلفظ: دواء من تسعة وتسعين داء. انظر كشف الخفاء ٢/ ٢٨٧.

(٢) (القدرية مجوس هذه الأمة) ابن ماجه، مقدمة ١٠/ ٣٥، ضعيف، قال ابن الجوزي: لا يصح. انظر أسنى المطالب ص ١٧٠. والمعتزلة ليسوا مجوساً =

. . . .

ذهبوا إلى أن للعالم فاعلين: أحدهما الله سبحانه وتعالى وهو فاعل الخير، والثاني الشيطان وهو فاعل الشرّ.

قال: ولذا قال مشايخ ما رواء النهر مبالغة في تضليل المعتزلة حتى قالوا: إنهم أقبح من المجوس حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى، ولكنّ المحققين على أن المعتزلة من طوائف الإسلام، وحملوا ما ذكر على الزجر للأنام، لأنهم لم يجعلوا العبد خالقاً بالاستقلال، بل يقولون إنه سبحانه خالق بالذات، والعبد خالق بواسطة الأسباب والآلات التي خلقها الله تعالى في العبد، ولم يثبتوا الإشراك بالحقيقة وهو إثبات الشريك في الألوهية كالمجوس، ولا بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الأصنام.

وأما قول المعتزلة: (لو كان الله خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق!) وهذا جهل عظيم، فمدفوع بأن المتصف بالشيء مَنْ قام به ذلك الشيء لا من أوجده، إذ لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، فالإيجاد هو فعل الله، والموجود وهو الحركةُ فعلُ العبد، وهو موصوف به حتى يشتق له منه اسم المتحرك، ولا يتصف اللَّهُ بذلك.

وأما قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]

= حقيقة فإن قولهم أن العبد يخلق فعل نفسه يعني أن ذلك بتمكين الله تعالى العبد من ذلك، وليس بغير إرادة تعالى وعلمه، والله أعلم.

. . . .

بصيغة الجمع، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ﴾ [المائدة: ١١٠] بإضافة الخلق إلى عيسى. فجوابه أن الخلق هاهنا بمعنى التقدير والتصوير، فإن العبد بقدر طاقته البشرية له بعض التدبير إن وافق التقدير.

ثم اعلم أن تحقيق المرام ما ذكره ابن الهمام في هذا المقام حيث قال: فإن قيل لا شك أنه تعالى خلق للعبد قدرةً على الأفعال، ولذا ندرك تفرقة بين الحركة المقدورة وهي الاختيارية وبين الرعدة الضرورية، والقدرة ليست خاصيتها إلا التأثير، أي إيجاد المقدور، فإن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد، فوجب تخصيص عمومات النصوص السابقة بما سوى أفعال العباد الاختيارية، فيكونون مستقلين بإيجاد أفعالهم الاختيارية بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى، كما هو رأي المعتزلة، وإلا كان جبراً محضاً فيبطل الأمر والنهي.

فالجواب: أن الحركة مثلاً كما أنها وَصْف للعباد ومخلوق للرب، لها نسبة إلى قدرة العبد، فسُمِّيت تلك الحركة باعتبار تلك النسبة كَسْباً؛ بمعنى أنها مكسوبة للعبد ولم يلزم الجبر المحض إذ كانت متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره، وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب. انتهى.

وأما ما سبق من استحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد. فالجواب عنه: أن دخول مقدور تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع، والأخرى قدرة الاكتساب جائز؛ وإنما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد.

. . . .

وفي شرح العقائد تعريف القدرة الحادثة في العبد بأنها: صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الأسباب والآلات، وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصدُه الفعل قصداً مصمماً طاعة كان أو معصية، وإن لم تؤثر قدرته في وجود الفعل لمانع هو تعلُّق قدرة الله التي لا يقاومها شيء في إيجاده ذلك.

ومن هنا قال ابن الهمام رحمه الله: إن لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص بإخراج فعل واحد قلبي، وهو العزم المصمم، لكن فيه أن ذلك العزم المصمم داخل تحت الحكم المعمم، والله سبحانه أعلم. ثم ما اختاره هو قول الباقلاني[1] رحمه الله من أئمة أهل السنّة: إن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية؛ فمتعلق تأثير القدرتين مختلف، كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاء، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره لتعلُّق ذلك بعزمه المصمم.

ولقد أنصف الإمام الرازي في تفسيره الكبير حيث قال: الإنسان مجبور في صورة مختار، وهو أنهى ما يمكن أن ينتهي إليه فهم البشر.

قلت: وذلك لوقوع فعل العبد على وفق اختياره من غير تأثير لقدرته المقارنة له، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨]. ولذا قال

---

(١) الباقلاني: صاحب التمهيد.

وَهِيَ كُلُّهَا بِمَشِيئَتِهِ وَعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ، والطَّاعَاتُ كُلُّهَا مَا كَانَتْ وَاجِبَةً بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَبِمَحَبَّتِهِ وَبِرِضَائِهِ وَعِلْمِهِ وَمَشِيئَتِهِ وَقَضَائِهِ وَتَقْدِيرِهِ، وَالمَعَاصِي كُلُّها بِعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَتَقْدِيرِهِ وَمَشِيئَتِهِ، لاَ بِمَحَبَّتِهِ . . . .

بعض العارفين: لا تختر، فإن كنت لا بد أن تختار فاختر أن لا تختار.

(وهي)، أي أفعال العباد (كلها)، أي جميعها من خيرها وشرّها، وإن كانت مكاسبهم (بمشيئته)، أي بإرادته (وعلمه)، أي بتعلق علمه (وقضائه وقدره)، أي على وَفْق حكمه وطبق قدر تقديره، فهو مريد لما يسميه شرّاً من كفر ومعصية، كما هو مريد للخير من إيمان وطاعة.

(والطاعات كلها)، أي جنسها بجميع أفرادها الشامل لواجبها وندبها (ما كانت)، أي قليلة أو كثيرة (واجبة)، أي ثابتة (بأمر الله تعالى)، أي بإقامتها في الجملة حيث قال الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ﴾ [المائدة: ٩٢] (وبمحبته)، أي لقوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ٧٦]، ﴿ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، ﴿ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢] (وبرضائه)، أي لقوله تعالى في حق المؤمنين: ﴿ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾ [البينة: ٨] (وعلمه)، أي لتعلق علمه سابقاً في عالَم الشهود، وتحققه لاحقاً في عالم الوجود (ومشيئته)، أي بإرادته (وقضائه)، أي حكمه (وتقديره)، أي بمقدار قدَّره أوّلاً، وكتبه في اللوح المحفوظ وحرَّره ثانياً، وأظهره في عالم الكون وقرَّره ثالثاً، ثم يجزيه جزاء وافياً في عالم العقبى رابعاً.

(والمعاصي كلها)، أي صغيرها وكبيرها (بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته) إذ لو لم يردها لما وقعت (لا بمحبته)، أي لقوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ

وَلَا بِرِضَائِهِ وَلَا بِأَمْرِهِ.

ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧] (ولا برضائه)، أي لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ولأن الكفر يوجب المقتَ الذي هو أشد الغضب وهو ينافي رضا الربّ المتعلق بالإيمان وحسن الأدب، (ولا بأمره)، أي لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: ٩٠] والنهي ضد الأمر فلا يتصوّر أن يكون الكفر بالأمر، وهذا القول هو المعروف عن السلف، وقد اتفقوا على جواز إسناد الكل إليه سبحانه جملة، فيقال جميع الكائنات مرادة لله؛ ومنهم من منع التفصيل فقال: لا يقال إنه يريد الكفر والظلم والفسق لإيهامه الكفر ولرعاية الأدب معه سبحانه، كما يقال خالق الأشياء، ولا يقال خالق القاذورات.

ثم اعلم أن شارحاً حلّ عبارة الإمام على أن الطاعات والمعاصي مفعولات ليخلق، وأن قوله واجبة خبر ما كانت مندوبة، والأولى ما قرَّرنا، وعلى عموم معنى الأمر حرَّرنا، والمسألة مبسوطة في الوصية حيث قال: نقرّ بأن الأعمال ثلاثة: فريضة: أي اعتقاداً وعملاً، أو عملاً لا اعتقاداً ليشمل الواجب، وفضيلة: أي سنّة أو مستحبة أو نافلة، ومعصية: أي حرام أو مكروه. فالفريضة بأمر الله تعالى ومشيئته ومحبته ورضاه وقضائه وتقديره وإرادته وتوفيقه وتخليقه، أي خلق فعله وفق حكمه فهو تفسير لما قبله.

وأما قوله وحكمه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فظاهر العبارة هو التفرقة بين المشيئة والإرادة؛ فالمشيئة أزلية في المرتبة الشهودية؛

. . . .

والإرادة تعلقها بالفعل في الحالة الوجودية، هذا ما سنح لي في هذا المقام، والله تعالى أعلم بمرام الإمام. وكذا الحكم يظهر أنه مستدرك؛ لأنه إما أن يُراد به الحكم الأزلي، فهو بمعنى القضاء الأولي، أو يُراد به الأمر الكوني في عالم الظهور الخلقي فقد تقدَّم ذكر الأمر بهذا المعنى، اللهمّ إلاّ أن يقال إنهما كالتأكيد والتأييد في المبنى.

ثم قوله والفضيلة ليست بأمر الله تعالى: أي بالأمر الموجب قطعاً أو ظناً، وإلا فهي داخلة في ذلك الأمر المقتضي استحساناً، وكذا مندرج في قوله، ولكن بمشيئته ومحبته ورضائه وقضائه وتقديره وتوفيقه وتخليقه وإرادته وحكمه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ. [فنؤمن باللوح والقلم وبجميع ما فيه؛ والمعصيةُ ليست بأمر الله ولكن بمشيئته لا بمحبته، وبقضائه لا برضائه، وبتقديره وتخليقه لا بتوفيقه، وبخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ. انتهى].

وأما ما ذكره ابن الهمام في المسايرة من أنه نقل عن أبي حنيفة ما يدل على جعل الإرادة من جنس الرضى والمحبة لا المشيئة، لما روى عنه: من قال لامرأته شئت طلاقك ونواه طُلقت، ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته ونواه لا يقع على تفرقة هذه الصفات في العباد، فليس كما قال فإنه مخالف لما عليه أكثر أهل السنّة؛ وقد ثبت عنه عليه الصلاة والسلام ما أجمع عليه السلف من قول: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن».

وقد خالفت المعتزلة في هذين الأصلين، فأنكروا إرادة الله للشر،

. . . .

مستدلِّين على زعمهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وهذا منهم بناء على تلازم الإرادة والمحبة والرضا والأمر عندهم؛ وقالوا: إنه سبحانه أراد من الكافر الإيمان لا الكفر، ومن العاصي الطاعة لا المعصية، زعماً منهم أن إرادة القبيح قبيحة؛ فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله سبحانه.

وقد دلَّت الآيات الواضحات على خلاف قولهم، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الدهر: ٣٠]. وروى البيهقي بسنده أن النبي ﷺ قال لأبي بكر رضي الله عنه: «لو أراد الله أن لا يُعصى ما خلق إبليس»(١).

ثم قول المعتزلة: إرادة القبيح قبيحة هو بالنسبة إلينا؛ أما بالنسبة إلى الله سبحانه فليست كذلك؛ فإنها قد تكون مقرونة بحكمة تُقتضى هنالك، مع أنه مالك الأمور على الإطلاق، كما قال الله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ

---

(١) قال أبو بكر: لو أراد الله أن لا يعصى ما خلق إبليس: البيهقي وأبو نُعيم في الحلية عن ابن عمر رضي الله عنه، قلت والإرادة غير المحبة، فلا يعصى الله تعالى مكرهاً كما قال الأستاذ الإسفراييني للقاضي عبد الجبار المعتزلي، فأفحمه.

. . . .

ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وحُكي[1] أن القاضي عبد الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على الصاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني أحد أئمة أهل السنّة، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزّه عن الفحشاء، فقال الأستاذ فورا: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء، فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يُعصى؟ قال الأستاذ: أيعصى ربنا قهراً؟ فقال القاضي: أرأيت إن منعني الهدى وقضى عليَّ بالردى أحسن إليَّ أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء، فبهت القاضي.

ومجمل الكلام في تحصيل المرام: إن الحسن من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلق المِدحة في الدنيا والمثوبة في العقبى برضاء الله تعالى وإرادته وقضائه.

والقبيح منها، وهو ما يكون متعلق المَذَمّة في العاجل والعقوبة في الآجل، ليس برضائه؛ بل بإرادته وقضائه لقوله سبحانه: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ

---

(١) حكي أن القاضي عبد الجبار المعتزلي: وقد ذكر الخبر الشيخ الغنيمي في شرح العقيدة الطحاوية. وذكره قبله الإمام فخر الدين الرازي في المطالب العالية ٩/٢٥١.

. . . .

ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، فالإرادة والمشيئة والتقدير تتعلق بالكل، والرضا والمحبة والأمر لا تتعلق إلا بالحسن دون القبيح من الفعل، حيث أمرهم بالإيمان مع تقرّر علمه بأنهم يموتون على الكفر.

ثم اعلم أن الطاعة بحسب الطاقة كما قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، أي قدرتها. وقدرة العبد التي يصير بها أهلاً لتكليف الطاعة هي: سلامةُ الآلة التي بها يؤدي ما يجب عليه من المعرفة والعبادة، فلذا لا يكلف الصبيّ والمجنون بالإيمان، ولا الأخرس بالإقرار باللسان، ولا المريض العاجز عن القيام بالقيام في مقام الإحسان؛ فكان أبو جهل غير مسلوب العقل، ولم يكن له أن يقول لا أقدر على أن أصدِّق وأعترف؛ وكذا المؤمن الصحيح التارك للصلاة ليس له أن يقول لا أقدر أن أصلي.

والحاصل أن العبد ليس له أن يعتذر ويتعلق بالقضاء والقدر، وفيه إشكال مشهور ذكرناه في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] حيث نزلت هذه الآية في قوم بأعيانهم علم الله منهم أنهم لا يؤمنون كأبي جهل وأبي لهب وغيرهما.

ووجه الإشكال ظاهر، حيث أمرهم بالإيمان مع تقرُّر علمه بأنهم يموتون على الكفر.

والجواب: أن إيمانهم ليس مُحالاً لذاته بل لغيره، حيث تعلق

. . . .

علم الله بعدمه، فهم في عدم إيمانهم عاصون من وجه طائعون من وجه. ولعل هذا المعنى يُستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران: ٨٣]، أي انقاد فيما أراد ربّ العباد، وسِرّ القدر مخفيّ على البشر في الدنيا، بل في العقبى فتدبر. قال الله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

والحاصل أن الاستطاعة صفةٌ يخلقها الله عند اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصدَ العبدُ فِعل الخير خلق الله تعالى قدرةَ فعلِ الخير، وإن قصد العبد فعل الشرّ خلق الله قدرةَ فعل الشرّ، فكان العبد هو المضيِّع لقدرة فعل الخير فيستحق الذمّ والعقاب، ولذا ذمّ الله المنافقين بأنهم لا يستطيعون السمع، أي لا يقصدون استماع كلام الرسول على وجه التأمل وطلب الحق حتى يعلموا ويعملوا به، بل يستمعون على وجه الإنكار.

وقد يقع لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وصحةُ التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأول فتأمل. مع أن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى إن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، لا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه

. . . .

صرف قدرته إلى الكفر وضيّع باختياره صَرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب من هذا الباب.

وأما ما يمتنع بالغير بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه، كإيمان الكافر وطاعة العاصي، فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورَ المكلف بالنظر إلى نفسه، فليس التكليف به تكليفاً بما ليس في وسع البشر نظراً إلى ذاته؛ ومن قال إنه تكليف بما ليس في الوسع فقد نظر إلى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وإرادته سبحانه بخلافه.

وبالجملة لو لم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور عاصياً، فلذا عُدَّ مثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وإرادته بخلافه، وهو عندنا من قبيل ما لا يطاق بناء على صحة تعلّق القدرة الحادثة في نفسه، وإن لم يوجد عقيبه، وهذا نزاع لفظي عند أرباب التحقيق، والله ولي التوفيق.

ثم اعلم أن مراتب ما ليس في وسع البشر إتيانه ثلاث، أقصاها: أن يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم، وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلاً عن الحادثة. وأوسطها: أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة أصلاً كخلق الأجسام، أو عادةً كحمل الجبل والصعود إلى السماء. وأدناها: أن يمتنع لتعلق علمه سبحانه وإرادته بعدم وقوعه. وفي جواز التكليف بالمرتبة الثالثة تردد، ولا نزاع في عدم الوقوع، وجواز الثانية مختلف فيه، ولا خلاف في عدم الوقوع، ووقع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها.

وَالأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ كُلُّهُمْ مُنَزَّهُونَ عَنِ الصَّغَائِرِ وَالكَبَائِرِ وَالكُفْرِ وَالقَبَائِـحِ، ....

(والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم)، أي جميعهم الشامل لرسلهم، مشاهيرهم وغيرهم، أولهم آدم عليه الصلاة والسلام على ما ثبت بالكتاب والسنّة وإجماع الأمة، فما نقل عن بعض من إنكار نبوّته يكون كفراً. وقد ورد «أنه عليه الصلاة والسلام سُئل عن عدد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً»، وفي رواية: «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً»(١) إلا أن الأوْلى أن لا يقتصر على عدد فيهم.

(منزهون)، أي معصومون (عن الصغائر والكبائر)، أي من جميع المعاصي (والكفر) خص لأنه أكبر الكبائر، ولكونه سبحانه: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، (والقبائح)، وفي نسخة: والفواحش، وهي أخص من الكبائر في مقام التغاير كما يدل عليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ﴾ [النجم: ٣٢] والمراد بها نحو: القتل والزنا واللواطة والسرقة وقذف المحصنة والسحر والفرار من الزحف والنميمة وأكل الربا ومال اليتيم وظلم العباد وقصد الفساد في البلاد.

وقال سعيد بن جبير: إن رجلاً قال لابن عباس رضي الله عنهما: كم الكبائر(٢)، أسبع هي؟ قال إلى سبع مئة أقرب منها إلى سبع، غير أنه

---

(١) رواه أحمد ٥/١٧٦ ــ ١٧٨.

(٢) (كم الكبائر): سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن الكبائر أسبع هي؟ فقال: هي =

. . . .

لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار.

واختلفوا في حدّ الكبيرة؛ فقال ابن سيرين رضي الله عنه: كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة، ويؤيده ظاهر قوله سبحانه: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ . . .﴾ الآية [النساء: ٣١]. وقال الحسن وسعيد بن جبير والضحاك وغيرهم: ما جاء في القرآن مقروناً بذكر الوعيد فهو كبيرة، وهذا هو الأظهر فتدبر.

ثم اعلم أن ترك الفرض أو الواجب ولو مرّة بلا عذر كبيرة. . . وكذا ارتكاب الحرام. وترك السنّة مرّة بلا عذر تساهلاً وتكاسلاً عنها صغيرة، وكذا ارتكاب الكراهة والإصرار على ترك السنّة أو ارتكاب الكراهة كبيرة، إلا أنها كبيرة دون كبيرة، لأن الكبير والصغير من الأمور الإضافية والأحوال النسبية، ولذا قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين.

قال شارح عقيدة الطحاوي: وثَمَّ أمر ينبغي التفطُّن له، وهو أن الكبيرة قد يقترن بها من الحياء والخوف والاستعظام لها ما يلحقها بالصغائر؛ وقد يقترن بالصغيرة من قلة الحياء وعدم المبالات وترك الخوف والاستهانة بها ما يلحقها بالكبائر، وهذا أمر مرجعه إلى ما يقوم

= إلى السبعين أقرب، غير أنه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار. الطبراني. وفي حديث الصحيحين: (اجتنبوا السبع الموبقات. قيل: ما هن يا رسول الله؟ قال: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلاّ بالحق، وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات) انظر التحذير من الكبائر ص ٧ وما بعد.

وَقَدْ كَانَتْ مِنهُمْ زَلاَّتٌ وَخَطِيئاتٌ، . . . .

بالقلب وهو قدر زائد على مجرّد الفعل، والإنسان يعرف ذلك من نفسه وغيره. وأيضاً فإنه قد يعفى لصاحب الإحسان العظيم ما لا يعفى لغيره من الذنب الجسيم، ثم هذه العصمة ثابتة للأنبياء قبل النبوّة وبعدها على الأصحّ، وهم مؤيدون بالمعجزات الباهرات والآيات الظاهرات.

وقد ورد في مسند أحمد رحمه الله «أنه عليه الصلاة والسلام سُئل عن عدد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً والرسل منهم ثلاث مئة وثلاثة عشر، أولهم آدم عليه الصلاة والسلام، وآخرهم محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم»[1]، وهو لا ينافي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]، فإن ثبوت الإجمال لا ينافي تفصيلَ الأحوال؛ نعم الأولى أن لا يقتصر على الأعداد، فإن الآحاد لا تفيد الاعتماد في الاعتقاد، بل يجب كما قال الله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] أن يؤمن إيماناً إجمالياً من غير تعرّض لتعدد الصفات وعدد الملائكة والكتب والأنبياء وأرباب الرسالة من الأصفياء.

(وقد كانت منهم)، أي من بعض الأنبياء قبل ظهور مراتب النبوّة أو بعد ثبوت مناقب الرسالة (زلات)، أي تقصيرات (وخطيئات)[2]، أي

(١) سئل عن الأنبياء فقال أربعة وعشرون ألفاً، رواه أحمد ٥/ ١٧٨، ١٧٩.

(٢) زلات وخطيئات. قال الإمام: المختار عندنا أنه لم يصدر عنهم ذنب حال النبوة =

. . . .

عثرات بالنسبة إلى ما لهم من عَلِيّ المقانات وَسنِيّ الحالات، كما وقع لآدم عليه الصلاة والسلام في أكله من الشجرة على وجه النسيان، أو ترك العزيمة واختيار الرخصة ظنّاً منه أن المراد بالشجرة المنهية المشارِ إليها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥] هي الشخصية[١] لا الجنسية؛ فأكل من الجنس لا من الشخص، بناء على الحكمة الإلهية ليظهر ضعف قدرة البشرية وقوّة اقتضاء مغفرة الربوبية، ولذا ورد حديث: «لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم»[٢]، وبسط هذا يطول فنعطف عن هذا القول، وهذا ما عليه أكثر العلماء خلافاً لجماعة من الصوفية وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان والغفلة.

وأما قوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: «إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرّة»[٣]، فقال الرازي في التفسير

= لا الصغيرة ولا الكبيرة، وترك الأولى منهم، كالصغيرة منا لأن صفات الأبرار سيئات المقربين، روح البيان ٣/ ١١٩، وانظر كلام السبكي وفيه: المختار المنع (منع وصف الأنبياء بالصغائر الرذيلة والمداومة على الصغائر) لأنا مأمورون بالاقتداء بهم في كل ما يصدر عنهم من قول أو فعل فكيف يقع منهم ما لا ينبغي ويؤمر بالاقتداء به. عن تهذيب الخصائص النبوية الكبرى للتليدي ص ٤٣٤.

(١) أي ذات تلك الشجرة لا جنسها.

(٢) (لو لم تذنبوا) مسلم، توبة ١١، الترمذي جنة ٣/ ٩٨، أحمد ١/ ٢٨٩.

(٣) رواه مسلم في الذكر، وأبو داود في الدعاء وأحمد ٤/ ٢١١.

. . . .

الكبير: اعلم أن الغين يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية، وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهواء فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كمال ضوئها.

ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات:

أولها: أن الله تعالى أطلع نبيه صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ما يكون في أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم، فكان إذا ذكر ذلك وجد غيناً في قلبه فاستغفر لأمته. قلت وفيه بُعد ظاهر في الأفهام من جهة دوام تذكر ذلك المقام مع أنه عليه الصلاة والسلام كان في مرتبة عالية من المرام.

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة إلى أخرى أرفع من الأولى، فكان الاستغفار لذلك، يعني لتوقفه وظنه أنه الحالة الأعلى، وهذا المعنى هو الأولى لمطابقة قوله تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ﴾ [الضحى: ٤].

وثالثها: أن الغين عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانياً عن نفسه بالكلية، فإذا عاد إلى الصحو، وكان الاستغفار من الصحو، وهو تأويل أرباب الحقيقة.

قلت: ويؤيده حديث: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب»[1]، أي جبرائيل المقدَّس: «أو نبيّ مرسل»، أي نفسه الأنفس،

---

(١) (لي وقت لا يسعني) لم أجده، وقريب منه ما رواه الترمذي في شمائله عن علي =

. . . .

إلا أنه قد يقال: الاستغفار ليس من الصحو بل من المحو لظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: «وإنه ليغان على قلبي حتى يمنعني عن شهود ربي»[1] في مقام جمع الجمع، الذي لا يحجب الكثرة عن الوحدة، ولا يمنع الوحدة عن الكثرة، لا سيما وهو في منصب الرسالة وفي مقام تبليغ الدعوة والدلالة، فكل ما يمنعه عن المقام الأكمل فنسبة الاستغفار إليه أمثل.

وقد يقال الغين كناية عن الغير من ملاحظة الخلائق ومرابطة العلائق ومضايقة العوائق، كما أن الغين كناية عن مراقبة الذات ومشاهدة الصفات، وهو عين العلم والإيمان، وزين العمل الإحسان كما يشير إليه حديث: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه»[2]، أي أن تكون في مقام العبودية لله بحيث لا يخطر ببالك ما سواه، والخواطر لا تنفك عن السرائر، فكلما خطر بباله سوى الله قال أستغفر الله، كما أشار شيخ مشايخنا أبو الحسن البكري في حزبه إلى هذا المقام السري والحال

= رضي الله عنه، أنه ﷺ إذا أوى إلى منزله جزّأ دخوله ثلاثة أجزاء، جزءاً لله تعالى، وجزءاً لأهله، وجزءاً لنفسه، ثم جزّأه بينه وبين الناس، فيردّ بذلك بالخاصة على العامة، والمراد بالخاصة الذين يكثرون الدخول عليه، كالخلفاء الأربعة، والمراد بالعامة الذين لم يعتادوا الدخول عليه. اهـ من الشمائل المحمدية، تعليق الأستاذ عزّت عبيد الدعاس، ص ١٥٩.

(١) (أنه ليغان على قلبي. . .) مسلم في الذكر، أبو داود ١٥١٥، أحمد ٤/ ٢١١.

(٢) (الإحسان أن تعبد الله) رواه البخاري وغيره.

. . . .

السري، وأومأ إليه العارف ابن الفارض أيضاً بقوله:

ولو خطرت لي في سواك إرادة   على خاطري سهواً حكمت بردَّتي

وفي هذه العبارات يفهم مضمون كلام من قال من أهل الإشارات: حسنات الأبرار سيِّئات المقرَّبين الأحرار.

ورابعها: وهو تأويل أهل الظاهر، أن القلب لا ينفك عن الخطرات وخواطر الشهوات وأنواع الميل والإرادات، وكان يستعين بالرب في دفع تلك الخواطر.

قلت: وخامسها تبعاً لأرباب الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام كان استغفاره من رؤية العبادات أو من تقصيره في الطاعات أو عجزه عن شكر النعم في الحالات، ولذا كان يستغفر إذا فرغ من الصلاة، وكذا إذا خرج من قضاء الحاجات.

ومن هذا القبيل قول رابعة العدوية: استغفارنا يحتاج إلى استغفار كثير. وله معنيان: أحدهما أصدق من الآخر فتأمل وتدبر.

فلنعطف من هذا المقام إلى ما كنا في صدده من الكلام، فذكر القاضي أبو زيد في أصول الفقه أن أفعال النبي ﷺ عن قصد على أربعة أقسام: واجب، ومستحب، ومباح، وزلة.

فأما ما كان يقع من غير قصد كما يكون من النائم والمخطىء ونحوهما فلا عبرة بها، لأنها غير داخلة تحت الخطاب.

ثم الزلة لا تخلو عن القِران ببيان أنها زلة، إما من الفاعل نفسه كقول

. . . .

موسى حين قتل القبطي بوكزته: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥]، وإما من الله سبحانه كما قال الله تعالى في حق آدم عليه السلام: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] مع أنه قيل: زلته كانت قبل نبوّته، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢]، وإذا لم تخل الزلة عن البيان لم يشكل على أحد أنها غير صالحة للاقتداء بها، فتبقى العبرة للأنواع الثلاثة؛ وقد ذكر شمس الأئمة[1] أيضاً نحوه.

وفي شرح العقائد أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكذب، خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، أما عمداً فبالإجماع، وأما سهواً فعند الأكثرين. وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافاً للحشوية. وأما سهواً فجوَّزه الأكثرون.

وأما الصغائر فتجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائي وأتباعه، وتجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة، لكنّ المحقِّقين اشترطوا أن يُنَبَّهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي. وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة خلافاً للمعتزلة، ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوَّزوا إظهار الكفر تَقِيَّةً، فما نقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بكذب

---

(١) ذكر شمس الأئمة نحوه فقال: أفعال النبي ﷺ أربعة أقسام.

. . . .

وبمعصية بطرق ثابتة فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة.

وقال ابن الهمام: والمختار، أي عند جمهور أهل السنّة العصمة عنهما. أي عن الصغائر والكبائر لا الصغائر غير المنفردة خطأً أو سهواً، ومن أهل السنّة من منع السهو عليه، والأصح جواز السهو في الأفعال.

والحاصل أن أحداً من أهل السنّة لم يجوِّز ارتكاب المنهيّ منهم عن قصد، ولكن بطريق السهو والنسيان، ويسمى ذلك زلة.

قال القونوي: واختلف الناس في كيفية العصمة، فقال بعضهم: هي محض فضل الله تعالى بحيث لا اختيار للعبد فيه، وذلك إما بخلقهم على طبع يخالف غيرهم بحيث لا يميلون إلى المعصية ولا ينفرون عن الطاعة كطبع الملائكة، وإما بصرف همّتهم عن السيئات وجذبهم إلى الطاعات جبراً من الله تعالى بعد أن أودع في طبائعهم ما في طبائع البشر.

وقال بعضهم: العصمة فضل من الله ولطف منه، ولكن على وجه يُبقي اختيارهم بعد العصمة في الإقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية، وإليه مال الشيخ أبو منصور الماتريدي حيث قال: العصمة لا تزيل المحنة، أي الابتلاء والامتحان، يعني لا تجبره على الطاعة، ولا تُعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشرّ مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء والاختبار.

وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّـهِ، صَلَّى اللَّـهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، نَبِيُّهُ، وَعَبْدُه وَرَسُولُهُ .

(ومحمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم)[1]، أي محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصيّ بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، هذا القدر من نسبه عليه الصلاة والسلام لم يختلف فيه حد من العلماء الأعلام. وقد روي من أخبار الآحاد عنه عليه الصلاة والسلام أنه نسب نفسه كذلك إلى نزار بن معد بن عدنان.

(نبيُّه) وفي نسخة: حبيبه (وعبده)، أي المختص به، لأنه الفرد الأكمل عند إطلاقه (ورسوله) وناسخ أديان من قبله، فقد قال عليه الصلاة والسلام: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى وقولوا عبد الله ورسوله»[2].

وقدَّم العبودية لتقدُّمها وجوداً على الرسالة، وللدلالة على عدم استنكافه عن ذلك المقام، بل للإشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام مفتخر بذلك المرام، ولله درّ القائل بنظم هذا النظام:

لا تـدعُنـي إلا بيـا عَبْـدَهـا فـإنـه واللَّـهِ أشـرف أسمـائـي

---

(١) محمد رسول الله ﷺ نسبه الشريف إلى معد بن عدنان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. البخاري كتاب المناقب ٥/٥٦.

(٢) (لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم) البخاري أنبياء ٤٨، الدارمي ٦٥، أحمد ١/٣٢.

. . . .

ثم في تقديم النبوّة على الرسالة إشعار بما هو مطابق في الوجود من عالم الشهود وإيماء إلى ما هو الأشهر في الفرق بينهما من المنقول بأن النبيّ أعمّ من الرسول؛ إذ الرسول من أُمر بالتبليغ، والنبيّ من أوحي إليه، أعم من أن يؤمر بالتبليغ أم لا؟ قال القاضي عياض: والصحيح الذي عليه الجمهور أن كل رسول نبيّ ولا عكس، وهو أقرب من نقل غيره الإجماعَ عليه لنقل غير واحد الخلافَ فيه، فقيل: النبيّ مختص بمن لا يؤمر. وقيل: هما مترادفان. واختاره ابن الهمام. والأظهر أنهما متغايران لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ الآية [الحج: ٥٢]، ولبعض الأحاديث الواردة في عدد الأنبياء والرسل عليهم السلام.

وأما هو ﷺ فخوطب بيا أيها النبيّ، ويا أيها الرسول.. لكونه موصوفاً بجميع أوصاف المرسلين، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] إيماء إلى ما ورد في بعض أحاديث الإسراء: «جعلتك أوّل النبيين خلقاً وآخرهم بعثاً»[١] كما رواه البزار من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال الإمام فخر الدين الرازي[٢]: الحق أن محمداً صلى الله تعالى

---

(١) (جعلتك أول النبيين خلقاً وآخرهم بعثاً) جاء في أسنى المطالب، فيه بقية بن الوليد وسعيد بن بشير ص ١١٩.

(٢) قال الرازي، انظر المطالب العالية له ٨/ ١٢٢.

. . . .

عليه وعلى آله وسلم قبل الرسالة ما كان على شرع نبـيّ من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وهو المختار عند المحققين من الحنفية، لأنه لم يكن من أمة نبـيّ قط لكنه كان في مقام النبوّة قبل الرسالة، وكان يعمل بما هو الحق الذي ظهر عليه في مقام نبوّته بالوحي الخفي والكشوفِ الصادقة من شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام وغيرها، كذا نقله القونوي في شرح عمدة النسفي.

وفيه دلالة على أن نبوّته لم تكن منحصرة فيما بعد الأربعين كما قال جماعة، بل إشارة إلى أنه من يوم ولادته متصف بنعت نبوّته، بل يدل حديث: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد»[1] على أنه متصف بوصف نبوّة في عالم الأرواح قبل خلق الأشباح، وهذا وصف خاص له لا أنه محمول على خلقه للنبوّة واستعداده للرسالة كما يُفهم من كلام الإمام حجة الإسلام، فإنه حينئذٍ لا يتميز عن غيره حتى يصلح أن يكون ممدوحاً بهذا النعت بين الأنام.

ثم نبوّته ورسالته عليه الصلاة والسلام ثابتة بالمعجزات، بل هي معجزة في حد الذات والصفات كما قال صاحب البردة:

كفــاك بــالعلــم الأمّــي معجــزة   في الجاهلية والتأديب في اليتم

---

(١) (كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد) الحاكم وصححه وأقره الذهبـي، وقال في رجاله ثقات، انظر (عظيم قدر النبـي ﷺ) للشيخ الدكتور خليل ملا خاطر ص ٣٦.

وَصَفِيُّهُ؛ وَلَمْ يَعْبُدِ الصَّنَمَ، وَلَمْ يُشْرِكْ بِاللَّـهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ قَطُّ، وَلَم يَرْتَكِبْ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً قَطُّ. . . . .

وما أحسن قول حسان رضي الله تعالى عنه:

لو لم يكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تأتيك بالخبر

وبيانه أن ما من أحد ادَّعى النبوّة من الكذابين إلا وقد ظهر عنه من الجهل والكذب لمن له أدنى تمييز، بل وقد قيل: ما أسرّ أحد سريرة إلا أظهرها الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٧٢].

(وصفيُّه)، أي مصطفاه بأنواع من الكرامات وحقائق المقامات الدنيوية والأخروية. وفي نسخة بزيادة: ومُنْتَقَاه: أي مختاره ومجتباه من بين مخلوقاته، كما يشير إليه قول القائل: لولاه لم تخرج الدنيا من العدم.

(ولم يعبد الصنم)، أي ولا غيره، لقوله: **(ولم يشرك بالله طرفة عين قط)**، أي لا قبل النبوّة ولا بعدها، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر مطلقاً بالإجماع، وإن جوَّز بعضهم صدور الصغيرة بل الكبيرة قبل النبوّة بل بعدها أيضاً في مقام النزاع، وأما هو صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، فكما قال الإمام الأعظم رحمه الله **(ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قطّ)**. وأما قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ الآية [التوبة: ٤٣]، وكذا قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ الآية [الأنفال: ٦٧]، فمحمول على ترك الأولى بالنسبة إلى مقامه الأعلى.

وَأَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ: أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ....

(وأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم)، أي بعد وجوده لأنه خاتم النبيين حال شهوده. وأما عيسى فقد وجد قبله وإن كان يقع نزوله بعده، ولا يبعد أن يقال: أراد الإمام الأعظم البعدية الزمانية؛ ففي شرح المقاصد: ذهب العظماء من العلماء إلى أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء: الخضر وإلياس في الأرض[1]، وعيسى وإدريس في السماء.

والحاصل أن أفضل الناس بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) كان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة، فسمّاه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عبد الله، واسم أبيه أبو قحافة عثمان بن عامر بن كعب بن سعد بن تَيْم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر القرشي التيمي، وهو الصدِّيق لكثرة صدقه وتحقيقه وقوّة تصديقه وسبق توفيقه، فهو أفضل الأولياء من الأولين والآخرين.

وقد حُكي الإجماع على ذلك، ولا عبرة بمخالفة الروافض هنالك،

---

(١) الخضر، من الأنبياء، قال ابن حجر وقد سئل ما المعتمد في الخضر هل هو نبي حيّ وكذا الياس؟ فأجاب المعتمد حياتهما ونبوتهما ص ١٠٨، وقال القرطبي في الخضر هو نبي عند الجمهور والآية تشهد بذلك لأن النبي لا يتعلم ممن هو دونه، ولأن حكم الباطن لا يطلع عليه إلا الأنبياء. انظر القرطبي ١١/ ١٦، وفتح الباري ٦/ ٤٣٤. وقيل: كان رجلاً صالحاً ولم يكن نبياً، وانظر الإصابة في تمييز الصحابة عند اسم الخضر، فقد نقل كلاماً طويلاً نافعاً. والحمد لله. وانظر كشف الافتراءات في رسالة التنبيهات، للشيخ علي الصابوني ص ٤١ ــ ١٤.

. . . .

وقد استخلفه عليه الصلاة والسلام في الصلاة فكان هو الخليفةَ حقّاً وصدقاً. وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «دخل عليَّ رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم في اليوم الذي بُدِىء فيه فقال: ادعي إليَّ أباك وأخاك حتى أكتب لأبـي بكر كتاباً، ثم قال: يأبـى الله والمسلمون إلا أبا بكر»[1].

وأما قول عمر: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر رضي الله عنه، وإن لا أستخلف فلم يستخلف من هو خير مني كما في مسلم، يعني النبـي صلى الله تعالى عليه وسلم، فلعل مراده لم يستخلف بعهد مكتوب ولو كتب عهداً لكتبه لأبـي بكر، بل قد أراد كتابته ثم تركه، وقال: «يأبـى الله والمسلمون إلا أبا بكر»، فكان هذا أبلغ من مجرد العهد، فإنه دلَّ المسلمين على استخلاف أبـي بكر بالفعل والقول، واختاره لخلافته اختيارَ راض بذلك، وعزم على أن يكتب بذلك عهداً هنالك، ثم عَلِم أن المسلمين يجتمعون عليه، فترك الكتابة اكتفاءً بإرادة الله تعالى واختيار الأمة، ثم عَزم على ذلك في مرضه يوم الخميس، فلما حصل لبعضهم شكٌّ، هل ذلك القول من جهة المرض أو هو قول يجب اتباعه؟ ترك الكتابة اكتفاء بما سبق، فلو كان التعيين مما يشتبه على الأمة لبينه بياناً قاطعاً للمعذرة، لكن لما دلهم دلالات متعدِّدة على أن أبا بكر هو المتعين، وفهموا ذلك، حصل المقصودُ هنالك.

---

(١) البخاري: أحكام ٨/ ١٢٥، وفي المرضى ٨/٧، ومسلم: فضائل الصحابة ١١ رقم ٢٣٨٧.

. . . .

ثم الأنصار كلهم بايعوا أبا بكر إلا سعد بن عبادة لكونه هو الذي كان يطلب الولاية لنفسه، ولذا لما بايع عمر وأبو عبيدة ومن حضر من الأنصار قال قائل: قتلتم سعداً، فقال عمر: قتله الله، ولم يقل أحد من الصحابة رضي الله عنهم: إن النبـي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم نص على غير أبـي بكر[1] رضي الله عنه من عليّ وعباس وغيرهما رضي الله عنهم، ولو كان لأظهراه.

وروى ابن بطة بإسناده أن عمر بن عبد العزيز بعث محمد بن الزبير الحنظلي إلى الحسن البصري فقال: هل كان النبـي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم استخلف أبا بكر؟ فقال: أو في شك صاحبك؟ نعم والله الذي لا إله إلا هو استخلفه، لهو كان أتقى لله من أن يتوثب عليها.

والتقييد بالناس لأن خواصّ الملائكة كجبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل[2] وحملة العرش والكروبيين من الملائكة المقرَّبين أفضل من عوامِّ المؤمنين وإن كانوا دون مرتبة الأنبياء والمرسلين على الأصح من

(١) لم ينص على غير أبـي بكر رضي الله تعالى وهذا متفق عليه عند أهل السنة، ويجب أن يكون كذلك عند غيرهم فقد روى البخاري أن علياً رضي الله تعالى عنه قال: (من زعم أن عندنا شيء نقرؤه إلاَّ كتاب الله وهذه الصحيفة صحيفة بها أسنان الإبل وأشياء من الجراحات فقد كذب) رواه مسلم، وأحمد.

(٢) عزرائيل: تسمية ملك الموت عزرائيل جاء في خبر ضعيف ذكره الشيخ عبد الله الصديق الغماري رحمه الله تعالى في كتابه النافع، الحجج البينات في إثبات الكرامات.

ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ، ثُمَّ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، . . . .

أقوال المجتهدين، مع أنه لا ضرورة إلى هذه المسألة في أمر الدين على وجه اليقين.

(ثم عمر بن الخطاب)، أي ابن نفيل بن عبد العُزّى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدي بن كعب القرشي العدوي، وهو الفاروق كما في نسخة: أي المبالغ في الفرق بين الحق والباطل، لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الحق يجري على لسان عمر»[1]. أو بين المنافق والموافق لما نزل في حقه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ الآيات [النساء: ٦٠]، وقد أجمعوا على فضيلته وحقية خلافته؛ وقصة قتل عمر وأمر الشورى والمبايعة لعثمان مذكورة في صحيح البخاري بطولها.

(ثم عثمان بن عفان)، أي ابن العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي القرشي الأموي، وهو ذو النورين كما في نسخة، لأنه تزوّج بنتي النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم. وقال عليه الصلاة والسلام: «لو كانت لي أخرى لزوجتها إياه»[2]. ويقال: لم يجمع بين بنتي نبيّ من لدن آدم عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة إلا عثمان رضي الله عنه. وقيل: إنما لقب به لأنه عليه الصلاة والسلام دعا

---

(١) (إن الحق ليجري على لسان عمر)، رواه أبو داود في الإمارة ١٨، والترمذي في المناقب ١٧/١٩، وابن ماجه، أحكام ٨، والموطأ، أقضية ١١.

(٢) (لو كانت لي أخرى لزوجتكها)، الطبراني، وانظر: تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٥٣.

ثُمَّ عَلِيُّ بنُ أَبِـي طَالِبٍ، رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، . . . .

لأبـي بكر رضي الله عنه بدعوة ولعثمان بدعوتين.

(ثم عليّ بن أبـي طالب)، أي ابن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصيّ القرشيّ، وهو المرتضى زوج فاطمة الزهراء وابن عم المصطفى والعالم في الدرجة العليا، والمعضلات التي سأله كبار الصحابة عنها ورجعوا إلى فتواه فيها كثيرة شهيرة تحقق قوله عليه الصلاة والسلام: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»[1]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «أقضاكم عليّ».

(رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) وفضائلهم في كتب الحديث مسطورة وشمائلهم على ألسنة العلماء مشهورة، وقد بيَّنا طرفاً منها في المرقاة شرح المشكاة[2].

وأولى ما يُستدل به على أفضلية الصدّيق في مقام التحقيق نَصْبُهُ عليه الصلاة والسلام لإمامة الأنام مدةَ مرضه في الليالي والأيام، ولذا قال أكابر الصحابة: رضيه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا؟ ثم إجماع جمهورهم على نصبه للخلافة ومتابعة غيرهم أيضاً في آخر أمرهم. ففي الخلاصة: رجلان في الفقه والصلاح سواء، إلا أن أحدهما

---

(١) (أنا مدينة العلم)، رواه الترمذي وقال: منكر، ونقل في الدرر عن أبـي سعيد العلائي أنه حسن باعتبار طرقه، أي لا صحيح ولا ضعيف، انظر كشف الخفاء ١/ ٢٣٥، والحديث الموضوع للدكتور عمر فلاتة ٢/ ٢٧.

(٢) فضائلهم في مرقاة المفاتيح ١١/ ٤٠ وبعد.

. . . .

أقرأ، فقدم أهل المسجد الآخر فقد أساؤوا. وكذا لو قلد القضاء رجلاً وهو من أهله وغيره أفضل منه، وكذا الوالي. وأما الخليفة فليس لهم أن يولوا الخلافة إلا أفضلهم، وهذا في الخلفاء خاصة وعليه إجماع الأمة. انتهى.

وتفضيل أبـي بكر وعمر رضي الله عنهما متفق عليه بين أهل السنّة. وهذا الترتيب بين عثمان وعليّ رضي الله عنهما هو ما عليه أكثر أهل السنّة، خلافاً لما روي عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية. ثم اعلم أن جميع الروافض وأكثر المعتزلة يفضِّلون عليّاً على أبـي بكر رضي الله عنه. وروي عن أبـي حنيفة رضي الله عنه تفضيل عليّ على عثمان رضي الله عنه. والصحيح ما عليه جمهور أهل السنّة وهو الظاهر من قول أبـي حنيفة رضي الله عنه على ما رتبه هنا وفق مراتب الخلافة.

وفي شرح العقائد[1]: على هذا الترتيب وجدنا السلفَ، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك، وكأن السلف كانوا متوقِّفين في تفضيل عثمان على عليّ رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنّة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين. والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جملة، وإن أريد كثرة ما يعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا. انتهى.

ومراده بالأفضلية أفضلية عثمان على عليّ رضي الله عنه بقرينة ما

---

(١) انظر: القلائد في شرح العقائد للقونوي على العقيدة الطحاوية ق ١٥٠.

. . . .

قبله من ذكر التوقف فيما بينهما، لا الأفضلية بين الأربعة كما فهم أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا: لأن فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لأهل زمانه، وقد نقل إلينا سيرتهم وكمالاتهم، فلم يكن للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببداهته.

قال: والمنقول عن بعض المتأخِّرين أنه لا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضاً، إذ ما من فضيلة تُروى لأحدهم إلا ولغيره مشاركة فيها، وبتقدير اختصاصها به حقيقة فقد يوجد لغيره أيضاً اختصاصه بغيرها، على أنه يمكن أن يكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لشرفها في نفسها أو لزيادة كمِّيتها.

وقال محشّ آخر: أي فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية عليّ رضي الله عنه، إذ قد تواتر في حقه ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتِّصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات، هذا هو المفهوم من سوق كلامه.

ولذا قيل: فيه رائحة الرفض، لكنه فرية فلا مرية إذ كثرة فضائل عليّ رضي الله عنه وكمالاته العلية، وتواتر النقل فيه معنى بحيث لا يمكن لأحد إنكاره، ولو كان هذا رفضاً وتركاً للسنّة لم يوجد من أهل الرواية والدراية سنّيّ أصلاً؛ فإياك والتعصُّب في الدين والتجنُّب عن الحق اليقين. انتهى.

ولا يخفى أن تقديم عليّ رضي الله عنه على الشيخين مخالف

. . . .

لمذهب أهل السنّة والجماعة على ما عليه جميع السلف. وإنما ذهب بعض الخلف إلى تفضيل علي رضي الله عنه على عثمان رضي الله عنه، ومنهم أبو الطفيل من الصحابة رضي الله عنهم، هذا والذي أعتقده وفي دين الله أعتمده، أن تفضيل أبـي بكر رضي الله عنه قطعيّ حيث أمره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالإمامة على طريق النيابة، مع أن المعلوم من الدين أن الأولى بالإمامة أفضل، وقد كان عليّ كرَّم الله وجهه حاضراً في المدينة، وكذا غيره من أكابر الصحابة رضي الله عنهم، وعينه عليه الصلاة والسلام لما علم أنه أفضل الأنام في تلك الأيام، حتى إنه تأخر مرة وتقدم عمر رضي الله عنه، فقال عليه الصلاة والسلام: «أبـى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».

وقضية معارضة عائشة رضي الله عنها في حق أبيها معروفة، وهذه الإمامة كانت إشارة إلى نصب الخلافة، ولذا قال الصحابة رضي الله عنهم: رضيه صلى الله تعالى عليه وسلم لديننا أو ما نرضى به في أمر دنيانا؟ وذلك حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة[1] واستقرّ رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبـي بكر رضي الله عنه، وإجماعُ الصحابة رضي الله عنهم حجة قاطعة لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي

---

(١) سقيفة بني ساعدة، حيث اجتمع الأنصار ولحقهم المهاجرون، وتمّ في ذلك الاجتماع اختيار أبـي بكر خليفة للناس بعد رسول الله ﷺ، وقد اجتمعت كلمة المهاجرين والأنصار على ذلك، وكان من أوائل المبايعين علي رضي الله عنه. وانظر شرح مسلم للشيخ التقي العثماني ٣/ ١٠٦.

. . . .

على ضلالة»[1].

وقد بايعه عليّ رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه لعدم تفرّغه قبل ذلك للنظر والاجتهاد، لما غشيه من الحزن والكآبة، ولما تعلق به أمر التجهيز والتكفين وإمضاء الوصية، فلما فرغ وتأمل في القضية دخل فيما دخل فيه الجماعة، وحَمْلُ الشيعة فعله على التقية مردودٌ بأن التقية لم يطلع عليها إلا صاحب البلية، على أن مخالفة واحد ولو كانت ظاهرة لم تخرق إجماع الجماعة، إذ غايته أنه يدعي المِثلية أو يزعم الأحقية من غير دليل أوردَهُ في القضية.

ثم وقع الاتفاق على خلافة عمر رضي الله عنه، لكن تفضيله في زعمي أنه ظني إلا أنه قويّ لم يختلف فيه سني، ويدل عليه كتابة الصديق رضي الله عنه على ما ذكر في شرح المواقف: بسم الله الرحمن الرحيم. (هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى، حالة يبرّ فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر، أني أستخلف عليكم عمر بن الخطاب، فإن أحسن السيرة فذاك ظني به والخيرَ أردتُ، وإن تكن الأخرى فسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون)[2].

ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين سِتة:

---

(١) (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، رواه ابن ماجه ٢/ ١٣٠٣ رقم ٣٩٥٠، بلفظ: (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة)، وأبو داود في الفتن ١.

(٢) خطاب أبو بكر في اختيار عمر رضي الله عنهما خليفة بعده. القلائد ق ١٥٠.

عثمانَ، وعليّ، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبـي وقاص رضي الله عنهم؛ بمعنى أنهم يتشاورون فيما بينهم، ويعينون من هو أحقّ بها منهم بحسب آرائهم، وإنما جعلهم كذلك لأنه رآهم أفضل ممن عداهم وأحق بالخلافة ممن سواهم، كما قال: مات رسول الله ﷺ وهو راضٍ عنهم، إلا أنه لم يترجح في نظر عمر رضي الله عنه واحد منهم، فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين، ولذا قال: إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن، ثم فوّض الأمرَ خمستهُمْ[1] إلى عبد الرحمن ورضوا بحكمه، فاختار هو عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، فبايعوه وانقادوا لأوامره وصلوا معه الجمعَ والأعيادَ، فكان إجماعاً.

ثم استشهد عثمان رضي الله عنه وترك الأمر مهملاً ومجملاً، فاجتمع أكابر المهاجرين والأنصار على عليّ كرَّم الله وجهه والتمسوا منه قبولَ الخلافة وبايعوه لِما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة في دهره بلا خلاف في حقيقة أمره. وأما ما وقع من امتناع جماعة من الصحابة[2] عن نصرة عليّ رضي الله عنه والخروج معه إلى المحاربة ومن

---

(١) فوّض الخمسة أمرهم إلى عبد الرحمن بن عوف، قلت هم عثمان وعلي والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبـي وقاص، ولم يذكر سعيد بن زيد، وهم العشرة المبشرون بالجنة. انظر تاريخ ابن كثير ١٣٨/٧، وبذلك اجتمعت كلمة المسلمين والحمد لله.

(٢) امتناع بعض الصحابة: منهم عبد الله بن عمر، وسعد بن أبـي وقاص، وسعيد بن زيد. انظر كتاب الحبشي.
وروي أن ابن عمرو قال لمن أراد منه الخروج: إن أبـي شكاني إلى =

. . . .

محاربة طائفة منهم له كما في حرب الجمل وصفين، فلا يدل على عدم صحة خلافته ولا على تضليل مخالفيه في ولايته، إذ لم يكن ذلك عن نزاع في حقية إمارته، بل كان عن خطأ في اجتهادهم حيث أنكروا عليه ترك القود من قتلة عثمان رضي الله عنه، بل زعم بعضهم أنه كان مائلاً إلى قتله[1]، والمخطىء في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق على ما عليه الاعتماد.

ومما يدل على صحة خلافته دون خلافة غيره الحديث المشهور: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عَضوضاً»[2]، وقد استشهد عليّ

= رسول الله ﷺ، فقال: «أطع أباك ما دام حياً، ولا تعصه»، فأنا معكم ولست أقاتل. ترتيب المسند ٢٣/ ١٤٥.

(١) كان مائلاً إلى قتله، هذا كذب وقد علم الناس أن علياً أرسل ولديه لحماية عثمان رضي الله عنهم، وقد قال محمد بن علي جاء إلى علي رضي الله عنه ناس من الناس فشكوا سعاة عثمان، فقال لي اذهب بهذا الكتاب إلى عثمان، فقل له إن الناس قد شكوا سعاتك، وهذا أمر رسول الله ﷺ في الصدقة فمرهم فليأخذوا به، فأتيت عثمان فذكرت له ذلك، وقال: محمد، فلو كان ذاكراً له بشيء لذكره يومئذٍ، يعني السوء.
انظر خبر قتل سيدنا عثمان ودفاع علي رضي الله عنهما عنه هو وولداه الحسن والحسين في تاريخ المدينة لابن شبة ٤/١٢٢٩، وتاريخ المدينة، د. عبد الباسط بدر، ١/ ٣٠٠.

(٢) (الخلافة بعدي ثلاثون سنة) أبو داود ٨، الترمذي، فتن ٤٨، وهي أبو بكر رضي الله عنه سنتان، وعمر رضي الله عنه عشر سنوات، وعثمان رضي الله عنه =

. . . .

رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. ومما يدل على صحة اجتهاده وخطأ معاوية رضي الله عنه في مراده ما صحّ عنه صلى الله تعالى عليه وسلم في حق عمار بن ياسر: «تقتلك الفئة الباغية»[1]. وأما ما نقل أن معاوية أو أحداً من أشياعه قال: ما قتله إلا عليّ رضي الله عنه حيث حمله على المقاتلة، فروي عن عليّ كرّم الله وجهه أنه قال في المقابلة: فيلزم أن النبيّ صلى الله عليه وعلى آله وسلم قتل عمه حمزة، فتبين أن معاوية ومَنْ بعده لم يكونوا خلفاء، بل ملوكاً وأمراء.

ولا يشكل بأن أهل الحلّ والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز، فإن المراد بالخلافة المذكورة في الحديث الخلافةُ الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يكون ثلاثون سنة، وبعدها قد تكون وقد لا تكون، إذ قد ورد في حق المهدي أنه خليفة رسول الله ﷺ، والأظهر أن إطلاق الخليفة على الخلفاء العباسية كان على المعاني اللغوية المجازية العرفية دون الحقيقة الشرعية.

ثم اعلم أن العارف السهروردي قال في الرسالة المسمّاة بـ[إعلام

= اثنا عشر سنة، وعلي رضي الله عنه خمس سنوات ونصف، والحسن بن علي رضي الله عنهما ستة أشهر، تمام ثلاثين سنة، والله أعلم.

(١) (تقتلك الفئة الباغية) رواه البخاري بلفظ: «ويح عمار تقتله الفئة الباغية»، ورواه أحمد ٤/ ٧٦ ــ ١٩٨، ورواه الترمذي.

. . . .

الهدى وعقيدة أرباب التقى]: وأما أصحابه: فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تنحصر، وعمر وعثمان وعليّ رضي الله عنهم، ثم قال: ومما ظفر به الشيطان من هذه الأمة وخامر العقائد منه ودنس وصار في الضمائر خبث ما ظهر من المشاجرة بينهم، فأورث ذلك أحقاداً وضغائن في البواطن، ثم استحكمت تلك الصفات وتوارثها الناس، فكثفت وتجسَّدت وجذبت إلى أهواء استحكمت أصولها وتشعَّبت فروعها.

فيا أيها المبرأ من الهوى والمعصية اعلم أن الصحابة رضي الله عنهم مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشراً، وكانت لهم نفوس وللنفوس صفات تظهر، وقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكرة لذلك، فيرجعون إلى حكم قلوبهم وينكرون ما كان في نفوسهم، فانتقل اليسير من آثار نفوسهم إلى أرباب نفوس عدموا القلوب فما أدركوا قضايا قلوبهم، وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية، فبنوا تصرف النفوس على الظاهر المفهوم عندهم، ووقعوا في بدع وشبه أوردتهم كل مورد رديّ، وجرعتهم كل شراب دنيّ، واستعجم عليهم صفاءُ قلوبهم ورجوع كل أحد إلى الإنصاف وادِّعائه لما يجب من الاعتراف، وكان عدهم اليسير من صفات نفوسهم؛ لأن نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب، فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلِّطة، الأمّارة بالسوء، القاهرة للقلوب المحرومة من أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء.

فإن قبلتَ النصح فأمسكْ عن التصرّف في أمرهم، واجعل محبّتك للكل على السواء وأمسك عن التفضيل؛ وإن خامر باطنك فضلُ أحدهم

. . . .

على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك، فما يلزمك إظهاره ولا يلزمك أن تحب أحدهم أكثر من الآخر، بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع ويكفيك في العقيدة السليمة أن تعتقد صحة خلافة أبـي بكر رضي الله عنه وعمر وعثمان وعليّ رضي الله عنهم. انتهى.

ولا يخفى أن هذا من الشيخ إرخاء العنان مع الخصم في ميدان البيان، لا أن معتقده تَساوي أهل هذا الشأن، فإنه بين اعتقاده أوّلاً ثم تنزّل إلى ما يجب في الجملة آخراً، ولأن اعتقاد صحة خلاف الأربعة مما يوجب ترتيب فضائلهم في مقام العلم والسعة.

ثم الظاهر أن المحبة تتبع الفضيلة قلة وكثرة وتسوية، فيتعين إجمالاً في مقام الإجمال كما قال الله سبحانه: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [البينة: ٨] وتفصيلاً في مقام التفصيل الذي تقدم من التفضيل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

ثم رأيت الكردري ذكر في المناقب ما نصه: من اعترف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال: أحبّ عليّاً أكثر، لا يؤاخذ به إن شاء الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام: «هذا قسمي[1] فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك».

قال القونوي: وإنما أجمعوا على إمامة عثمان لوجود شرائط الإمام فيه. وقد روي أن عمر رضي الله عنه ترك أمر الإمامة بين ستة أنفس:

---

(١) (هذا قسمي) النسائي باب العشرة ٢، ابن ماجه نكاح ٤٧، الدارمي نكاح ٢٥.

. . . .

عثمان، وعليّ، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبـي وقاص رضي الله عنهم، وقال: لا تخرج الإمامةُ منهم، فجعلوا الاختيار إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه، يعني حين امتنع لنفسه من قبول هذا الأمر من أصله، فأخذ بيد عليّ رضي الله عنه وقال: أوَليك على أن تحكم بكتاب الله وسنّة رسوله وسيرة الشيخين، فقال عليّ أحكم بكتاب الله وسنة رسوله وأجتهد برأيـي، ثم قال لعثمان مثل ذلك فأجابه، وعرض عليهما ثلاث مرات، وكان عليّ يجيب بجوابه الأول وعثمان يجيبه إلى ما يدعوه، ثم بايع عثمان فبايعه الناس ورضوا بإمامته، وفي هذا دليل واضح على صحة خلافة الشيخين واعتقاد الصحابة إمامتهما وطريقتهما.

وقول عليّ: (وأجتهد برأيـي) لا يدل على مجانبته إياهما، وإنما قال ذلك لأن مذهبه أن المجتهد يجب عليه اتِّباع اجتهاده، ولا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين، ومذهب عثمان وعبد الرحمن بن عوف: أن المجتهد يجوز له أن يقلِّد غيره إذا كان أفقه منه وأعلمَ بطريق الدين، وأن يترك اجتهاد نفسه ويتبع اجتهاد غيره. انتهى. وهو المروي عن أبـي حنيفة رضي الله عنه، لا سيما وقد ورد في الصحيحين: «اقتدوا باللذينِ من بعدي أبـي بكر وعمر»[1]، فأخذ عثمان وعبد الرحمن بن عوف بعموم هذا

---

(١) (اقتدوا باللذين من بعدي) لم يروه البخاري كما قال المصنف، بل رواه أحمد، والترمذي وحسنه وزاد: «واهتدوا بهدي عمار وتمسكوا بعهد ابن مسعود»، قال الهيثمي في سند هذه الزيادة واه، انظر أسنى المطالب ص ٥٤.

. . . .

الحديث وظاهره، ولعل علياً رضي الله عنه أوّله بأن الخطاب لمن لا يصلح للاجتهاد، أو خصص نفسه لما قام عنده من دليل كقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»[1]، فإنه لا شك أنه داخل فيما يتعين تقليده، ولا يتصور أن يكون شخص واحد مقلَّداً ومقلِّداً.

وأما بيعة علي رضي الله عنه فكما رُوي أنه لما استشهد عثمان هاجت الفتنة وقصد قتلةُ عثمان وأهل الفتنة الاستيلاءَ عليها والفتك بأهلها، فأرادت الصحابة تسكين هذه الفتنة ورفع هذه المحنة، فعرضوا الخلافة على عليّ رضي الله عنه فامتنع عليهم، وأعظم قتل عثمان ولزم بيته، ثم عرضوها بعده على طلحة فأبى ذلك وكرهه، ثم عرضوها على الزبير فامتنع أيضاً إعظاماً لقتل عثمان، فلما مضت ثلاثة أيام من قتله اجتمع المهاجرون والأنصار وسألوا علياً وناشدوه بالله في حفظ الإسلام

---

(١) (عليكم بسنتي) الترمذي، علم ٦، أبو داود، المراد بالسنة هنا طريقة النبي ﷺ والخلفاء الأربعة الراشدين، والبدعة في اللغة الأمر المستحدث على غير مثال سابق، ومنه قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ فما يحدث مما يخالف أصول الدين ونصوصه وقواعده فتلك البدعة المذمومة، وما لا فلا، ولو كان أمراً مستحدثاً مثل إحداث جمع القرآن في مصحف وتدوينه وتدوين العلوم، وتقسيم الحديث الشريف إلى متواتر ومشهور، وعزيز، وضعيف، وأمور الدين والدنيا جميعها من الإسلام فلا معنى لأن يقال لا بأس بإحداث أمور الدنيا كيفما كانت، فإنها محكومة بالإسلام على كل حال ولو كان اللباس والطعام والركوب، والله أعلم.

. . . .

وصيانة دار الهجرة للنبيّ صلّى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، فقبلها بعد شدّة وبعد أن رآه مصلحة، لعلمهم وعلمه أنه أعلم من بقي من الصحابة وأفضلهم وأولاهم به فبايعوه، وليس من شرط ثبوت الخلافة إجماعُ الأمة على ذلك، بل متى عقد بعض صالحي الأمة لمن هو صالح لذلك انعقدت، وليس لغيره بعد ذلك أن يخالفه، ولا وجه إلى اشتراط الإجماع لما فيه من تأخير الإمامة عن وقت الحاجة إليها.

على أن الصحابة رضي الله عنهم لم يشترطوا فيها الإجماع عند الاختيار والمبايعة؛ ثم الإجماع إذا خرج عن أن يكون شرطاً لم يكن عددٌ أولى من عدد فيسقط اعتباره، وتنعقد الإمامة بعقد واحد، وبهذا يبطل قول من قال: إن طلحة والزبير بايعاه كرهاً وقالا: بايعته أيدينا ولم تبايعه قلوبنا، وكذا قولهم: إن سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وغيرهم ممن يكثر عددهم قعدوا عن نصرته والدخول في طاعته لأن إمامته كانت صحيحة بدون بيعة هؤلاء.

وإنما لم يقتل عليّ قتلة عثمان لأنهم كانوا بغاة[1]، إذ الباغي له منعة وتأويل، وكانوا في قتله متأولين وكان لهم منعة، فإنهم كانوا يستحلون ذلك بما نقموا منه من الأمور؛ والحكم في الباغي إذا انقاد لإمام أهل

---

(١) وإنما لم يقتل عليّ: أقول وكذلك معاوية حين استتب له الحكم، ولأن القصاص من حقوق العباد، لا بد فيه من الدعوى، ولم توجه التهمة إلى واحد بذاته ولا قامت البينة على ذلك، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله.

. . . .

العدل أن لا يؤاخذ بما سبق منه من إتلاف أموال أهل العدل وسفك دمائهم وجرح أبدانهم، فلم يجب على عليّ قتلهم ولا دفعهم إلى الطالب، ومن يرى الباغي مؤاخذاً بذلك فإنما يجب على الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم وتفرّق منعتهم ووقوع الأَمْن له على إثارة الفتنة، ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصلاً، بل كانت الشوكة لهم باقية بادية، والمنعة قائمة جارية، وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة ماضية، وعند تحقق هذه الأسباب يقتضي التدبير الصائب الإغماض منهم والإعراض عنهم.

وقد كان أمر طلحة والزبير خطأ غير أنهما فعلا ما فعلا عن اجتهاد، وكانا من أهل الاجتهاد، فظاهر الدليل يوجب القصاصَ على قتل العمد واستئصال شأفة من قصد دمَ إمام المسلمين بالإراقة على وجه الفساد. فأما الوقوف على إلحاق التأويل الفاسد بالصحيح في حق إبطال المؤاخذة فهو علم خفي فاز به عليّ، كما ورد عن النبـيّ صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أنه قال له: «إنك تقاتل على التأويل كما تقاتل على التنزيل»[1] ثم كان قتاله على التنزيل حقاً، فكذا كان قتاله على التأويل حقاً وقد ندما على ما فعلا، وكذا عائشة رضي الله عنها[2] ندمت على ما فعلت وكانت تبكي

---

(١) (إنك تقاتل على التأويل) تبصرة الأدلة لأبـي المعين محمد النسفي. وفي أحمد: فيكم من يُقَاتِلُ على تأويل القرآن، كما قاتل على تنزيله (أحمد ٣/ ٣١).

(٢) كان خروج عائشة رضي الله عنها بقصد الإصلاح وانتظام الأمور وحفظ عدة نفوس من كبار الصحابة رضي الله عنهم، وكان معها ابن أختها عبد الله بن الزبير =

. . . .

حتى تبلّ خمارها، ثم كان معاوية مخطئاً إلا أنه فعل ما فعل عن تأويل فلم يصر به فاسقاً. واختلف أهل السنة والجماعة في تسميته باغياً، فمنهم من امتنع من ذلك، والصحيح قول من أطلق؛ لقوله عليه الصلاة والسلام لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»[1].

وكان عليّ رضي الله عنه مصيباً في التحكيم. وزعمت الخوارج أنه كان مخطئاً فيه وقد كفر؛ إذ الواجب في أهل البغي المحاربةُ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات: ٩]، ولكنا نقول: المقصود إرادة دفع الشرّ وتأليف القلوب، وهذا فيما فعل رضي الله عنه.

ثم مما يتعلق بهذا المقام حديث الصحيحين عن أبي سعيد الخدري

= وغيره من أبناء أخواتها أم كلثوم زوجة طلحة، وأسماء زوج الزبير، بل كل من معها بمنزلة الأبناء في المحرمية، وكانت في هودج من حديد. (الاصطفاء للنبهان ٣/ ٣٢٢)، وفي الفتح الرباني: (أنه ﷺ قال لعلي أنه سيكون بينك وبين عائشة أمر. . . قال: نعم، قال فأنا أشقاهم يا رسول الله، قال: لا، ولكن إذا كان ذلك فارددها إلى مأمنها) زوائد المسند ٢٣ ــ ٣٧، الفتح الرباني. وقال خنيس لما بلغت عائشة مياه بني عامر ليلاً نبحت الكلاب، فقالت أي ماء هذا؟ قالوا: ماء الحوأب، قالت: ما أظنني، إلا أني راجعة، فقال بعض من كان معها بل تقدمين ويراك المسلمون فيصلح الله عز وجل ذات بينهم، قالت: إن رسول الله ﷺ قال لها ذات يوم: «كيف بإحداكن تنبح عليها كلاب الحوأب» رواه أحمد وأبو يعلى والبزار، قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح.

(١) (تقتلك الفئة الباغية) رواه أحمد ٥/ ٢١٤.

. . . .

رضي الله عنه قال: كان بين خالد بن الوليد وبين عبد الرحمن بن عوف شيء، فسبّه خالد، فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا تسبوا أحداً من أصحابي، فإن أحدكم لو أنفق مثل أُحُدٍ ذهباً ما أدرك مُدّ أحدهم ولا نصيفه»[1]، لكن انفرد مسلم بذكر سبّ خالد لعبد الرحمن بن عوف دون البخاري.

فالنبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم يقول لخالد ونحوه: «لا تسبوا أصحابي»، يعني عبد الرحمن بن عوف وأمثاله، لأن عبد الرحمن كان من السابقين الأوّلين، وهم الذين أسلموا من قبل الفتح وقاتلوا، وهم أهل بيعة الرضوان، فهم أفضل وأخص بصحبته عليه الصلاة والسلام ممن أسلم بعد بيعة الرضوان، وهم الذين أسلموا بعد الحديبية وبعد مصالحة النبي ــ صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم ــ أهل مكة، ومنهم خالد بن الوليد، وهؤلاء أسبق ممن تأخر إسلامهم إلى فتح مكة، وسموا الطلقاء، منهم: أبو سفيان وابناه يزيد ومعاوية؛ ومن هنا لما سئل أبو الطفيل أن علياً أفضل أم معاوية؟ فضحك وقال: أما يرضى معاوية أن يكون مساوياً لعليّ حتى يطمع أن يكون أفضل.

والحاصل أنه إذا كان هذا حال الذين أسلموا بعد الحديبية وإن كان

---

(١) (لا تسبوا أصحابي) مسلم فضائل الصحابة ٢٢٢، أبو داود ١، سنة وغيرهم، وقول سعيد بن زيد: (لمشهد أحد العشرة المبشرين بالجنة) رواه أبو داود، والترمذي وصححه.

. . . .

قبل الفتح، فكيف حال من ليس من الصحابة بحال مع الصحابة رضي الله عنهم؟

وفي صحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه قال: قيل لعائشة رضي الله عنها: إن ناساً يتناولون أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم حتى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، فقالت: وما (تعجبون من هذه! انقطع عنهم العمل فأحب الله تعالى أن لا ينقطع عنهم الأجرُ). وروى ابن بطة بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (لا تسبوا أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، فلمقام أحدهم ساعة ــ يعني مع النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم ــ خير من عمل أحدكم أربعين سنة). وفي رواية وكيع: (خير من عبادة أحدكم عمره).

هذا وخلافة النبوّة ثلاثون سنة، منها خلافة الصديق رضي الله عنه سنتان وثلاثة أشهر، وخلافة عمر رضي الله عنه عشر سنين ونصف، وخلافة عثمان رضي الله عنه اثنتا عشرة سنة، وخلافة عليّ رضي الله عنه أربع سنين وتسعة أشهر، وخلافة الحسن ابنه ستة أشهر؛ وأوّل ملوك المسلمين معاوية رضي الله عنه وهو أفضلهم، لكنه إنما صار إماماً حقّاً لما فوّض إليه الحسن بن عليّ رضي الله عنهما الخلافةَ، فإن الحسن بايعه أهل العراق بعد موت أبيه، ثم بعد ستة أشهر فوّض الأمر إلى معاوية رضي الله عنه[1]، والقصة مشهورة وفي الكتب المبسوطة مسطورة؛ والخلافة ثبتت

---

(١) فوض الأمر إلى معاوية رضي الله عنه: قال يحيى بن سعيد أن معاوية أخذ =

. . . .

لعليّ رضي الله عنه بعد موت عثمان بن عفان بمبايعة الصحابة رضي الله عنهم سوى معاوية مع أهل الشام، وقضيتهما أيضاً معروفة.

قال شارح عقيدة الطحاوي: إن ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضيلة كترتيبهم في الخلافة، إلا أن لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما مزية، وهي أن النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا في الاقتداء بالأفعال إلا بأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فقال: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر رضي الله عنهما»، وفَرْقٌ بين اتباع سنّتهم والاقتداء بهم، فحال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعليّ رضي الله عنهم أجمعين. انتهى.

ولعلّ هذا وجه قول عبد الرحمن بن عوف لكل منهما: أولِّيك على أن تعمل بكتاب الله وسنّة رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وسيرة الشيخين، فأبى عليّ أن يقلِّدهما ورضي عثمان. قال: وقد روي عن أبي حنيفة رحمه الله تقديم عليّ على عثمان، لكن ظاهر مذهبه تقديم

= الإداوة بعد أبي هريرة يتبع النبي ﷺ، واشتكى أبو هريرة، فبينما هو يوضئه رسول الله ﷺ رفع رأسه إليه مرة أو مرتين، فقال: «يا معاوية إن وليت أمراً فاتق الله عز وجل واعدل»، فما زلت أظن أني مبتلى بعمل لقول رسول الله ﷺ حتى ابتليت. رواه أحمد. قال في المجمع: وهو مرسل؛ رجاله رجال الصحيح. ورواه أبو يعلى عن سعيد عن معاوية فوصله، ورجاله رجال الصحيح، ورواه الطبراني عن العرباض في الأوسط والكبير. ترتيب مسند الإمام أحمد ٢٢/ ٣٥٧.

. . . .

عثمان على عليّ رضي الله عنه، وعلى هذا عامة أهل السنّة والجماعة. انتهى.

والحاصل أن الجمهور من السلف ذهبوا إلى تقديم عثمان على عليّ رضي الله عنه.

وكان سفيان الثوري يقول بتقديم عليّ على عثمان، ثم رجع عنه وقال بتقديم عثمان على عليّ رضي الله عنه على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي. وقال أبو سليمان أيضاً: إن للمتأخرين في هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة الصحبة وتقديم عليّ من جهة القرابة. وقال قوم: لا يقدم بعضهم على بعض. وكان بعض مشايخنا يقول: أبو بكر خير وعليّ أفضل، فباب الخيرية وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعدّ وباب الفضيلة لازم. انتهى. وفيه بحث لا يخفى.

والحاصل أن ما ذكره بعضهم من الإجماع على أفضلية الصديق محمول على إجماع من يُعتدّ به من أهل السنّة، إذ لا يصح حمله على إجماع الأمة لمخالفة بعض أهل البدعة. وقد قال سعيد بن زيد: (لمشهد رجل من العشرة مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم يغبرّ منه وجهه خيرٌ من عمل أحدكم ولو عُمِّرَ عُمْر نوح). رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه.

فمن أجهل ممن يكره التكلم بلفظ العشرة أو فعل شيء يكون عشرة لكونهم يبغضون خيار الصحابة وهم العشرة المشهود لهم بالجنة، وهم

. . . .

يستثنون منهم عليّاً.

ومن العجب أنهم يولون لفظ التسعة وهم يبغضون التسعة من العشرة، ويبغضون سائر الصحابة من المهاجرين والأنصار الذين قال الله تعالى في حقهم: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [البينة: ٩] إلا عن نفر قليل نحو بضعة عشر نفراً، ومعلوم أنه لو فرض في العالم عشرة من أكفر الناس لم يجب هجر هذا الاسم لذلك، كما أنه سبحانه لما قال: ﴿وَكَانَ فِي ٱلۡمَدِينَةِ تِسۡعَةُ رَهۡطٖ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ﴾ [النمل: ٤٨] لم يجب هجر اسم التسعة مطلقاً، بل اسم العشرة قد مدح الله تعالى مسماه في مواضع من القرآن كقوله تعالى: ﴿تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٖ﴾ [الفجر: ١، ٢]، وكان صلى الله عليه وعلى آله وسلم يعتكف العشر الأول من رمضان، وقال في ليلة القدر: «التمسوها في العشر الأواخر»[1].

وقال: «ما من أيام العملُ الصالح فيهنّ أحبُّ إلى الله من أيام العشر»[2]، يعني عشر ذي الحجة.

---

(١) (التمسوها في العشر الأواخر من رمضان): البخاري عن ابن عباس، مرفوعاً، وفسرها كثيرون بليالي الأوتار من رمضان، وهو أشهر وأظهر. انظر: مختصر ابن كثير للشيخ الصابوني (٣/٦٦).

(٢) (ما من أيام العمل الصالح) البخاري عن ابن عباس مرفوعاً، والدارمي، صوم ٢٥.

. . . .

قال: والروافض توالي بدل العشرة المبشرة بالجنة اثني عشر إماماً، ولم يأت ذكر الأئمة الاثني عشر إلا على صفة تردّ قولهم وتبطله، وهو ما أخرجاه في الصحيحين عن جابر بن سمرة قال: دخلت مع أبي على النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم فسمعته يقول: «لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر رجلاً كلهم من قريش»[1]، وفي لفظ: «لا يزال الأمر عزيزاً إلى اثني عشر خليفة».

وكان الأمر كما قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم؛ فالاثني عشر هم الخلفاء الراشدون الأربعة، ومعاوية وابنه يزيد، وعبد الملك بن مروان وأولاده الأربعة، وبينهم عمر بن عبد العزيز، ثم أخذ الأمر في الانحلال. وعند الرافضة أن أمر الأمة لم يزل في أيام هؤلاء فاسداً منغصاً يتولاه الظالمون المعتدون، بل المنافقون الكافرون وأهلُ الحق أذلّ من اليهود، وقولهم ظاهر البطلان، والله المستعان.

ثم قال: وأصل الرفض إنما أحدثه منافق زنديق قصده إبطال دين الإسلام والقدح في الرسول عليه الصلاة والسلام، كما ذكر ذلك العلماء

---

(١) «لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثني عشر رجلاً منهم»: البخاري، مسلم رقم (٦)، أبو داود، مهدي ٤/ ٤٢٧٩، وفي لفظ مسلم (لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة، فقال كلمة، صَمّنيها الناس، فقلت لأبي: ما قال؟ قال: كلهم من قريش)، أصموني فلم أسمعها. مسلم، شرح النووي على مسلم ٦/ ٤٤١، رقم (٩). أول كتاب الإمارة، وانظر الروايات فيه ٦/ ٤٣٩، وترتيب المسند ٢٣ ــ ١١.

غَابِرِينَ عَلَى الحَقّ، وَمَعَ الحَقّ، كَمَا كَانُوا نتَوَلاَّهُمْ جَمِيعاً. . . . .

الأعلام، فإن عبد الله بن سبأ لما أظهر الإسلام أراد أن يفسد دين الإسلام بمكره وخبثه ـ كما فعل بولس بدين النصارى ـ فأظهر التنسّك ثم أظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى سعى في فتنة عثمان وقتله، ثم لما قدم على الكوفة أظهر الغلوّ في عليّ والنصّ عليه ليتمكّن بذلك من اعتراضه، وبلغ ذلك علياً فطلب قتله فهرب منه إلى قرقيسا، وخبره معروف في التاريخ. وثبت عن عليّ رضي الله عنه أن من فضّله على أبـي بكر وعمر جلده جلد المفتري[1].

(غابرين على الحق) وزيد في نسخة (ومع الحق)، أي باقين عليه، ومعه دائمين (كما كانوا) في الماضي من غير تغيُّر حالهم ونقصان في كمالهم.

وفيه ردّ على الروافض حيث يقولون في حق الثلاثة: إنهم تغيروا عما كانوا عليه في زمنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم حيث نزل في حقهم الآيات الدالة على فضائلهم وورد في شأنهم الأحاديث المشعرة عن حسن شمائلهم. وعلى الخوارج حيث يقولون بكفر عليّ ومن تابعه، وكفر معاوية ومن شايعه، حيث ارتكبوا قتلَ المؤمن، وهو عندهم كبيرةٌ مخرجة عن حدّ الإيمان.

(نتولاهم)، أي نحبهم (جميعاً)، أي ولا نسبّ منهم أحداً، لقوله

(١) مَنْ فضله على أبـي بكر. قال علي رضي الله عنه: ما من أحد يفضلني على أبـي بكر وعمر إلاَّ جلدته حَدّ المفتري. إتحاف ذوي النجابة ص ٦٦.

. . . .

عليه الصلاة والسلام: «لا تسبوا أصحابي»[1]، ولورود قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]، إلى أن قال تعالى: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾. وبالإجماع أن هؤلاء الأربعة من سابقي المهاجرة فيدخلون في رِضىٰ الله سبحانه دخولاً أوّلياً، وهذه الآية قطعية الدلالة على يقين إيمانهم وتحسين مقامهم وعلوّ شأنهم، فلا يعارضه إلا دليل قطعي نقلاً أو عقلاً، ولا يوجد قطعاً عند من يحطّ عليهم ويسيء الأدب إليهم، ولا يحفظ حرمة الصحبة الثابتة لديهم، فقد أجمعوا على أن من أنكر صحبة أبي بكر الصديق[2] كفر بخلاف إنكار صحبة غيره لورود النصّ في حقّه حيث قال الله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، فاتفق المفسّرون على أن المراد بصاحبه

---

(١) رواه مسلم في فضائل الصحابة.

(٢) إنكار صحبة أبي بكر رضي الله عنه: جاء في (إتحاف ذوي النجابة): وقد اتفق الفقهاء على تكفير من أنكر صحبة أبي بكر رضي الله عنه لما فيه من تكذيب قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾، واختلفوا في تكفير من أنكر صحبة غيره من الخلفاء الراشدين كعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم فنص الشافعية أن من أنكر صحبة سائر الصحابة غير أبي بكر لا يكفر بهذا الإنكار وهو مفهوم مذهب المالكية، ومقتضى مذهب الحنفية. من جوهرة التوحيد/ شرح الشيخ عبد الكريم تتان ٢/ ٨٩٤، وانظر رد المحتار على الدر المختار ٣/ ٢٣١، فقد جاء فيه: من سب الشيخين أو طعن فيهما كفر ولا تقبل توبته. اهـ.

هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

وفيه إيماء إلى أنه الفرد الأكمل من أصحابه حيث يُحمل الإطلاق على بابه.

(ولا نذكر الصحابة)، أي مجتمعين ومنفردين. وفي نسخة: ولا نذكر أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم إلا بخير، يعني وإن صدر من بعضهم بعضُ ما هو في الصورة شرّ، فإنه إما كان عن اجتهاد ولم يكن على وجه فساد من إصرار وعناد، بل كان رجوعهم عنه إلى خير معاد بناء على حسن الظنّ بهم، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «خير القرون قرني»[1]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا»[2]، ولذلك ذهب جمهور العلماء إلى أن الصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول قبل فتنة عثمان وعليّ وكذا بعدهما، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[3] رواه الدارمي وابن عديّ وغيرهما.

وقال ابن دقيق العيد في عقيدته: وما نقل فيما شجر بينهم واختلفوا

---

(١) (خير القرون قرني) البخاري، فضائل الصحابة ١، الرقاق ١، ورواه مسلم، وقد تقدم.

(٢) (إذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكر النجوم فأمسكوا وإذا ذكر القدر فأمسكوا): الطبراني. قال الحافظ العراقي: ضعيف، وقال الهيثمي: فيه يزيد بن ربيعة، ضعيف. انظر فيض القدير ١/٣٤٨.

(٣) (أصحابي كالنجوم) الدارمي وابن عدي، والديلمي ولفظه (أصحابي بمنزلة النجوم في السماء) ولا يصح، انظر كشف الخفا ١/١٤٧.

وَلاَ نُكَفِّرُ مُسْلِماً بِذَنْبٍ مِنَ الذُّنُوبِ وَإِنْ كَانَتْ كَبِيرَةً إِذَا لَمْ يَسْتَحِلَّها، وَلاَ نُزِيلُ عَنْهُ اسْمَ الإِيمَانِ، ....

فيه فمنه ما هو باطل وكذب فلا يُلتفت إليه، وما كان صحيحاً أوّلناه تأويلاً حسناً، لأن الثناء عليهم من الله سابق، وما نقل إلينا من الكلام اللاحق محتمل للتأويل، والمشكوك والموهوم لا يُبطل المحقَّق والمعلوم.

هذا، وقال الشافعي رحمه الله[1]: تلك دماء طهر الله أيدينا عنها فَلِمَ نلوّث ألسنتنا بها؟ وسُئل أحمد عن أمر عليّ وعائشة رضي الله عنهما، فقال: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٤]. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لولا عليّ لم نعرف السيرة في الخوارج[2].

(ولا نكفر) بضم النون وكسر الفاء مخففاً أو مشدداً، أي لا ننسب إلى الكفر **(مسلماً بذنب من الذنوب)**، أي بارتكاب معصية **(وإن كانت كبيرةً)**، أي كما يكفر الخوارج مرتكب الكبيرة **(إذا لم يستحلها)**، أي لكن إذا لم يكن يعتقد حلها، لأن من استحل معصية قد ثبتت حرمَتُها بدليل قطعي فهو كافر **(ولا نزيل عنه اسم الإيمان)**، أي ولا نسقط عن المسلم بسبب ارتكاب كبيرة وصفَ الإيمان، كما يقوله المعتزلة حيث ذهبوا إلى

---

(١) قال الشافعي في تشاجر الصحابة: تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا. هو منقول عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه. شرح الجوهرة ٢/ ٩٠٢.

(٢) وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لولا علي لم تعرف السيرة في الخوارج: قوله ما قاتل علياً أحد إلاّ وعلي أوْلى بالحق ولولا ما سار فيهم عليّ ما علم أحد كيف السيرة في المسلمين. مناقب الموفق المكي ١/ ٣٤٢، ٣٤٤.

. . . .

أن مرتكب الكبيرة يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر، فيثبتون المنزلةَ بين الكفر والإيمان مع اتفاقهم على أن صاحب الكبيرة مخلَّد في النار. وأما ما رُوي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال لجهم[1]: اخرج عني يا كافر، فمحمول على التشبيه.

ثم في بسط الإمام الكلام على نفي تكفير أرباب الآثام مِن أهل القبلة ولو من أهل البدعة، دلالة على أن سبّ الشيخين ليس بكفر كما صححه أبو الشكور السالمي في تمهيده، وذلك لعدم ثبوت مبناه وعدم تحقق معناه، فإن سبّ المسلم فسق كما في حديث ثابت ــ هو حديث مسلم: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»[2]، وحينئذ يستوي الشيخان وغيرهما في الحكم، ولأنه لو فرض أن أحداً قتل الشيخين بل والختنين بوصف الجمع لا يخرج عن كونه مسلماً عند أهل السنّة والجماعة؛ ومن المعلوم أن السبَّ دون القتل، نعم لو استحلّ السبّ أو القتل فهو كافر لا محالة، وعلى تقدير ثبوت الحديث فيجب أن يؤوّل كما أوّل حديث: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»[3].

---

(١) قال أبو حنيفة لجهم: قال أبو حنيفة: ما لقيت فيمن لقيت أكذب من جابر الجعفي، ما أتيت بشيء إلاَّ جاء فيه بأثر. التهذيب ١/ ٤٢، ومقاتل بن سليمان. هذا أفرط في النفي وهذا أفرط في التشبيه. انظر الجواهر المضية، للقرشي ١/ ٣١. وقال: قاتل الله جهم بن صفوان.

(٢) (سباب المسلم فسوق)، البخاري، إيمان ٣٦، مسلم، إيمان ١١٦.

(٣) (من ترك الصلاة متعمداً كفر)، الدارمي ٢٩ (بين الرجل والكفر ترك الصلاة) =

. . . .

والحاصل أن الفسق والعصيان لا يزيل الإيمانَ فيصير كافراً ولا واسطة، وكذا البدعة[1] لا تزيل الإيمان والمعرفة كإنكار المعتزلة صفاتِ الله تعالى وخلقَ أفعال العباد وجوازَ رؤيته سبحانه في المعاد، لأنه مبنيّ على تأويل ولو كان على وجه الفساد إلا التجسيم[2] وإنكار علم الله

= مسلم إيمان ١٣٤ (العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها كفر)، أبو داود والترمذي. وقد حمل ذلك على من تركها متعمداً قاصداً مستهزئاً بالفرض فيكفر بذلك، ومن تركها كسلاً وإهمالاً، قتل حداً عند مالك والشافعي وأحمد. وفي رواية رجحها صاحب المغني: ويحبس ويضرب حتى يسيل منه الدم عند أبي حنيفة، رحمهم الله تعالى.

(١) وكذا البدعة لا تزيل الإيمان: يعني إذا لم تكن بدعة يكفر بها صاحبها، كمن زعم أن المراد بالصلاة المفروضة الدعاء ليس الصلاة المعهودة، أو نسب الغلط إلى جبريل في الوحي إلى النبي ﷺ بدلاً من المكلف وهو علي رضي الله عنه، وردّ ما في القرآن الكريم من براءة السيدة عائشة رضي الله عنها من الفاحشة وأمثالها من البدع والدعاوي المكفرة.

(٢) إلاّ التجسيم: أي القول بأن الله تعالى جسم فإن المجَسِّم يعبد صنماً، ولو قال جسم لا كالأجسام فمبتدع ضلالة، ولا يكفر عند الكثير، قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] قال البغدادي: وأما مجسمة خراسان من الكرامية فتكفيرهم واجب لقولهم بأن الله له حدّ ونهاية من جهة السفل، ومنها ما يماسّ عرشه، ولقولهم بأن الله محل للحوادث، وإنما يرى الشيء برؤية تحدث له، ويدرك ما يسمعه بإدراك يحدث فيه، ولولا حدوث الإدراك فيه لم يكن مدركاً لصوت ولا مدركاً لمرئي. وقد أفسدوا بإجازتهم الحوادث في ذات الله تعالى لأنفسهم دلالةَ الموحدين على حدوث =

. . . .

سبحانه بالجزئيات[1]، فإنه يكفر بهما بالإجماع من غير نزاع.

ففي شرح العقائد: سبّ الصحابة[2] والطعن فيهم إن كان مما

= الأجسام. اهـ. أصول الدين.

(١) وإنكار علمه سبحانه بالجزئيات: قال الإمام السبكي في طبقات الشافعية في ترجمة إمام الحرمين: وقد كَذَبَ على إمام الحرمين من قال أنه قال: أن الله يعلم الكليات لا الجزئيات. الطبقات الكبرى ٥/١٨٨، قال إمام الحرمين في كتابه الشامل: إن الرب سبحانه عالم بالمعلومات على تفاصيلها، متعال عن العلم بها على الجملة، إذ العلم بالجملة يقارن الجهل بالتفاصيل. والدلالة دلت على وجوب كون القديم عالماً بجميع المعلومات. الشامل ص ١٧٤. انظر إمام الحرمين للدكتور محمد الزحيلي حفظه الله تعالى.

ولعل التعصب على الأشاعرة حمل العالم الذهبي على قبول هذا الكلام في إمام الحرمين دون تروي وتحقيق وهو أصل ذلك، كما حمل الشيخ ناصراً الألباني على الكلام على مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى حين؛ قال في تعليقه على مختصر صحيح مسلم للمنذري: إن عيسى عليه السلام لا يحكم بالمذهب الحنفي ولا بالإنجيل. مما أثار عليه الناس. ولو أنه تحقق أن نسبة ذلك القول إلى الحنفية باطل، لما فعل، ولكن... انظر رد المحتار على الدر المختار ٤/٢٣٦، قال ابن عابدين: وهو الذي ينبغي التعويل عليه في الإفتاء والقضاء رعاية لجانب حضرة المصطفى ﷺ.

(٢) سب الصحابة رضوان الله عليهم: قال رسول الله ﷺ (إذا ذكر أصحابي فأمسكوا وإذا ذكر النجوم فأمسكوا وإذا ذكر القدر فأمسكوا). الطبراني، قال فيه الحافظ العراقي: ضعيف، وقال الهيثمي فيه يزيد بن ربيعة ضعيف. انظر فيض القدير ١/٣٤٨، وقال ﷺ: (لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم =

. . . .

يخالف الأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها وإلا فبدعة وفسق، وهذا تصريح من العلامة أن سبّ الشيخين ليس بكفر عند العامة، ثم قال: وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جوازُ لعن معاوية وأحزابه، لأن غاية أمرهم البغيُ والخروج على الإمام الحقّ وهو لا يوجب اللعن.

وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره أنه لا ينبغي اللعن عليه، أي ولا على الحجاج، لأن النبيّ صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم نهى عن لعن المصلين ومَنْ كان من أهل القبلة، وما نقل من لعنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم لبعض أهل القبلة، فلِمَا أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلم غيره؛ يعني فلعله كان منافقاً أو علم أنه يموت كافراً. قال: وبعضهم أطلق اللعن عليه، أي على يزيد لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه. انتهى.

ولا يخفى ما في نقله حيث أبهم في قائله، ثم تعليله يحتاج إلى

= مثل أحد ذهباً ما أدرك مُدّ أحدهم ولا نصيفه) البخاري باب فضائل أصحاب النبي ﷺ باب الدعاء ٣٣ ومسلم ٧/ ١٩٦٧ وغيرها، ومعنى مُدّ أحدهم أي وزن مدّ (ربع صاع) أنفق في سبيل الله ولا نصفه، وقال ﷺ: (إذا رأيتم الذين يسبون أصحابي فقولوا: لعنة الله على شركم) الترمذي في المناقب ص ٥٩، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: (لا تسبوا أصحاب محمد ﷺ فإن الله قد أمر بالاستغفار لهم وقد علم أنهم سيقتتلون) رواه أحمد، تمام الكلام في شرح الجوهرة ٢/ ٩٠٢ وما بعد.

. . . .

إثبات أمره بقتل الحسين رضي الله عنه أوّلاً، ثم ترتب كفره عليه ثانياً، وكلاهما ممنوع. فقد قال حجة الإسلام في الإحياء: فإن قيل هل يجوز لعن يزيد[1] لكونه قاتل الحسين أو آمراً به؟ قلنا: هذا مما لم يثبت أصلاً،

(١) هل يجوز لعن يزيد؟ سئل الغزالي عمن يصرح بلعن يزيد بن معاوية، هل يحكم بفسقه أم لا؟ وهل كان راضياً عن قتل الحسين أم لا؟ وهل يجوز الترحم عليه أم لا؟ فأجاب: لا يجوز لعن المسلم أصلاً، ومن لعن مسلماً فهو الملعون، وقال رسول الله ﷺ: «ليس المؤمن بلعان» ومن زعم أنه أمر بقتل الحسين أو رضي به، إن به غاية الحمق والوزر، فإنه كان من الأكابر. ثم قال: ومع هذا فلو ثبت على مسلم أنه قتل مسلماً فمذهب أهل الحق أنه ليس بكافر، والقتل ليس بكفر بل معصية، أما الترحم عليه فجائز بل مستحب بل هو داخل تحت قولنا: (اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات). وقال الشيخ ابن الصلاح لم يثبت عندنا أنه أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، والمحفوظ أن الآمر بقتله والمفضي إلى قتله ـ أكرمه الله ـ إنما هو عبيد الله بن زياد والي العراق. وأما سب يزيد ولعنه فليس ذلك من شأن المؤمنين. قال يزيد: كنت أرضى من طاعتكم بدون قتل الحسين، لعن الله ابن سمية. أما والله لو أني صاحبه لعفوتُ عنه، ورحم الله الحسين. ولم يصل يزيدُ الذي جاء برأس الحسين بشيء. ولما وضع رأس الحسين بين يدي يزيد قال: أنا والله لو أني صاحبك ما قتلتك. انظر تاريخ ابن كثير ٨/ ١٤١، ٢٢٦.

وقال ابن تيمية: الناس ثلاث أطراف. طائفة تقول كان كافراً منافقاً وطرف يقول أنه كان صالحاً وأمام عدل بايعه عدول من الصحابة، والوسط أنه كان ملكاً من الملوك المسلمين له حسنات وسيئات. وكان أحمد لا يحبه ولا يسبه، ومن مدحه قال: إنه كان أول من قاد جيوش المسلمين لفتح القسطنطينية أيام خلافة =

. . . .

فلا يجوز أن يقال إنه قتله أو أمر به فضلاً عن لعنه، ولأنه لا يجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق، بل لا يجوز أن يقال إن ابن ملجم قتل علياً رضي الله عنه ولا أبو لؤلؤة قتل عمر رضي الله عنه، فإن ذلك لم يثبت متواتراً[1]، ولا يجوز أن يرمى مسلم بفسق وكفر من غير تحقيق.

وعلى الجملة، ففي لعن الأشخاص خطر فليجتنب، ولا خطر في السكوت عن لعن إبليس فضلاً عن غيره. انتهى.

ولأن الأمر بقتل الحسين رضي الله عنه لا يوجب الكفر، فإن قتل غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كبيرة عند أهل السنة والجماعة إلا أن يكون مستحلاً، وهو غير مختص بالحسين ونحوه، مع أن الاستحلال أمر لا يطلع عليه إلا ذو الجلال، وإنما كان قتله نظير قتل عمار بن ياسر. وأما ما تفوّه به بعض الجهلة[2] من أن الحسين كان باغياً فباطل عند أهل السنّة

= أبيه، وقال رسول الله ﷺ: (أول جيش يغزو الروم مغفور له). انظر الأقوال المختلفة مع توجيهها (في يزيد بن معاوية المفترى عليه) للأستاذ هزاع بن عبيد الشمري. ط الرياض.

(١) إذن لماذا قَتَلهما أصحاب رسول الله ﷺ؟ أليس لأنه ثبت لديهم قَتْلهما؟ اللهم بلى.

(٢) وأما ما تفوه به بعضهم: فقد كان الحسين يعتقد أن يزيد جائر ظالم. وأن جماعة من المسلمين يريدون خلعه ليولوه مكانه، فما كان له أن يتأخر عن خير، نعم نصحه ابن عباس وغيره بعدم الخروج؛ لأن الذين راسلوه لم يجيئوا في وفود، وأهل الكوفة غدروا بأبيه علي رضي الله عنه من قبل.

. . . .

والجماعة، ولعل هذا من هذيانات الخوارج عن الجادة.

ثم قال: واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به. ففيه بحث، لأنه مع كونه بظاهره مناقضاً لما قدمه من بيان الخلاف إن أراد جواز اللعن الإجمالي بأن يقال: لعنة الله على قاتل الحسين أو الراضي به، فلا كلام فيه لقوله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لعن الله آكل الربا وموكله»[١]، والسرّ فيه أن ذلك ليس لعناً على أحد في الحقيقة، بل هو نهي عن القتل الذي يترتب اللعنُ عليه وبيان لقبحه، وإيجابُه بُعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، وإن أراد جواز اللعن الشخصي فقد تقدم عدم جوازه بلا اختلاف فيه فضلاً عن اتفاقه.

ثم قال بطريق المحاكمة في المقال: والحق إنّ رِضى يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانته أهل بيت النبـيّ صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم مما تواتر معناه، وإن كان تفاصيلها آحاداً فنحن لا نتوقف في شأنه، بل في إيمانه، لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه. ولا يخفى أن قوله: (والحق) بعد نقله الاتفاق ليس في محله، مع أن الرضى بقتل الحسين ليس بكفر لما سبق من أن قتله لا يوجب الخروج عن الإيمان بل هو فسق وخروج عن الطاعة إلى العصيان، ثم دعواه أنه مما تواتر معناه

(١) (لعن الله آكل الربا) البخاري لباس ٨٦/ ٩٦، مسلم مساقاة ١٠٦.

. . . .

فقد سبق أنه لا يثبت أصلاً وفضلاً عن التواتر قطعاً، ثم قوله: (لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه)، فقد علم مما تقدم أنه كان مسلماً ولم يثبت عنه ما يخرجه عن كونه مؤمناً، مع أن الاستحلال الموجب للكفر أمر باطني لا يعلمه إلا الله، فعدم توقفه ووجودُ جرأته خارج عن مقتضى عقله وعدالته وكمال علمه وجمال ديانته، على أن العبرة بالخواتيم.

قال ابن الهمام رحمه الله[1]: واختلف في إكفار يزيد، قيل: نعم، يعني لما رود عنه ما يدل على كفره من تحليل الخمر ومن تفوّهه بعد قتل الحسين وأصحابه: إني جازيتهم بما فعلوا بأشياخ قريش وصناديدهم في بدر، وأمثال ذلك. ولعله وجه ما قال الإمام أحمد رحمه الله بتكفيره بما ثبت عنده من نقل تقريره، لا لما وقع عنه من الاجتراء على الذرية الطاهرة كالأمر بقتل الحسين وما جرى، مما ينبو عن سماعه الطبع ويصمّ لما ذكره السمع كما علل به شارح كلامه، فإنه ليس على وفق مرامه كما قدمناه في لعنه. وقيل لا، إذ لم يثبت لنا عنه تلك الأسباب الموجبة، أي لكفره، وحقيقة الأمر التوقف فيه ومرجع أمره إلى الله سبحانه.

وقال القونوي في شرح عمدة النسفي: ولا يلعن صاحب الكبيرة لأن إيمانه معه ولم ينقصْ بارتكابه الكبيرة، والمؤمن لا يجوز لعنه. انتهى. ولا يخفى أن إيمان يزيد محقق ولا يثبت كفره بدليل ظني فضلاً عن دليل قطعي، فلا يجوز لعنه بخصوصه.

---

(١) قال ابن الهمام في شأن يزيد. انظر: كتاب المسامرة ص ٢٧٣.

وَنُسَمِّيهِ مُؤْمِناً حَقِيقَةً، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِناً فَاسِقاً غَيْرَ كَافِرٍ.

وأما ما نقله القونوي حيث قال: قد ذكر أبو حنيفة رحمه الله في الفقه الأكبر أن أبا حنيفة رحمه الله سُئل عن الخوارج المحكِّمة؟ فقال: هم أخبث الخوارج، فقيل: أنكفِّرهم؟ فقال: لا، ولكن نقاتلهم على ما قاتلهم الأئمة من أهل الخير كعليّ بن أبـي طالب وعمر بن عبد العزيز.

فما وجدناه في النسخ المصححة ولا في الأصول المعتبرة.

ثم قال القونوي: وفي قوله بذنب إشارة إلى تكفيره بفساد اعتقاده، كفساد اعتقاد المجسمة والمشبهة والقدرية ونحوهم، لأن ذلك لا يسمى ذنباً، والكلام في الذنب انتهى. ولا يخفى أن اعتقاد القدرية لا يُعدّ من الأمور الكفرية، بل يُعدّ من كبائر الذنوب وأقبحها حيث لا توبة للمبتدع.

(ونسمِّيه)، أي مرتكبَ الكبيرة (مؤمناً حقيقة)، أي لا مجازاً، لأن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان. وأما العمل بالأركان فهو من كمال الإيمان وجمال الإحسان عند أهل السنّة والجماعة، وشرط أو شطر عند الخوارج والمعتزلة، فهذا منشأ الخلاف في المسألة **(ويجوز أن يكون)**، أي الشخص **(مؤمناً)**، أي بتصديقه وإقراره، **(فاسقاً)**، أي بعصيانه وإصراره **(غير كافر)**، أي لثباته في مقام اعتباره.

وأصل هذه المنازعة أن رئيس المعتزلة واصل بن عطاء[1] اعتزل

---

(١) واصل بن عطاء أبو حذيفة، يلقب بالغزال، ولد في المدينة المنورة سنة ثمانين، ثم انتقل إلى البصرة فسمع من الحسن وغيره، توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة. (ميزان الاعتدال ٣/ ٢٦٧).

. . . .

مجلس الحسن البصري رضي الله عنه يقرِّر ـ أي واصل ـ أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وأثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن رضي الله عنه: (قد اعتزل عنا) فسُمُّوا المعتزلة، وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله سبحانه ونفي الصفات القديمة عنه، ثم إنهم توغلوا في علم الكلام وتشبَّثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبـي عليّ الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟ فقال: الأول يُثاب، والثاني يعاقَب بالنار، والثالث لا يُعاقَب ولا يُثاب. قال الأشعري: فإن قال الثالث يا ربّ لم أمتَّني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك وأدخل الجنة؟ فقال: يقول الربّ إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيتَ فدخلت النار فكان الأصلحُ لك أن تموت صغيراً. قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لِمَ لَمْ تُمتني صغيراً لئلا أعصي فأدخل النار، ماذا يقول الربّ؟ فبهت الجبائِيُّ، وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنّة ومضى عليه الجماعة، فسُمُّوا أهل السنّة والجماعة.

ثم لما نقلت الفلسفة[1] إلى العربية وخاض فيها الطبقة الإسلامية

---

(١) نقلت الفلسفة إلى العربية: أقول: ككل جديد فقد بُهر به بعض الناس فتحيروا وضل بعضهم، فقام علماء المسلمين يواجهون تلك الفلسفة بثوابت من الكتاب =

. . . .

حاولوا الردّ على الفلاسفة والحكماء الطبيعية فيما خالفوا فيها الشريعة الحنيفية، فخلطوا بعلم الكلام كثيراً من الفلسفة في مقام المرام ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وردِّها وهلمَّ جرّا. . . إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات والرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفيات لولا اشتماله على السمعيات، فصار بهذا الاعتبار مذموماً عند العلماء بالكتاب والسنّة اللذين يُكتفى بهما في أمر الدين من النقليات والعقليات.

ثم اعلم أن القونوي ذكر أبا حنيفة رحمه الله كان يسمّى مرجئاً[1]

= والسنة، ويسعون من خلال العقل ومسلمات الآخرين لإثبات صحة حقائق الإسلام، فاستنارت بذلك القلوب الحائرة واهتدى بعض من ضل والحمد لله، وقد يكون جميلاً أن يكال للعدو بما يكيل، وأن يقال له من فمك أدينك لعلهم يتقون. فالمطالب العالية (٩ مجلـدات) للرازي فيه شيء من الفلسفة والردود عليها، ونجد ذلك في تفسير الفخر الرازي كذلك. نعم، المبالغة في التعرض للفلسفة حتى تصبح كتب العقائد كأنها كتب الآخرين، لا تقرأ فيها آية أو حديثاً، فليس ذلك جميلاً، فما زال القرآن والسنة ولا يزال الدليل الأقرب والأوثق في إثبات الحقائق.

(١) كان مرجئاً: الإرجاء هو الإمهال والتأخير، وهو نوعان:
١ ــ إرجاء بدعة وضلالة، وذلك هو إرجاء من قال: لا تضر مع الإيمان معصية، بل إن الله يغفر كل ذنب وسيئة إذا تحقق الإيمان.
٢ ــ وإرجاء سنة، وهو إرجاء أهل السنة القائلين: من خرج من الدنيا مؤمناً وقد فعل المعاصي والذنوب ولم يتب منها، أن أمره إلى الله تعالى إن شاء غفر له وإن شاء عذبه، والدليل على ذلك، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ=

﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾. قال الإمام أبو حنيفة: لا نقول أن المؤمن لا تضره الذنوب، ولا نقول أنه يدخل النار، ولا نقول أنه يخلد فيها، وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً، ولا نقول أن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة، ولكن نقول: من عمل حسنة بجميع شروطها خالية من العيوب المفسدة ولم يبطلها بالكفر والردة والأخلاق السيئة حتى يخرج من الدنيا، فإن الله لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب منها صاحبها حتى مات مؤمناً فإنه في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار. الفقه الأكبر.

فأنت ترى أن إرجاء السنة هو الحق بين طرفي الإرجاء المذموم الذي هو كفر، وبين الخوارج الذين يكفرون بالذنب إن مات صاحبه مؤمناً دون توبة فيكون مآله النار أبد الآباد، والمعتزلة الذين يخرجون المؤمن الفاسق إذا مات دون توبة من الإسلام، ولا يدخلونه النار. قال الذهبي: الإرجاء هو مذهب لعدة من أجلة العلماء، ولا ينبغي التحامل على قائله. وقال الشهرستاني عند ذكر الغسانية: ومن العجب أن غساناً كان يحكي عن أبي حنيفة مثل مذهبه ويعدّه من المرجئة، ولعله كذب عليه، ولعمري كان أبو حنيفة وأصحابه مرجئة السنة. انظر الملل والنحل للشهرستاني، والرفع والتكميل للإمام اللكنوي رحمه الله تعالى، تحقيق العلاّمة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله تعالى، ص ٣٥٢، ٣٧١ والله أعلم.

قال الإمام الأعظم في رسالة إلى عثمان البتي، أنه بلغه أنه كان من المرجئة، قال رحمه الله: واعلم أني أقول: أهل القبلة مؤمنون ولست أخرجهم من الإيمان بتضييع شيء من الفرائض، فمن أطاع الله تعالى في الفرائض كلها مع الإيمان كان من أهل الجنة عندنا، ومن ترك الإيمان والعمل كان كافراً من أهل النار، ومن أصاب الإيمان وضيع شيئاً من الفرائض كان مؤمناً مذنباً وكان لله تعالى فيه بالمشيئة إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، فإن عذبه على تضييعه فعلى ذنب يعذبه،

. . . .

لتأخيره أمر صاحب الكبيرة إلى مشيئة الله تعالى، والإرجاء التأخير، وكان يقول: إني لأرجو لصاحب الذنب الكبير والصغير وأخاف عليهما. وأنا أرجو لصاحب الذنب الصغير وأخاف على صاحب الذنب الكبير. انتهى.

وأما ما وقع في الغنية للشيخ عبد القادر الجيلاني[1] رضي الله عنه عند ذكر الفِرَق الغير الناجية حيث قال: ومنهم القدرية، وذكر أصنافاً منهم، ثم قال: ومنهم الحنفية وهم أصحاب أبـي حنيفة نعمان بن ثابت

= وإن غفر فذنباً يغفر، وأما ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا بالعدل، وسماهم أهل البدع بهذا الاسم، ولكنهم أهل العدل وأهل السنة، وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنآن. انظر قواعد في علوم الحديث، للشيخ ظفر أحمد العثماني، تعليق المحقق الحجة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله ١٤١، ١٤٥، وتمام الكلام في المسألة في الرفع والتكميل، للإمام اللكنوي تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله ص ٢١٦، ٢٥٢، وتأنيب الخطيب، للعلاَّمة الإمام محمد زاهد الكوثري رحمه الله تعالى ص ٤٤، ٤٥.

(١) عبد القادر الجيلاني في الغنية قال: وأما الحنفية فهم أصحاب أبـي حنيفة النعمان بن ثابت زعموا أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملة، على ما ذكره البرهوني. قال العلاَّمة المؤرخ محمود حسن التونكي الهندي في معجم المصنفين، تعقيباً على عبارة الغنية: ولا ينبغي أن يعول على البرهوني وكتاب الشجرة فإنهما مجهولان جهالة في ذاتهما وصفاتهما، وكذا لا تعويل على نقل الشيخ عنهما إذ كان غرضه إحراز ما وصله. معجم المصنفين ٢/١٥٨، وتمام الكلام في تعليق الشيخ عبد الفتاح رحمه الله على كلام الغنية. فانظره في الرفع والتكميل ص ٣٧١.

. . . .

رحمه الله، زعم أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله ورسوله، وبما جاء من عنده جملة، على ما ذكر البرهوني في كتاب الشجرة. وهو اعتقاد فاسد وقول كاسد مخالف لاعتقاده في الفقه الأكبر.

وما نقله أصحابه أنه يقول: الإيمان هو مجرّد التصديق دون الإقرار فإنه يُشترط عنده لإجراء أحكام الإسلام، ومناقض لسائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنّة والجماعة، وبين المعتزلة وأهل البدعة، مع أن الإيمان هو المعرفة، والإقرارَ هو المذهب المختار، بل هو أولى من أن يقال: الإيمان هو التصديق والإقرار، لأن التصديق الناشىء عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله، بخلاف المعرفة الناشئة عن الدلالة مع الإقرار وبالإقرار، فإنه إيمان بالإجماع. وأما الاكتفاء بالمعرفة دون الإقرار، وبالإقرار دون المعرفة فهو في محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع.

ثم المرجئة المذمومة من المبتدعة ليسوا من القدرية، بل هم طائفة قالوا: لا يضرّ مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فزعموا أن أحداً من المسلمين لا يعاقَب على شيء من الكبائر، فأين هذا الإرجاء عن ذلك الإرجاء؟

ثم قول أبي حنيفة رحمه الله مطابق لنص القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨]، بخلاف المرجئة حيث لا يجعلون الذنوب مما عدا الكفر تحت المشيئة،

. . . .

وبخلاف المعتزلة حيث يوجبون العقوبة على الكبيرة، وبخلاف الخوارج حيث يُخْرجون صاحب الكبيرة والصغيرة عن الإيمان.

ثم اعلم أن مذهب المرجئة أن أهل النار إذا دخلوا النار فإنهم يكونون في النار بلا عذاب كالحوت في الماء، إلا أن الفرق بين الكافر والمؤمن أن للمؤمن استمتاعاً في الجنة يأكل ويشرب، وأهل النار في النار ليس لهم فيها استمتاع أكل وشرب، وهذا القول باطل بالكتاب والسنّة وإجماع الأمة من أهل السنّة والجماعة وسائر المبتدعة، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا﴾ [فاطر: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾ [النساء: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: ٣٠]... وغير ذلك من الآيات والأحاديث البينات.

وأما ما روي عنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم من أنه: «سيأتي على جهنم يوم تصفق الريح أبوابها وليس فيها أحد»[1]، واستدلّ به الجهمية وهم المرجئة الصرفة على فناء أهل النار، ففيه أن الحديث على

---

(١) (سيأتي على جهنم يوم تصفق الرياح أبوابها) حديث موضوع فيه العلاء بن زيد له، كان يضع الحديث، ومثله ما رواه ابن عدي مرفوعاً، وأبـي أمامة، وكل ذلك موضوع مفترى على رسول الله ﷺ. انظر رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار في الرد على ابن تيمية، للشيخ محمد بن إسماعيل الصنعاني تحقيق الشيخ ناصر الألباني ص ٨٢. ط المكتب الإسلامي.
والاعتبار ببقاء الجنة والنار للإمام السبكي.

تقدير صحته لا يعارض النصوص القاطعة مع أنه مؤول بأن المراد بجهنم طبقة من طبقاتها المختصة بعصاة المؤمنين، فإنهم إذا خرجوا منها وذهبوا إلى الجنة تبقى صحراء ليس أحد فيها.

(والمسحُ على الخفين)، أي للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام بلياليها **(سنة)**، أي ثابت بالسنة التي كادت أن تكون متواترة، ولا يبعد أن يؤخذ ثبوته من الكتاب أيضاً، لأن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] قُرِىء بالنصب في السبعة الأظهرُ في الغسل، والجر الأظهر في المسح وهما متعارضان، وبحسب الحكم مبهمان، فبيَّنهما فعلُ رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم حيث مسحهما حالَ لبس الخفين وغسلهما عند كشف الرجلين.

(والتراويح)، أي صلاتها **(في شهر رمضان)**، أي في لياليها **(سنة)**، أي بأصلها لما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه صلاها في ليال، ثم تركها شفقة على الأمة لئلا تجب، أو على العامة أن يحسبوها أنها واجبة. وأما قول عمر رضي الله عنه في حقها: نعمت البدعة[1]، إنما هو باعتبار

(١) نعمت البدعة: أصل البدعة، الأمر المستحدث على غير مثال سابق، فإن كان موافقاً للشرع فنعمت البدعة، وهي كما قال عمر رضي الله عنه حين جمع الناس على إمام واحدة في صلاة التراويح كما روى ذلك البخاري عنه في صحيحه، وجمع القرآن أيام أبـي بكر رضي الله عنه بعد رسول الله ﷺ خوفاً عليه من الضياع، وإن لم يفعله رسول الله ﷺ في حياته على الأرض لأنه كان ينتظر الوحي، وإنما تحقق انقطاع الوحي بوفاته ﷺ. وإن كان مخالفاً للشرع، فبئست =

وَالصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ جَائِزَةٌ. . . . .

إحيائها أو سبب الاجتماع عليها بعدما كان الناس ينفردون بها، مع أنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم قال: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين»[1]، ثم خصّ أبا بكر وعمر رضي الله عنهما بقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي»، وفيه وفيما قبله ردّ على الروافض.

وكذا في قوله رحمه الله تعالى: (**والصلاة خلف كل بر وفاجر**)، أي صالح وطالح (**من المؤمنين جائزة**)، أي لقوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: «صلوا خلف كل برّ وفاجر»[2] أخرجه الدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه وكذا البيهقي، وزاد قوله: «وصلوا على كلّ برّ

= البدعة هي، كالعقائد المخالفة للإسلام من نفي القدر ونسبة العصمة إلى غير رسول الله ﷺ وما إلى ذلك.

قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما ما حدث مما يخالف كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو أثراً أو إجماعاً فهذه بدعة ضلالة. والثانية ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد في هذه، وهذا بدعة غير مذمومة. البيهقي في مناقب الشافعي ١/ ٤٩٩، وانظر رسالتي كلمة هادية في البدعة وأحكامها، وتحقيق الصنعة في البدعة للشيخ عبد الله الصديق الغماري رحمه الله تعالى.

(١) (عليكم بسنتي...) أبو داود، سنة ١٥؛ الترمذي، علم ١٦؛ الدارمي مقدمة ١٦.

(٢) (صلو خلف كل بر وفاجر). رواه ابن ماجه، جهاد ٢٢/ ٩٤؛ جنائز ٢، وقد ورد صلاة ابن مسعود خلف الوليد بن عقبة، وابن عمر خلف الحجاج. ذكره البيهقي في المعرفة ١٣/ ١٢١، وابن الجوزي في الواهيات ١/ ٤٨٠.

. . . .

وفاجر، وجاهدوا مع كل برّ وفاجر»، فمن ترك الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر فهو مبتدع عند أكثر العلماء، والصحيح أنه يصليها ولا يعيدها. وكان ابن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة بن أبي مُعَيْط، وكان يشرب الخمر، حتى إنه صلى بهم الصبح مرة أربعاً ثم قال: أزيدكم؟ فقال ابن مسعود: ما زلنا معك منذ اليوم في زيادة.

وفي المنتقى[1]: سُئل أبو حنيفة رحمه الله عن مذهب أهل السنّة والجماعة فقال: (أن تفضل الشيخين: أي أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، وتحبَّ الخَتَنين، أي عثمان وعليّاً رضي الله عنهما، وأن ترى المسح على الخفين وتصلي خلف كلّ برّ وفاجر).

وقال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: ثم نقرّ بأن أفضل هذه الأمة، يعني وهم خير الأمم بعد نبينا محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ رضي الله عنهم أجمعين، لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝١١ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الواقعة: ١٠ ــ ١٢] وكل من كان أسبق، أي في الخلافة من هؤلاء فهو أفضل، ويحبهم كل مؤمن تقي، ويُبغضهم كل منافق شقيّ.

ثم قال الإمام الأعظم فيه: نقرّ بأن المسح على الخفين جائز للمقيم يوماً وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها، لأن الحديث قد ورد هكذا كما

---

(١) ١/٧٤، وإن الأشعري وجماعته سموا أهل السنة والجماعة لأنهم ردوا على المعتزلة بالسنة.

وَلَا نَقُولُ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا تَضُرُّهُ الذُّنُوبُ، وَإِنَّهُ لَا يَدْخُلُ النَّارَ، وَلَا إِنَّهُ يُخَلَّدُ فِيهَا وَإِنْ كَانَ فَاسِقاً بَعْدَ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا مُؤْمِناً، . . . .

قلنا، ومن أنكر هذا فإنه يُخشى عليه الكفر، لأنه قريب من الخبر المتواتر، أي اللفظي، وإلا فهو المتواتر المعنوي.

ثم قال فيه: والقصر والإفطار رخصة في حالة السفر بنصّ الكتاب؛ ففي القصر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١]، وفي الإفطار قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]. انتهى. والرخصة في الآية الأولى واجبةُ العمل لقوله عليه الصلاة والسلام: «صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[1]. ولهذا لو صلى المسافر أربعاً يكون مسيئاً. وأما الرخصة في الآية الثانية غير ظاهرة بحسب الدلالة، بل الظاهرية ذهبوا إلى وجوب ترك الصوم هنالك وقضائه بعد ذلك، وإنما الرخصة مستفادة من قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٤]. ومن الأخبار التي تثبت جواز الإفطار في الأسفار.

(ولا نقول)، أي بحسب الاعتقاد **(إن المؤمن لا تضرّه الذنوب)**، أي ارتكاب المعصية بعد حصول الإيمان والمعرفة، **(وإنه)**، أي المؤمن المذنب **(لا يدخل النار)** كما يقوله المرجئة والملاحدة والإباحية، **(ولا إنه)**، أي ولا نقول إن المؤمن المذنب **(يخلّد فيها وإن كان فاسقاً)**، أي بارتكاب الكبائر جميعها **(بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً)**، أي مقروناً

---

(١) مسلم رقم (٦٨٦)، والترمذي رقم (٣٠٣٧)، وأبو داود رقم (١١٩٩)، والنسائي ٣/١١٦.

. . . .

بحسن الخاتمة خلافاً لما يقوله المعتزلة، وذلك لأن صاحب المعصية تحت المشيئة عند أهل السنة والجماعة لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ١١٦] من غير توبة، وإلا فهو سبحانه يقبل التوبة عن عباده ويغفر بها الشركَ وغيره بمقتضى وَعْده وإخباره خلافاً للمعتزلة حيث يقولون: يجب على الله تعالى عقاب العاصي وثواب المطيع وقبول التوبة وأمثالها.

وأما قول التفتازاني رحمه الله في شرح العقائد عند قوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ١١٦] من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعتزلة[١]، ففيه أن قوله مع التوبة سهو قلم ليس في محله من جهتين حيث خالف الطائفتين، لأن المشيئة بدون التوبة محل خلاف للمعتزلة، وأما معها فلا خلاف في المسألة كما صرّح في شرح المقاصد، بأنهم أجمعوا على أن لا عذاب على التائب كما صحّ في حديث: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[٢]، وكقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ ﴾ [الشورى: ٢٥].

---

(١) شرح العقائد ص ٧٤.

(٢) (التائب من الذنب) ابن ماجه، زهد ٣، وقد ضعفه الشيخ ناصر في كتاب، ثم صححه في آخر. انظر تناقضات الألباني، فقال في ضعيفته: ورجال إسناده ثقات ٢/ ٨٢. ثم أورده في صحيح ابن ماجه ٢/ ٤١٨، وكم من هذا النوع من التناقض في حكمه على حديث رسول الله ﷺ ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله. انظر تناقضات الألباني، للشيخ حسن السقاف ١/ ٤٦.

. . . .

ثم لا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة التكذيب، وعُلِمَ كونُه كذلك بالأدلة الشرعية، كالسجود للصنم، وإلقاء المصحف في القاذروات، والتلفظ بكلمة الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر، وبهذا يندفع ما يقال (إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار فينبغي أن لا يصير المقرّ باللسان المصدق بالجنان كافراً بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك).

وأما احتجاج المعتزلة بأن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق، اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنّة والجماعة، أو كافر وهو قول الخوارج، أو منافق وهو قول الحسن البصري رحمه الله، فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه، وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق، فمدفوع بأن هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين، فيكون باطلاً، على أن الحسن البصري رحمه الله رجع عنه آخراً كما صرح به في البداية.

والحاصل أن المعتزلة والخوارج[١] خوارجُ عما انعقد عليه الإجماعُ فلا اعتداد بهم.

---

(١) (خوارج): أي خوارجٌ عن أهل السنة بعدم التكفير بالذنب غير المكفر، لأنهم يجعلون الأعمال شرط كمال لا شطراً له أي جزءاً، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] والعطف للمغايرة، أي الأعمال ليست جزءاً من الإيمان.

وَلاَ نَقُولُ: إِنَّ حَسَنَاتِنَا مَقْبُولَةٌ، وَسَيِّئَاتِنَا مَغْفُورَةٌ كَقَوْلِ المُرْجِئَةِ وَلٰكِنْ نَقُولُ: المَسْأَلَةُ مُبَيَّنَةٌ مُفَصَّلَةٌ: مَنْ عَمِلَ حَسَنَةً بِشَرائِطِها خَالِيَةً عَنِ العُيُوبِ المُفْسِدَةِ وَالمَعَانِي المُبْطِلَةِ وَلَمْ يُبْطِلْهَا حَتَّى خَرَجَ مِنَ ....

(ولا نقول: إن حسناتنا مقبولة)، أي مبرورة، (وسيئاتنا مغفورة)، أي البتة، (كقول المرجئة) بالهمز والياء، (ولكن نقول)، أي بل نعتقد: (المسألة مبينة مفصلة) كما أوضحه بقوله: (من عمل حسنة بشرائطها)، أي بجميع شرائطها كما في نسخة: أي واقعة بجميع مصححاتها في الابتداء (خالية عن العيوب المفسدة)، أي الظاهرية (والمعاني المبطلة)، أي الباطنية في الانتهاء كالكفر والعُجب والرياء لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٤].

وأما قول الشارح وكالأخلاق السيئة وغيرها من المعصية فغير جارٍ على مذهب أهل السنّة والجماعة، بل مبنيّ على قواعد المعتزلة، ثم ما ورد من نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»[1]، فمؤوّل بأن الحسد غالباً يحمل الحاسد على ارتكاب سيئات بالنسبة إلى المحسود، فيُعْطى له من حسناتٍ يعملها الحاسدُ في اليوم الموعود.

(ولم يبطلها) تأكيداً لما قبلها وتأييد لتعلق ما بعدها (حتى خرج من

---

(١) (الحسد يأكل الحسنات). أخرجه ابن ماجه عن أنس برقم (٤٢١٠). قال الحافظ العراقي: سنده ضعيف، وقال البخاري: لا يصح. لكنه في تاريخ بغداد بسند حسن. اهـ. انظر: فيض القدير ٣/ ٤١٣.

الدُّنْيَا، فَإِنَّ اللَّـهَ تَعَالَى لاَ يُضِيعُهَا بَلْ يَقْبَلُهَا مِنْهُ وَيُثِيبُهُ عَلَيْهَا. وَمَا كَانَ مِنَ السَّيِّئَاتِ دُونَ الشِّرْكِ والكُفْرِ وَلَمْ يَتُبْ عَنْهَا حَتَّى مَاتَ مُؤْمِناً فَإِنَّهُ فِي مَشِيئَةِ اللَّـهِ تَعَالَى إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَلَمْ يُعَذِّبْهُ بِالنَّارِ أَبَداً.

وَالرِّيَاءُ إِذَا وَقَعَ فِي عَمَلٍ مِنَ الأَعْمَالِ فَإِنَّهُ يُبْطِلُ أَجْرَهُ، ....

الدنيا)، وفيه إيماء إلى أنه ما دام فيها فهو في خطر من إبطال الطاعة وإفسادها (فإن الله تعالى لا يضيعها) بتخفيف الياء وتشديدها، وذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [التوبة: ١٢٠]، وفي آية أخرى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧١] (بل يقبلها منه)، أي بفضله وكرمه (ويثيبه عليها)، أي بمقتضى وعده وحكمه.

(وما كان من السيئات)، أي المعاصي جميعها (دونَ الشرك)، أي الإشراك خصوصاً، (والكفر)، أي عموماً، (ولم يتب عنها)، أي عن السيئات صغيرها وكبيرها، دون ما استثنى منها (حتى مات مؤمناً)، أي غير تائب، (فإنه في مشيئة الله تعالى)، أي تحت تعلق إرادته سبحانه بعذابه عليها أو عفوه عنها كما بيّنه بقوله: (إن شاء عذّبه)، أي بعدله على قدر استحقاق عقابه، (وإن شاء عفا عنه)، أي بفضله، ولو وقع شفاعةً في بابه، (ولم يعذّبه بالنار أبداً) بل يدخله الجنة ويجعله فيها مخلّداً.

(والرياء) وفي معناه السمعة، وقد تُوُسّع في إطلاق أحدهما وإرادة كل منهما لمآل أمرهما إلى عدم الإخلاص؛ حيث المرائي يُظهر العمل ليراه الناس ويستحسنوه في مقام الإيناس والمُسَمّع يفعل الفعل ليسمعه الخلق وليس في غرضه رضى الحق (إذا وقع في عمل من الأعمال)، أي في ابتدائه أو أثنائه قبل الإكمال (فإنه يبطل أجره)، أي أجر ذلك العمل، بل يثبت وزره حيث ظلم

وَكَذَا العُجْبُ.

نفسه بوضع الشيء في غير موضعه، قال الله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ [الكهف: ١١٠]، أي لا شركاً جليّاً ولا خفيّاً؛ وفيه إيماء إلى أنه إذا قصد الرياءَ والسمعة وقصد الطاعة والعبادة جميعاً يوصف بالشركة مطلقاً لغلبة أحدهما على الآخر، أو التسوية بينهما، فإنه يبطل أجره ويثبت وزره؛ لعموم حديث: «من كان أشرك أحداً في عمله لله فليطلب ثوابه مما سواه، فإن الله أغنى الشركاء عن الشرك»[1]، وكذا حديث: «لا يقبل الله عملاً فيه مقدار ذرّة من الرياء»[2].

(وكذا العجب)، أي وكذا حكم العجب في أنه يبطل أجر العمل الذي وقع فيه العجب.

وفي اقتصار حكم الإمام الأعظم رحمه الله على الرياء والعجب دون سائر الآثام إشعار بأن باقي السيئات لا تبطل الحسنات، بل قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ [هود: ١١٤]، وذلك للحديث القدسي: «سبقت رحمتي غضبي»[3].

وقد خالفه شارحٌ حيث قال: وكذا غيرهما من الأخلاق السيئة يبطل أجور الأعمال الحسنة، واستدلّ بقوله عليه الصلاة والسلام: «خمس يفطرن الصائم: الغيبة، والكذب، والنميمة، واليمين الكاذبة، والنظر

---

(١) (من أشرك أحداً) الترمذي تفسير سورة ١٨، أحمد ٣/ ٤٦٦.

(٢) (لا يقبل الله عملاً فيه مقدار ذرة من الرياء) رواه ابن خزيمة مرسلاً.

(٣) (سبقت رحمتي غضبي) البخاري توحيد ٥٥؛ مسلم توبة ١٤ ــ ١٦.

وحديث (إذا سألتم الله فسلوه الفردوس الأعلى) البخاري في الجهاد والتوحيد.

بشهوة»[1]، ولم يعرف تأويل الحديث بأن المراد به أنه يفطر كمال الصوم ويبطل جماله لا أصله، فإن النظر بشهوة صغيرة، وهو لا يبطل العمل، لا عند أهل السنّة ولا عند المعتزلة.

وأما استدلاله بقوله عليه الصلاة والسلام: «سوء الخلق يفسد العمل كما يفسد الخل العسل»[2] فمدفوع، لأن الحديث مؤوَّل بأن سوء خلقه من ريائه وعجبه يفسد ثواب عمله، جمعاً بين الأدلة كما هو مقتضى مذهب أهل السنة والجماعة.

(**والآيات**)، أي خوارق العادات المسماة بالمعجزات (**للأنبياء**) عليهم الصلاة والسلام، (**والكرامات للأولياء حقّ**)[3]، أي ثابت بالكتاب

---

(١) (خمس يفطرن الصائم) إتحاف ٤/ ٤٥. موضوعات ابن الجوزي ٢/ ١٩٦، وفيه وينقض الوضوء الكذب والغيبة والنميمة والنظر بشهوة واليمين الكاذبة، الأزدي في الضعفاء عن الديلمي، ضعيف. انظر فيض القدير ٣/ ٤٦٠.

(٢) (سوء الخلق يفسد العمل...) الدر المنثور ٢/ ٧٣، والحاكم في الكنى والألقاب، عن ابن عمر، ضعيف. وأبو نعيم والديلمي، ورواه ابن حبان في الضعفاء من حديث أبي هريرة. فيض القدير ٤/ ١١٤.

(٣) (الكرامات للأولياء حق): الكرامة أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد صالح ليس فيه دعوى النبوة، وهي ثابتة بالكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى في حق الذي عنده علم الكتاب ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى﴾ [النمل: ٤٠]، وقوله جل جلاله في حق مريم رضي الله عنها: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٣٧]، وأما السنَّة فمنها حديث =

. . . .

والسنّة، ولا عبرة بمخالفة المعتزلة وأهل البدعة في إنكار الكرامة.

والفرق بينهما[1]: أن المعجزة أمرٌ خارق للعادة كإحياء ميت وإعدام

= جريج الراهب الذي أنطق الله له الطفل الوليد. قال رسول الله ﷺ: (لم يتكلم في المهد إلاَّ ثلاثة: عيسى ابن مريم، وصبي في زمن جريج الناسك، وصبي آخر، أما عيسى فقد عرفتموه، وأما جريج فكان، رجلاً عابداً. انظر الصحيحين.

وذكر ابن حجر رحمه الله تعالى أن عمر رضي الله عنه كان له جيش بنهاوند من بلاد العجم، وكان سارية رضي الله عنه أميراً عليه، وكان العدوّ كامناً في أصل الجبل، ولا يعلم به جيش المسلمين فنادى عمر وهو في المدينة على المنبر يخطب الناس يوم الجمعة يا سارية الجبل الجبل، فسمعوا صوته بنهاوند. قال علي رضي الله عنه فكتب تاريخ تلك الكلمة، فقدم رسول مقدم الجيش فقال يا أمير المؤمنين غزونا يوم الجمعة في وقت الخطبة فهزمونا فإذا بإنسان يصيح: يا سارية الجبل، فأسندنا ظهورنا إلى الجبل فهزم الله الكفار ببركة ذلك الصوت. (الإصابة ١). وقصة إجراء ماء النيل وفيها أن عمر رضي الله تعالى عنه أرسل بطاقة لتلقى في النيل: (إن كنت إنما تجري بأمرك له فلا تجر، وإن كان الله يجريك فسوف تجري)، فألقى البطاقة في النيل فأصبحوا يوم السبت وقد أجرى الله النيل ستة عشر ذراعاً في ليلة واحدة. انظر ابن كثير ٧/ ١٠٠. وقال رويناه من طريق ابن لهيعة عن قيس بن الحجاج عمن حدثه. أنه قال. . .

ولعل أوسع ما كتب في كرامات الأولياء كتاب (جامع كرامات الأولياء) للشيخ يوسف النبهاني رحمه الله تعالى في مجلدين، وكتاب (الحجج البينات في إثبات الكرامات)، للمحدث الشيخ عبد الله الصديق الغماري رحمه الله.

(١) أي بين المعجزة والكرامة.

. . . .

جبل على وفق التحدِّي وهو دعوى الرسالة، فيخرج غير الخارق كطلوع الشمس من مشرقها كل يوم، والخارق على خلافه بأن يدعي نطق طفل بتصديقه فينطق بتكذيبه كما يقع للدجال.

والكرامة خارقٌ للعادة إلا أنها غير مقرونة بالتحدي، وهي كرامة للوليّ وعلامة لصدق النبـيّ، فإن كرامَةَ التابع كرامةُ المتبوع، والوليّ هو العارف بالله وصفاته بقدر ما يمكن له، المواظب على الطاعات، المجتنب عن السيئات، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات والغفلات واللهوات؛ وذلك كما وقع من جريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه، ورؤيته على المنبر بالمدينة جيشَهُ بنهاوند حتى قال لأمير الجيش: يا سارية الجبل الجبل، محذراً له من وراء الجبل لِكَمْن العدوّ هنالك، وسماع سارية كلامه، وذلك مع بعد المسافة، وكشرب خالد السمّ من غير تضرُّر به، وكذا ما وقع لغيره من الصحابة ومن عداهم من أهل السنّة والجماعة.

وخالفهم المعتزلةُ حيث لم يشاهدوا فيما بينهم هذه المنزلة. وأما الشيعة فخصوا الكرامات بالأئمة الإثني عشر من غير دلالة الخصوصية.

ثم ظاهر كلام الإمام الأعظم رحمه الله في هذا المقام موافق لما عليه جمهور العلماء الأعلام من أن كل ما جاز أن يكون معجزةً لنبـيّ جاز أن يكون كرامةً لوليّ لا فارق بينهما إلا التحدِّي، خلافاً للقشيري ومن تبعه كابن السبكي حيث قالا: إلا نحو ولد دون والد، وقلب جماد بهيمة، فلا يكون كرامة.

هذا، والكتاب ينطق بظهور الكرامة من مريم ومن صاحب سليمان.

. . . .

وأما ما قيل من أن الأوّل إرهاص لنبوّة عيسى أو معجزة لزكرياء عليهما السلام، والثاني معجزة لسليمان عليه الصلاة والسلام، فمدفوع بأنا لا ندَّعي إلا جوازَ الخارق لبعض الصالحين غير مقرون بدعوى النبوّة، ولا يضرّنا تسميته إرهاصاً أو معجزة لنبـيّ هو من أمته سابقاً أو لاحقاً وسياق القصص يدل على أنه لم يكن هناك دعوى النبوّة، بل ولم يكن لزكرياء علم بتلك القضية، وإلا لما سأل عن الكيفية.

والحاصل أن الأمرَ الخارق للعادة هو بالنسبة إلى النبـيّ معجزة سواء ظهر من قِبَلِه أو من قبل أمته، لدلالته على صدق نبوّته وحقية رسالته، فبهذا الاعتبار جُعل معجزة له، وإلا فحقيقة المعجزة أن تكون مقارنة للتحدّي على يد المدعي، وبالنسبة إلى الوليّ كرامة.

قال أبو عليّ الجوزجاني رحمه الله: كن طالباً للاستقامة لا طالباً للكرامة، فإن نفسك متحركة في طلب الكرامة، وربك يطلب منك الاستقامة.

قال الشيخ السهروردي رحمه الله في عوارفه: وهذا أصل كبير في الباب، فإن كثيراً من المجتهدين المتعبدين سمعوا سلف الصالحين المتقدمين وما مُنحوا من الكرامات وخوارق العادات، فنفوسهم لا تزال تتطلع إلى شيء من ذلك، ويحبون أن يُرزقوا شيئاً منه، ولعل أحدهم يبقى منكسر القلب متهماً لنفسه في صحة عمله حيث لم يحصل له خارق، ولو علموا سرّ ذلك لهان عليهم الأمر، فيعلم أن الله يفتح على بعض

. . . .

المجاهدين الصادقين من ذلك باباً، والحكمة فيه أن يزداد مما يرى من خوارق العادات وآثار القدرة يقيناً فيقوي عزمه على الزهد في الدنيا والخروج من دواعي الهوى، فسبيل الصادق مطالبةُ النفس بالاستقامة فهي كل الكرامة. انتهى.

والحاصل أن كشفَ العلم بالأمور الشرعية خير من كشف العلم بالأمور الكونية، مع أن عدم الأول ونقصانه مضرّة في الدين، بخلاف عدم الثاني، بل وربما يكون عدمه أنفع له. ثم اعلم أنه قال رسول الله ﷺ: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[1]، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥]، أي المتفرّسين، وقد رواه الترمذي من رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن الفراسة ثلاثة أنواع:

فراسة إيمانية: وسببها نور يقذفه الله تعالى في قلب عبده، وحَقيقتُها أنها خاطر يهجم على القلب ويثب عليه كوثوب الأسد على الفريسة، ومنها اشتقاقها، وهذه الفراسة على حسب قوّة الإيمان، فمن كان أقوى إيماناً فهو أحدّ فراسة؛ قال أبو سليمان الداراني رحمه الله: الفراسة مكاشفة النفس ومعاينة الغيب، وهي من مقامات الإيمان. انتهى.

وفراسة رياضية: وهي التي تحصل بالجوع والسهر والتخلي، فإن النفس إذا تجرّدت عن العوائق والعلائق بالخلائق صار لها من الفراسة والكشف

---

(١) (اتقوا فراسة المؤمن. . .)، الترمذي.

وَأَمَّا الَّتِي تَكُون لِأَعْدَائِهِ مِثْلِ إِبْلِيسَ وَفِرْعَوْنَ وَالدَّجَّالِ مِمَّا رُوِيَ فِي الأَخْبَارِ أَنَّهُ كَانَ لَهُمْ ....

بحسب تجرّدها، وهذه فراسة مشتركة بين المؤمن والكافر، ولا تدل على إيمان ولا على ولاية، ولا تكشف عن حق نافع ولا عن طريق مستقيم، بل كشفها من جنس فراسة الولاة وأصحاب عبارة الرؤيا والأطباء ونحوهم.

وفراسة خِلقية: وهي التي صنف فيها الأطباء وغيرهم، واستدلوا بالخَلق على الخُلق لما بينهما من الارتباط الذي اقتضته حكم الله، كالاستدلال بصغر الرأس الخارج عن العادة على صغر العقل، وبكبره على كبره، وبسعة الصدر على سعة الخلق، وبضيقه على ضيقه، وبجمود العينين وكلال نظرهما على بلادة صاحبهما وضعف حرارة قلبه.. ونحو ذلك.

(**وأما التي تكون**)، أي الخوارق للعادة التي توجد (**لأعدائه**)، أي لأعداء الله سبحانه (**مثل إبليس**)، أي في طيّ الأرض له حتى يوسوس لمن في المشرق والمغرب، وفي جريه مجرى الدم من بني آدم ونحو ذلك (**وفرعون**)، أي حيث كان يأمر النيل فيجري على وفق حكمه، كما أشار إليه سبحانه حكاية عنه بقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ﴾ [الزخرف: ٥١]، وحيث حكي عنه أنه كان إذا أراد أن يصعد قصره وينزل عنه راكباً كانت تطول قدما فرسه وتقصران على وفق غرضه (**والدجال**)، أي حيث ورد أنه يقتل شخصاً ويحييه (**مما روي في الأخبار**)، أي الأحاديث والآثار (**أنه كان**)، أي بعض الخوارق (**لهم**)، أي ولأمثالهم، وفي نسخة ويكون لهم، نظراً إلى أن خرق العادة للدجال إنما يكون في حال الاستقبال.

فَلاَ نُسَمِّيها آيَاتٍ وَلاَ كَرَامَاتٍ، وَلٰكِنْ نُسَمِّيها قَضَاءَ حَاجَاتٍ لَهُمْ، وَذٰلِكَ لأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى يَقْضِي حَاجَاتِ أَعْدَائِهِ اسْتِدْرَاجاً وَعُقُوبَةً لَهُمْ، . . . .

(فلا نسميها)، أي تلك الخوارق (آيات)، أي معجزات، لأنها مختصة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام (ولا كرامات)، أي لاختصاصها بالأصفياء (ولكن نسميها قضاءَ حاجات لهم)، أي للأعداء من الأغبياء أعم من الكفار والفجار.

(وذلك)، أي ما ذكر من أن خوارق العادات قد تكون للأعداء على وفق قضاء الحاجات (لأن الله تعالى)، أي لعموم كرمه وجوده في عباده (يقضي حاجات أعدائه استدراجاً)، أي مكراً بهم في الدنيا (وعقوبة لهم) في العقبى، كما قال الله تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢]، أي سنستدنيهم وسنقرّبهم إلى العقوبة والنقمة والعذاب والهلاك قليلاً قليلاً بإكثار النعمة وإطالة المدة ليتوهَّموا أن ذلك تقريب من الله وإحسان، وإنما هو تبعيد وخذلان، ففي الحديث: «إذا رأيت اللّٰهَ يُعطي العبدَ ما يحبّ من النعمة وهو مقيم على المعصية، فإنما ذلك استدراج»[1]، ثم تلا هذه الآية: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾، أي من أنواع النعم استدراجاً لهم وامتحاناً لهم: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا بِمَآ أُوتُوٓا أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾ [الأنعام: ٤٤]، أي متحيِّرون آيسون، لأن العقوبة فجأة في حال النعمة أشد منها في العقوبة، فتكون

---

(١) (إذا رأيت الله يعطي العبد وهو مقيم على معصيته)، رواه أحمد. والطبراني، والبيهقي في شعب الإيمان. انظر: الفتح الكبير ١/ ١١٢.

فَيَغْتَرُّونَ بِهِ، وَيَزْدَادُونَ عِصْيَاناً أَوْ كُفْراً، وَذٰلِكَ كُلُّهُ جَائِزٌ وَمُمْكِنٌ.

كثرة نعمتهم الصورية موجبةً لنقمتهم الأخروية.

وأصل الاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة.

(فيغترون به)، أي من حيث يحسبونه إحساناً (ويزداودن عصياناً)، أي إن كانوا فجّاراً (أو كفراً)، أي إن كانوا كفّاراً، فـ (أو) للتنويع. وفي نسخة: ويزدادون كفراً وطغياناً، يعني كما وقع لفرعون حيث عاش في الدنيا أربع مئة سنة ولم ينكسر في مطبخه قصعة.

(وذلك كله جائز)، أي وقوعه من الله. أو ثابت نقلاً (وممكن)، أي عقلاً كما في قضية إبليس ودعوته بقوله: ﴿فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحجر: ٣٦]، وإجابته بقوله سبحانه: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ﴾ [الحجر: ٣٧ ـ ٣٨]. ففي الجملة استجيب دعاؤه حيث أريد إغواؤه، فإنه رئيس أرباب الضلالة، كما أن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم رئيس أصحاب الهداية؛ فالأول من مظاهر الجلال، والثاني من مظاهر الجمال، ولا بد منهما لظهور نور نعت الكمال، ولذا قال الشيخ أبو مدين المغربي رضي الله عنه:

لا تنكر الباطل في طوره ... فإنه بعض ظهوراته

يعني باعتبار تجليات صفاته في مرآى مصنوعاته، وإنما جمع الإمام الأعظم رحمه الله بين إبليس وفرعون ذي التلبيس، لما روي عن السدي[1] رضي الله عنه: بلغنا أن جبرائيل عليه السلام قال لرسول الله صلى الله تعالى

---

(١) السدي: إسماعيل بن عبد الرحمن صدوق، يهم ورمي بالتشيع. التقريب ١٠٨.

. . . .

عليه وسلم: ما أبغضت عبداً من عباد الله ما أبغضت عبدين: أحدهما من الجن، والآخر من الإنس، أما الذي من الجن فإبليس حين أبى أن يسجد لآدم عليه السلام؛ وأما الذي من الإنس ففرعون حين قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤].

وأقول: بل فرعون أشد من إبليس بوجهين: أحدهما أنه من نسل الإنسان وظهر منه هذا الطغيان، وإبليس من الجن ولا يبعد منهم ظهور العصيان. وثانيهما أن إبليس ترك السجدة لغير الله استحقاراً، وفرعون ادعى الربوبية استكباراً. ومن الغريب أن الشيطان يغوي الإنسان بعبادة غير الرحمن ولم يأمر بعبادة نفسه في زمان الطغيان، ولعل ذلك لكمال تنفّره عن قلوب الإنسان، ولكونه عارفاً، إلا أنه بُوعِد من مقام الإحسان. ومن اللطائف الملحقة بالظرائف أن إبليس دقّ باب قصر فرعون حيث لم يكن عنده أحد من أصحاب العون؛ فقال: من هذا على الباب؟ فضحك وقال في الجواب: الضرطة في ذقن من يدَّعي الإلٰهية والربوبية، ولم يدر من يقف على بابه من الرعية وأرباب العبودية.

هذا وقد يكون خرق العادة إهانة بأن يقع على خلاف الإرادة. كما نقل أن مسيلمة الكذاب دعا للأعور أن تصير عينه العوراء سليمة، فصارت عينه الصحيحة عوراء سقيمة[1]. واعلم أن ظهور خرق العادة بطريق الموافقة على يد المتألّه جائز دون المتنبي، لأن ظهوره على يد المتنبي يوجب انسداد باب معرفة النبيّ، فأما ظهوره على يد المتألّه فلا يوجب انسداد باب معرفة

---

(١) ذكره ابن كثير في تاريخه عند ترجمته.

وَكَانَ اللَّـهُ خَالِقاً قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ، وَرَازِقاً قَبْلَ أَنْ يَرْزُقَ.

وَاللَّـهُ تَعَالَى يُرَى فِي الآخِرَةِ، ....

الإلـه، لأن كل عاقل يعرف أن المدعي المشتمل على دلالات الحدوث وسمات القصور لا يكون إلـهاً، وإن رؤي منه ألف خارق للعادة؛ ثم الناقض للعادة كما يكون فعلاً غير معتاد يكون تعجيزاً عن الفعل المعتاد، كمنع زكرياء عليه الصلاة والسلام من الكلام، إذ المنع عن المعتاد نقض العادة أيضاً إذا لم يكن عن علة، ولذا كان سكوته ــ إلاَّ رمزاً ــ آية دالّة على تحقق الولد، ويسمى معجزة.

(وكان الله خالقاً قبل أن يَخلُق)، أي يحدث المخلوق (ورازقاً قبل أن يَرزُق)، أي يوجد المرزوق فهماً من قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه؛ ولعل الإمام الأعظم رحمه الله كرّر هذا المرام للأنام للإعلام بأن هذا هو المعتقد الصحيح الذي يجب أن يعتمده الخواص والعوام.

وقال الزركشي: إطلاق نحو الخالق والرازق في وصفه سبحانه قبل وجود الخلق والرزق حقيقةٌ وإن قلنا صفات الفعل حادثة، وأيضاً لو كان مجازاً لصح نفيه، والحال أن القول بأنه ليس خالقاً ورازقاً وقادراً في الأزل أمرٌ مستهجَن لا يقال مثله ولا يصح دفعه بأنه لا يقال أوجد المخلوق في الأزل حقيقة لأنه يؤدي إلى قِدَم المخلوق، فإن الفرق بينهما بيِّن، بل قوله أوجد المخلوق إلى آخره بنفسه دليل بيِّن، حيث يشير إلى حدوثه، إلا أنه غير واقع في محله.

(والله تعالى يُرى) بصيغة المجهول، أي يُنظر إليه بعين البصر (في الآخرة)، أي يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾، أي يوم القيامة ﴿نَّاضِرَةٌ﴾، أي حسنة منعمة بهية مشرقة متهلّلة:

وَيَرَاهُ المُؤْمِنُونَ وَهُمْ فِي الجَنَّةِ بِأَعْيُنِ رُؤُوسِهِمْ بِلاَ تَشْبِيهٍ وَلاَ كَيْفِيَّةٍ .....

﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، أي تراه عياناً بلا كيفية ولا جهة ولا ثبوتِ مسافة، ومن يرى ربه لا يلتفت إلى غيره، ولقوله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ ﴾، أي الكفار ﴿ عَن رَّبِّهِمْ ﴾، أي رؤية ربهم فلا يرونه أو عن رحمة ربهم وكرامة ربهم: ﴿ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥]، أي لممنوعون، أي بخلاف الأبرار والمؤمنين، فإنهم في نظر ربهم مقرّبون، ولقوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم كما في الصحيحين وغيرهما: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته»[1]، وفي رواية: «لا تضارون»، وهو حديث مشهور في الصحيحين وغيرهما مذكورٌ، وقد رواه واحد وعشرون من أكابر الصحابة.

(**ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم**) لقوله عليه الصلاة والسلام على ما رواه مسلم: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار؟ قال: فيرفع الحجاب، أي: عن وجوه أهل الجنة، فينظرون إلى وجه الله سبحانه، فما أعطوا شيئاً أحبّ إليهم من النظر إلى ربهم»، ثم تلا قوله تعالى: ﴿ ۞ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾، أي الجنة العليا: ﴿ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦]، أي النظر إلى وجه المولى وهو قول الأكثر من السلف.

(**بلا تشبيه**)، أي رؤية مقرونة بتنزيه لا مكنونة بتشبيه (**ولا كيفية**)، أي

---

(١) (إنكم سترون ربكم)، البخاري، مواقيت ١٦/٣٦؛ أذان ١٣٩، مسلم إيمان ٢٢٩، ٣٠٠، ٣٠٢، أبو داود سنة ١٩، الترمذي جنة ١٦.

وَلاَ كَمِّيَّةٍ وَلاَ يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ مَسَافَةٌ.

في الصورة (ولا كمية)، أي في الهيئة المنظورة.

(ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة)، أي لا في غاية من القرب ولا في نهاية من البعد، ولا يوصف بالاتصال ولا بنعت من الانفصال ولا بالحلول والاتحاد كما يقوله الوجودية المائلون إلى الاتحاد، فذاتُ رؤيته ثابت بالكتاب والسنّة إلا أنها متشابهة من حيث الجهة والكمال والكيفية، فنثبت ما أثبته النقل وننفي عنه ما نزّهه العقل، كما أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، أي لا تحيط الأبصار به في مقام الإبصار، فإن الإدراك أخص من الرؤية، والتشابه فيما يرجع إلى الوصف الذي يمنعه العقل لا يقدح في العلم بالأصلِ المطابق للنقل.

وقال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: ولقاء الله تعالى لأهل الجنة بلا كيف ولا تشبيه ولا جهة حقٌّ. انتهى. والمعنى أنه يحصل النظر بأن ينكشف انكشافاً تاماً بالبصر منزَّهاً عن المقابلة والجهة والهيئة، فهي أمر زائد على صفة العلم، فإنا إذا نظرنا إلى البدر مثلاً بعين البصر ثم غمضنا العين عن النظر فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل، وهذا معنى قوله ﷺ: «ليس الخَبرُ كالمعاينة»[1]، وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فإن عين اليقين رتبة فوق علم اليقين، ومن هنا قال موسى عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

---

(١) (ليس الخير كالمعاينة)، رواه أحمد ١/ ٢١٥، ٢٧١.

. . . .

والحاصل أن رؤيته تكون على وجه خارق للعادة من غير اعتبار المقابلة لهذه الحاسة، كما روي عنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: «أتموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري» على ما رواه الشيخان، وكما يرانا الله تعالى اتفاقاً، فإن الرؤية نسبةٌ خاصة بين طرفي الرائي والمرئي ومتعلقي رؤيتهما. قال الفخر الرازي: مذهبنا في هذه المسألة، ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي: أن نتمسك بالدلائل السمعية في إثبات مذهبنا، فإنه أسرع في إلزام الخصوم وأظهر في تفهيم العوام، وإذا ذكر الخصوم شبهتهم على هذه الدلائل النقلية نعارضهم بالمعقول على وجه الدفع والردّ.

هذا، وذهبت طائفة من مثبتي الرؤية إلى استحالة رؤية الله تعالى في المنام، منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي. قيل: وعليه المحققون، واحتجوا بأن ما يُرى في المنام خيال ومثال، والله تعالى ينزّه عن ذلك؛ وجوّزها بعض أصحابنا، لكن بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال متمسكين بالمحكيّ عن السلف، كما رُوي عن أبي زيد قال: رأيت ربي في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك؟ فقال: اترك نفسك وتعال. وقيل: رأى أحمد بن حنبل ربه في المنام[1]، فقال: يا أحمد كل الناس يطلبون مني إلا أبا يزيد فإنه يطلبني. ولعل سببه أنه قيل لأبي يزيد: ما تريد؟ فقال: أريد أن

---

(١) (قيل أن أحمد بن حنبل): الذي ذكره ابن الجوزي بلفظ قيل. قال أحمد بن حنبل رأيت رب العزة في المنام، فقلت يا رب ما أفضل ما يتقرب المتقربون إليك؟ فقال: كلامي يا أحمد، قال: قلت: بفهم أو بغير فهم؟ قال: بفهم وبغير فهم. والله أعلم. ص ٤٣١. وفي الخبر من لا يوثق، رغم كونه حكاية. .

. . . .

لا أريد. ورُوي عن حمزة الزيات وأبـي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني ومحمد بن علي الحكيم الترمذي والعلامة شمس الأئمة الكردري أنهم رأوه تعالى في المنام، وسيأتي بعض ما يتعلق بهذه المسألة على وجه التكملة.

وأما قول قاضيخان: إن ترك الكلام في هذه المسألة حسن فغير مستحسن، لأن ترك الكلام لا يفيد تحقيقَ المرام وتثبيت الأحكام.

ثم اعلم أنه وقع بحث طويل بمقتضى أدلة العقل بين الإمام نور الدين الصابوني وبين الشيخ رشيد الدين في أن المعدوم مرئي أو ليس بمرئي؟ وقد رجع الشيخ إلى قول الإمام في آخر الكلام، لأنه كان مؤيداً بالنقل، فقد أفتى أئمة سمرقند وبخارى على أنه غير مرئي. وقد ذكر الإمام الزاهد الصفار في آخر كتاب التلخيص أن المعدوم مستحيل الرؤية، وكذا المفسِّرون ذكروا أن المعدوم لا يصلح أن يكون مرئي الله تعالى. وكذا قول السلف من الأشعرية والماتريدية أن الوجود علة جواز الرؤية مع الاتفاق، على أن المعدوم الذي يستحيل وجوده لا يتعلق برؤيته سبحانه.

واختلف في المعدوم أنه شيء أم لا؟ فقالت المعتزلة: هو شيء، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فإن كل شيء مقدور بهذا النص والموجود ليس بمقدور أصلاً لاستحالة إيجاد الموجود، فتعين أن يكون المراد منه المعدوم، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] سمّى الزلزلة قبل وجودها شيئاً.

وعندنا المعدوم ليس بشيء لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، فالله تعالى أخبر أنه لم يكن شيئاً قبل الوجود،

. . . .

وهذا لا يحتمل التأويل، فكيف يكون المعدوم شيئاً؟ فتسمية الشيء في الآيتين السابقتين باعتبار المآل، والله أعلم بالحال، وسيأتي زيادة تحقيق لذلك. ثم اعلم أن إضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية وتعديته بإلى الصريحة في نظر العين وإخلاء الكلام من قرينة تدلّ على خلاف حقيقته، وموضوعه صريح في أن الله تعالى أراد بذلك نظرَ العين التي في الوجه إلى الرب جلّ جلاله، فإن النظر له عدة استعمالات بحسب صِلاته واختلاف متعلقاته وتعديته بنفسه، فإنه إن عُدِّي بنفسه فمعناه التوقيف والانتظار كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ﴾ [الحديد: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، وإن عدي بفي فمعناه التفكر والاعتبار كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥] وإن عدي بإلى فمعناه المعاينة بالأبصار كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩]، فكيف إذا أضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر. قال الحسن البصري: نظرتْ، أي الوجوه إلى ربها فنظرت بنوره.

ولا يلزم من الرؤية الإدراك والإحاطة، فلا ينافي قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية كما قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ۝٦١ قَالَ كَلَّآ﴾ [الشعراء: ٦١، ٦٢]، فلم ينف موسى الرؤية وإنما نفى الإدراك، فالربّ تعالى يُرى كما يُعلم ولا يُحاط به علماً، بل هذه الشمس المخلوقة لا يتمكن رائيها من إدراكها على ما هي عليه من حقيقة

ذاتها، وقد تواترت أحاديثُ إثبات الرؤية تواتراً معنوياً فيجب قبولها نقلاً ولا يلتفت إلى ما يتوهمه أهل البدعة عقلاً.

ولقد أخطأ شارح عقيدة الطحاوي في هذه المسألة حيث قال: فهل يعقل رؤية بلا مقابلة[1]؟ وفيه دليل على علوّه على خلقه. انتهى. وكأنه قائل بالجهة العلوية لربه.

ومذهب أهل السنّة والجماعة أنه سبحانه لا يُرى في جهة، وقوله عليه الصلاة والسلام: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» تشبيه للرؤية بالرؤية في الجملة، لا تشبيه المرئي بالمرئي من جميع الوجوه.

(**والإيمان هو الإقرار**)، أي بلسانه بالتحقيق (**والتصديق**)، أي بالجنان وفق التوفيق وتقديم الإقرار للإشعار بأنه الأول في مقام الإظهار وإن كان

---

(١) أخطأ شارح عقيدة الطحاوي حيث قال: فهل يعقل رؤية بلا مقابلة؟ وفيه دليل على علوّه على خلقه. ومن قال يُرى لا في جهة فليراجع عقله. انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز ١/ ٢١٩. ولو تذكر المصنف قول الله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأنه سبحانه لا يوصف بما يوصف به المخلوق من مكان وجهة، لوقف عند المنصوص وهو الرؤية، دون زيادة مكان أو جهة، لأن الله كان ولا مكان ولا وجهة وهو الآن على ما عليه كان، جل جلاله، وترك الخوض في هذا المجال هو المريح، وأما نسبة جهة هي أمر عدمي إلى الله تعالى، فذلك من قول شيخه، ولم يسلم له الأئمة، لأنه قول بالجهة والعياذ بالله. وانظر في الرؤية (شرح جوهرة التوحيد، للشيخ الفاضل عبد الكريم تتان ١/ ٦٨٨).

. . . .

الثاني هو المبدوء به في حال الاعتبار، ولأن الشارع اكتفى بمجرد الإقرار ولم يفرق في الحكم بين المرافق والمنافق وبين الأبرار والفجار.

وقال الإمام الأعظم في كتابه «الوصية»: الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان، والإقرار وحده لا يكون إيماناً، لأنه لو كان إيماناً لكان المنافقون كلهم مؤمنين، وكذلك المعرفة وحدها أي مجرّد التصديق لا يكون إيماناً، لأنها لو كان إيماناً لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين، قال الله تعالى في حق المنافقين: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، أي في دعواهم الإيمان حيث لا تصديق لهم، وقال الله تعالى في حق أهل الكتاب: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]. انتهى.

والمعنى أن مجرّد معرفة أهل الكتاب بالله وبرسوله لا ينفعهم حيث ما أقرّوا بنبوّة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم ورسالته إليهم وإلى الخلق كافة، فإنهم كانوا يزعمون أنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم مبعوث إلى العرب خاصة، فإقرارهم بهذا الطريق لا يكون خالصاً.

ثم التصديق ركنٌ حسنٌ لعينه لا يحتمل السقوط في حال من الأحوال، بخلاف الإقرار، فإنه شرط أو شطر وركن حسن لغيره، ولهذا يسقط في حال الإكراه وحصول الأعذار، وهذا لأن اللسان ترجمان الجنان فيكون دليل التصديق وجوداً وعدماً، فإذا بدَّله بغيره في وقت يكون متمكّناً من إظهاره كان كافراً؛ وأما إذا زال تمكنه من الإظهار بالإكراه لم يصر كافراً، لأن سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق في

. . . .

قلبه، وأن الحامل له على هذا التبديل حاجتُهُ إلى دفع المهلكة عن نفسه، لا تبديل الاعتقاد في حقه كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [النحل: ١٠٦]. فأما تبديله في وقت تمكّنه دليل على تبديل اعتقاده، فكان ركن الإيمان وجوداً وعدماً كما صرّح به شمس الأئمة السرخسي، إلا أن صاحب العمدة وهو أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي رحمه الله صرّح بأن الإقرار شرط إجراء الأحكام وهو مختار الأشاعرة، وعليه أبو منصور الماتريدي.

ثم في حذف المؤمَنِ به في كلام الإمام الأعظم إشعار بأن الإيمان الإجمالي كاف في مقام المرام.

فالتحقيق أن الإيمان هو تصديق النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله إجمالاً، وأنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان ولا تنحطّ درجته عن الإيمان التفصيلي، كذا في شرح العقائد؛ إلا أن الأولى أن يقال إجمالاً إن لوحظ إجمالاً، وتفصيلاً إن لوحظ تفصيلاً، فإنه يشترط التفصيل فيما لوحظ، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال كان كافراً.

ثم المراد من المعلوم ضرورة كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى النظر والاستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحوها، وإنما قيد بها لأن منكر الاجتهاديات لا يكفر إجماعاً.

. . . .

وأما من يؤوّل النصوص الواردة في حشر الأجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فإنه يكفر لما علم قطعاً من الدين أنها على ظواهرها، بخلاف ما ورد في عدم خلود أهل الكبائر في النار لتعارض الأدلة في حقهم.

والحاصل أن عدم انحطاط الإيمان الإجمالي عن التفصيلي إنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان وإلا فليس الإجمال كالتفصيل في مقام كمال العرفان وجمال الإحسان، ثم اعتبار الإقرار في مفهوم الإيمان مذهبُ بعض العلماء، وهو اختيار الإمام شمس الأئمة الحلواني وفخر الإسلام من أن الإقرار ركن إلا أنه قد يحتمل السقوط كما في حالة الإكراه.

وذهب جمهور المحقِّقين إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب أمر باطني لا بدّ له من علامة، فمن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا؛ ومن أقرّ بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله، والنصوص موافقة لذلك كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ الآية [المجادلة: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله عليه الصلاة والسلام لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله: «هلا شققت قلبه فنظرت

. . . .

أصادق هو أم كاذب؟»[١] على ما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم.

وقال في شرح المقاصد: الإقرار إذا جعل شرطَ إجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الإعلان على الإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا جعل ركناً له، فإنه يكفي له مجرّد التكلم مرّة وإن لم يظهر لغيره. والظاهر أن التزام الشرعيات يقوم مقام ذلك الإعلان كما لا يخفى على الأعيان.

ثم الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار بلسانه ومنعه مانع منه من خرس ونحوه. فظهر أن حقيقة الإيمان ليست مجرّد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية[٢].

---

(١) (هل شققت. . .)، مسلم، إيمان ١٥٨؛ أبو داود، جهاد ٩٥.

(٢) الكرامية جعلوا الإيمان مجرد كلمتي الشهادة فمن شهد بلسانه ولو كفر بقلبه فهو مؤمن. ساء ما زعموا.

قال الإمام العيني اختلفوا في الإقرار باللسان هل هو ركن الإيمان أم شرط له في حق إجراء الأحكام؟ قال بعضهم: هو شرط لذلك، حتى أن من صدق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به من عند الله فهو مؤمن فيما بينه وبين الله عز وجل وإن لم يقرّ بلسانه وهو المروي عن أبي حنيفة وإليه ذهب الأشعري في أصح الروايتين، وهو قول أبي منصور الماتريدي. وقال بعضهم: هو ركن لكنه ليس بأصلي، كالتصديق، بل هو ركن زائد، ولهذا يسقط حالة الإكراه والعجز. اهـ. عمدة القاري شرح البخاري ١/١٠٣، وقال جهم: إن الإيمان هو المعرفة. التمهيد للباقلاني ص ٣٩٠.

وَإِيْمَانُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لاَ يَزِيدُ وَلاَ يَنْقُصُ، . . . .

(وإيمان أهل السماء)، أي من الملائكة وأهل الجنة (والأرض)، أي من الأنبياء والأولياء وسائر المؤمنين من الأبرار والفجار (لا يزيد ولا ينقص)، أي من جهة المؤمَنِ به نفسه، لأن التصديق إذا لم يكن على وجه التحقيق يكون في مرتبة الظن والترديد، والظن غير مفيد في مقام الاعتقاد عند أرباب التأييد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦]، فالتحقيق أن الإيمان ــ كما قال الإمام الرازي ــ لا يقبل الزيادة والنقصان من حيثية أصل التصديق لا من جهة اليقين[1]، فإن مراتب

---

(١) (فالتحقيق أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان. .) قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: الإيمان لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمَنِ به، ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق، فإيمان الملائكة والإنس والجن لا يدخله نقص ولا زيادة في الدنيا والآخرة، لأن المؤمن يقول آمنت بالله وبما جاء من عنده، وبالرسول ﷺ وبما جاء من عنده. وهذا من حيث الحكم لا يختلف وإن اختلف لم يعد إيماناً حيث إن من أنكر الآخرة أو رسولاً من الرسل أو القدر، فكأنما أنكر المؤمَنَ به، وعلى هذا قولهم: (المؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد من حيث نفي الشرك بصوره المختلفة) لكن من حيث الاستدلال يزيد وينقص إذ ليس توحيد المستدل بدلالة عقلية كتوحيد العارف المطمئن بمكاشفات ومشاهدات ومعارف إلـٰهية، كذلك يدخل التفاضل في الأعمال والطاعات الظاهرة والباطنة لأنها ليست جزءاً من الإيمان فتدخل الزيادة فيها والنقصان حسب إقبال العبد وإدباره «شرح الفقه الأكبر»، للإمام أبـي منصور الماتريدي ص ١٤٩.

فيرجع الخلاف لفظياً بين من قال بزيادة الإيمان ونقصانه، وبين من نفى أن أصل الإيمان لا يقبل الزيادة لأنه ليس بعد الحق حق، وليس يقبل النقص، لأنه إن نقص =

. . . .

= فلا يبقى إيماناً، بل الأعمال والعبادات إذا زادت يتقوى بها الإيمان ويستنير، والمعاصي تضعفه حتى قد تنقله إلى الكفر والعياذ بالله، وأهل السنة متفقون على أن الأعمال شرط كمال في الإيمان، ومن قال جزء من الإيمان فعليه أن يذكر وأن يتبرأ من الخوارج المكفرين بالذنب والمعتزلة الذين يخرجون المذنب من الإيمان ويجعلونه في مرتبة بين الجنة والجنار. وقال الإمام النووي رحمه الله تعالى: مذهب جمهور أصحابنا المتكلمين وغيرهم أن نفس الإيمان لا يزيد ولا ينقص. لأنه إن قَبِل الزيادة صار شكاً وكفراً. وقالت طائفة أخرى من أصحابنا أن نفس الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولكن يزيد بمتعلقاته وثمراته، وعليه حملوا الآيات والأحاديث وكلام السلف. (فتاوى النووي تحقيق محمد النجار حفظه الله تعالى ص ٣٠٣، وانظر إن شئت شرح الطحاوية للإمام كمال الدين البابرتي، وشرح الطحاوية للغنيمي والعيني على صحيح البخاري ١/ ١٢٢، وقول العلاّمة الكوثري في التأنيب ص ١٣٤، وكلام ابن بطال في فتح الباري ٢/ ٨٥، والله أعلم.

وقال أبو جعفر في بيان السنة والجماعة: الإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل في الخشية والتقى ومخالفة الهوى وملازمة الاستقامة، قال الإمام العيني: قال بعضهم: إن الإيمان لا يقبل النقصان، لأنه لو نقص لا يبقى إيماناً، ولكن يقبل الزيادة، لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ [الأنفال: ٢]. وعلّل توقف ذلك عن القول بنقصان الإيمان بأن الإيمان هو التصديق، وهذا لا يجوز أن ينقص، لأنه إذا نقص صار شكاً، وخرج عنه اسم الإيمان. (العيني علي البخاري).

أما زيادة الإيمان في جانب: . . . إنما يتصور عند زيادة المؤمن به، وذلك يقتضي أنه بانقضاء فترة الوحي إلا فيمن آمن إجمالاً ثم على التفصيل أو عند اعتبار تفاوت إيمان المؤمن تيقناً وتشككاً. (انظر تأنيب الخطيب ص ١٣٤).

. . . .

أهلها مختلفة في كمال الدين كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فإن مرتبة عين اليقين فوق مرتبة علم اليقين.

وكذا ورد: «ليس الخبر كالمعاينة»، وإن قال بعضهم: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً، يعني أصل اليقين لمطابقة العلم اليقينَ في ذلك الحين، وهو لا ينافي زيادة اليقين عند الرؤية، كما هو مشاهد لمن له علم بالكعبة في الغيبة ثم حصل له المشاهدة في عالم الحضرة.

وعلى هذا، فالمراد بالزيادة والنقص القوةُ والضعفُ، فإن التصديق بطلوع الشمس أقوى من التصديق بحدوث العالم، وإن كانا متساويين في أصل تصديق المؤمن به، ونحن نعلم قطعاً أن إيمان آحاد الأمة ليس كإيمان النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم، ولا كإيمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه باعتبار هذا التحقيق، وهذا معنى ما ورد: «لو وزن إيمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه بإيمان جميع المؤمنين لرجح إيمانه»[1]، يعني لرجحان إيقانه ووقار جنانه وثبات إتقانه وتحقق عرفانه. لا من جهة ثمرات الإيمان من زيادات الإحسان؛ لتفاوت أفراد الإنسان من أهل الإيمان في كثرة الطاعات وقلة العصيان، وعكسه في مرتبة النقصان مع

---

(١) (لو وزن إيمان أبي بكر)، البيهقي من كلام عمر رضي الله عنه، وهو صحيح، وروى أبو داود لفظ: (وزن أبو بكر فوزن) أبو داود ستة ٨، الترمذي رؤيا ١٠، أحمد ٤/٦٣.

. . . .

بقاء أصل وصف الإيمان في حق كل منهما بنعت الإيقان، فالخلاف لفظي بين أرباب العرفان.

ومن هنا قال الإمام محمد رحمه الله على ما ذكره في الخلاصة عنه: أكره أن يقول إيماني كإيمان جبرائيل عليه السلام[1] ولكن يقول: آمنت بما آمن به جبرائيل عليه السلام. انتهى. وذلك أن الأول يوهم أن إيمانه كإيمان جبرائيل عليه السلام من جميع الوجوه، وليس الأمر كذلك لما هو الفرق البيِّن بينهما هنالك.

قال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه الوصية: ثم الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه لا يتصور زيادة الإيمان إلا بنقصان الكفر، ولا يتصوّر نقصان الإيمان إلا بزيادة الكفر، فكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمناً وكافراً، والمؤمن مؤمن حقاً والكافر كافر حقاً؛ وليس في إيمان المؤمن شك؛ كما أنه ليس في كفر الكافر شك، لقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال: ٤]، أي في موضع؛ و ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ﴾ [النساء: ١٥١]، أي محل آخر. والعاصون من أمة محمد

---

(١) أكره أن أقول إيماني كإيمان جبريل، نقل الشيخ العلاَّمة ابن عابدين أن الإمام رحمه الله قال: أكره أن يقول الرجل إيماني كإيمان جبريل، ولكن يقول آمنت بما آمن به جبريل، من رد المحتار على الدر المختار ٢/٤٤٧، وذلك لما علم أن إيمان الملائكة بالله تعالى جبليّ، بأصل الطبيعة، كما أن إيمان الأنبياء بالمشاهدة، فليس كإيمان البشر بالنظر والدليل.

. . . .

صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم كلهم مؤمنون حقاً وليسوا بكافرين، أي حقاً. انتهى.

فأشار الإمام الأعظم رحمه الله بهذا الكلام إلى أن العصيان لا ينافي الإيمان، كما هو مذهب أهل السنّة والجماعة، خلافاً للخوارج والمعتزلة، فإنهما عندهم لا يجتمعان، ونحن نحمل هذا الحال على مقام الكمال، فإن نفي المعصية بالكلية من المؤمن كالمحال. وأما نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] فمعناه إيقاناً، أو مؤوّل بأن المراد زيادة الإيمان بزيادة نزول المؤمَنِ به، أي القرآن. وأما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لما سُئل: إن الإيمان يزيد وينقص؟ «نعم، يَزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»[1]، فمعناه أنه يزيد باعتبار أعماله الحسنة حتى يدخل صاحبه الجنة دخولاً أولياً، وينقص بارتكاب أعماله السيئة حتى يُدخل صاحبه النار أوّلاً، ثم يَدخل الجنة بإيمانه آخراً، كما هو مقتضى مذهب أهل السنّة والجماعة.

على أن التصديق من الكيفيات النفسية للإنسان، وهي تقبل الزيادة والنقصان باعتبار القوّة والضعف في مراتب الإيقان، ثم الطاعة والعبادة ثمرة الإيمان ونتيجة الإيقان وتنوّر القلب بنور العرفان بخلاف المعصية

---

(١) (الإيمان يزيد وينقص) لم يصح قال ابن الجوزي باطل. وقال القرطبي: هو يحكى ولا يروى. ونازع بعضهم فيه وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي بأنه منقطع، أسنى المطالب ص ٨٥.

وَالمُؤْمِنُونَ مُسْتَوونَ فِي الإِيمَانِ والتَّوْحِيدِ، . . . .

فإنها تسوّد القلب وتضعف محبة الربّ، وربما تجره مداومة العصيان إلى ظلمات الكفران، فإن الصغيرة تجرّ إلى الكبيرة، والكبيرة إلى الكفر. فنسأل الله العافية وحُسن الخاتمة.

(**والمؤمنون مستوون**)، أي متساوون (**في الإيمان**)، أي في أصله (**والتوحيد**)، أي في نفسه؛ وإنما قيدنا بهما، لأن الكفر مع الإيمان كالعمى مع البصر، ولا شك أن البُصَرَاء يختلفون في قوّة البصر وضعفه؛ فمنهم الأخفش والأعشى، ومن يرى الخط الثخين دون الرفيع إلا بزجاجة ونحوها، ومن يرى عن قرب زائد على العادة وآخر بضده.

ومن هنا قال محمد رحمة الله على ما تقدم: أكره أن يقول إيماني كإيمان جبرائيل عليه السلام، بل يقول: آمنت بما آمن به جبرائيل عليه السلام. انتهى.

وكذا لا يجوز أن يقول أحد: إيماني كإيمان الأنبياء عليهم السلام، بل ولا ينبغي أن يقول: إيماني كإيمان أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وأمثالهما، فإن تفاوت نور كلمة التوحيد في قلوب أهلها لا يحصيه إلا الله سبحانه؛ فمن الناس من نورها في قلبه كالشمس، ومنهم كالقمر، ومنهم كالكوكب الدرّي، ومنهم كالمشعل العظيم، وآخر كالسراج الضعيف لقول عليه الصلاة والسلام: «وذلك أضعف الإيمان»[1].

(١) (وذلك أضعف الإيمان) رواه مسلم وغيره.

. . . .

وقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمن القويّ أحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف»[1]، والقوّة تشمل القوّة الظاهرية العملية والقوّة الباطنية العِلْمية، وهو على منوال هذه الأنوار في الدنيا يظهر أنوار علومهم وأعمالهم وأحوالهم في العقبى، وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظمت مرتبتها أحرق من الشبهاتِ والشهواتِ بحسب قوّتها، بحيث ربما وصل إلى حال لا يصادف شبهة ولا شهوة ولا ذنباً ولا سيئة إلا أحرقها، بل تقول النار: «جز يا مؤمن فإن نورك أطفأ لهبي»[2].

ومن عرف هذا عرف معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن الله تعالى حرّم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»[3]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يدخل النار من قال لا إله إلا الله»[4] وأمثال ذلك مما أشكل على كثير من الناس حتى ظنها بعضهم منسوخة، وظنها بعضُهم قبل ورود الأوامر والنواهي، وحملها بعضهم على نار المشركين والكفار، وأوّل بعضهم الدخول بالخلود،

---

(١) رواه مسلم، قدر ٢٤.

(٢) (جز يا مؤمن) ابن عدي، هو منقطع. أسنى المطالب ٩٥، وانظر تفسير القرطبي ١١/١٤٩.

(٣) (إن الله حرم على النار) البخاري، صلاة ٤٦، توحيد ٣٤، مسلم إيمان ٥٣/٣٩٩، مساجد ٢٦٣.

(٤) (لا يدخل النار من قال لا إله إلاّ الله). انظر كنز العمال رقم (١٤٢٤)، وتهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ٥/٤٦.

فإن الشارع لم يجعل ذلك حاصلاً بمجرد قول اللسان فقط. وتأمل حديث البطاقة[1]، فإنه من المعلوم أن كل موحِّد له مثل هذه البطاقة، وكثير منهم مَنْ يدخل النار.

(**متفاضلون في الأعمال**)، أي باختلاف الأحوال.

قال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: ثم العمل غير الإيمان، والإيمان غير العمل، بدليل أن كثيراً من الأوقات يرتفع العمل من المؤمن، ولا يجوز أن يقال يرتفع عنه الإيمان، فإن الحائض ترتفع عنها الصلاة، ولا يجوز أن يقال يرتفع عنها الإيمان، أو أَمْرٌ لها بترك الإيمان، وقد قال لها الشارع: دعي الصوم ثم اقضيه، ولا يصح أن يقال: دعي الإيمان ثم اقضيه، ويجوز أن يقال ليس على الفقير زكاة، ولا يجوز أن يقال: ليس على الفقير الإيمان. انتهى.

وحاصله أن العمل مغاير للإيمان عند أهل السنّة والجماعة، لا أنه جزء منه[2] وركن له من الأركان كما يقوله المعتزلة، لما يدل عليه العطف

---

(١) حديث البطاقة: رواه أحمد، والترمذي، وقال: حسن غريب. انظر: ترتيب المسند ٢٤/ ١٥٢.

(٢) العمل مغاير للإيمان وليس جزءاً من الإيمان: قال اللقاني في جوهرة التوحيد:

وفسر الإيمان بالتصديق والنطق به الخلفُ على التحقيق

فقيل شرط كالعمل وقيل بل شطر والإسلامَ اشرحن بالعمل

فالنطق بعض الإيمان الذي وقر في القلب فالإيمان مجموعة التصديق والإقرار، أما الأعمال كالصلاة، والزكاة والصوم، والحج، أعمال وعبادات فليست جزءاً من =

وَالإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَالانْقِيَادُ لِأَوَامِرِ اللَّـهِ تَعَالَى، فَفِي طَرِيقِ اللُّغَةِ فَرْقٌ بَيْنَ الإِيمَانِ والإِسْلامِ ....

الذي هو في الأصل مغايرةٌ بين المعطوف والمعطوف عليه، حيث جاء في القرآن من قوله تعالى: ﴿ءَامَنُواْوَعَمِلُواْ﴾.

(والإسلام هو التسليم)، أي باطناً (والانقياد لأوامر الله تعالى)، أي ظاهراً؛ (ففي طريق اللغة)، وفي نسخة: فمن طريق اللغة (فرق بين الإيمان والإسلام)، فإن الإيمان في اللغة هو التصديق كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدّق لنا في هذه القصة، والإسلام مطلق الانقياد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ﴾، أي انقاد ﴿مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا﴾، أي الملائكة والمسلمون ﴿وَكَرْهًا﴾[1] [آل عمران: ٨٣]، أي الكفرة حين

= الإيمان. فالمقصّر في بعض الطاعات كسلاً لا يخرج بذلك عن الإيمان، كما زعم الخوارج والمعتزلة. فأهل السنة يحكمون على من مات مؤمناً مذنباً قبل أن يتوب هو إلى الله تعالى إن شاء أخذه بذنبه مدة من الزمان ثم أدخله الجنة وإن شاء أدخله الجنة ابتداءً بفضله وكرمه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ وحملوا على أن ما ورد من التغليظ على بعض الأعمال كالزنا، والربا، والحلف بغير الله تعالى، وترك الصلاة كسلاً، وكذا الصيام، أنما هو لبيان إنكار ذلك وشدة أمرها في الإسلام ما لم يكن فقال ذلك استحلالاً أو ترك العبادات إنكاراً.

(١) طوعاً وكرهاً: أي طائعين ومكرهين، وروى أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾، الملائكة أطاعوه في السماء، والأنصار وعبد القيس في الأرض. وقال عكرمة: طوعاً: من أسلم من غير محاجة، وكرهاً: من اضطرته الحجة إلى التوحيد. القرطبي ٤/ ١٢٨.

وَلَـٰكِنْ لَا يَكُونُ إِيمَانٌ بِلَا إِسْلَامٍ، وَلَا إِسْلَامٌ بِلَا إِيْمَانٍ، فَهُمَا ....

اليأس[1]، فالإيمان مختص بالانقياد الباطني، والإسلام مختص بالانقياد الظاهري كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وكما يدل عليه حديث جبرائيل عليه السلام حيث فرق بين الإيمان والإسلام بأن جعل الإيمان محضَ التصديق والإسلامَ هو القيام بالإقرار وعمل الأبرار في مقام التوفيق[2].

(ولكن لا يكون)، أي لا يوجد في اعتبار الشريعة (إيمان بلا إسلام)، أي انقياد باطني بلا انقياد ظاهري، كما كان لأهل الكتاب، وكما وجد لأبي طالب حالَ الخطاب، وكما صدر لإبليس حالَ العتاب، فلا بد من جمعهما في صوب الصواب. (ولا إسلام بلا إيمان) تأكيداً لما قبله وإشارة إلى أنه يستوي تقدم الإسلام على تحقق الإيمان وعكسه في مقام الإيقان، إذ ربما يتقدم التصديق الباطني ويتأخر الانقياد الظاهري كمؤمني أهل الكتاب، وربما يتقدم الإسلام ظاهراً ثم يوجد التصديق باطناً، كما وقع لبعض المنافقين حيث سلكوا في الآخِر طريقَ المؤمنين، ولعل هذا وجه الحكمة في قضية المؤلفة[3].

(فهما)، أي الإسلام والإيمان كشيء واحد حيث هما لا ينفكان

(١) كفرعون حين أدركه الغرق، والله أعلم. قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ...﴾ الآية [يونس: ٩٠].

(٢) حديث الإيمان والإسلام والإحسان، ثابت في مسلم وغيره وهو مشهور.

(٣) المؤلفة قلوبهم: يعني في شأن دفع الزكاة إليهم.

فَهُمَا كالظَّهْرِ مَعَ البَطْنِ.

وَالدِّينُ اسْمٌ وَاقِـعٌ عَلَى الإِيمَانِ وَالإِسْلَامِ وَالشَّرَائِـعِ كُلِّها. . . . . . .

(كالظهر مع البطن)، أي للإنسان، فإنه لا يتحقق وجود أحدهما بدون الآخر وهذا تمثيل للمعقول بالمحسوس فتدبر؛ وقد ورد الإسلامُ علانيةٌ، والإيمان سرّاً، أي مبنيّ على نيته.

والحاصل أن الإيمانَ محله القلب، والإسلام موضعه القلب والجسد الكامل منهما يتركب.

(والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها)، أي الأحكام جميعها؛ والمعنى أن الدين إذا أطلق فالمراد به التصديقُ والإقرارُ وقبولُ الأحكام للأنبياء عليهم الصلاة والسلام كما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وليس مراد الإمام الأعظم أن الدين يطلق على كل واحد من الإيمان والإسلام والشرائع بانفرادها كما توهم شارحٌ في هذا المقام لأنه خارج عن نظام المرام.

وفي عقيدة الطحاوي: ودين الله في الأرض والسماء واحد، وهو بين الغلوّ والتقصير، وبين التشبيه والتعطيل، وبين الجبر والقدَر، وبين الأمن واليأس. وفي الصحيح عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً: «إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد»[1]، يعني أصله، وهو التوحيد وما يتعلق

---

(١) (إنا معاشر الأنبياء ديننا واحدة) رواه البخاري، كتاب الأنبياء ٤٠٨.

نَعْرِفُ اللَّـهَ تَعَالَى حَقَّ مَعْرِفَتِهِ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ ....

به، لكن الشرائع متنوِّعة لقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

(نعرف الله تعالى حقَّ معرفته)، أي لا باعتبار كنه ذاته وإحاطة صفاته، بل بحسب مقدور العبد وطاقته في جميع حالاته (كما وصف)، أي الله سبحانه (نفسه)، أي ذاته. وفيه دليل على جواز إطلاق النفس على ذاته تعالى. وأما إطلاق الذات فأكثر العلماء في العبارات جمعوا بين الذات والصفات، وقد ورد: «تفكروا في كل شيء ولا تفكَّروا في ذات الله»[1].

وأما ما ذكره السيوطي من أنه قد ورد إطلاق الذات عليه سبحانه في البخاري في قصة خُبيب وهو قوله: وذلك في ذات الإلـه، ففيه بحث من وجهين: أما أوَّلاً فلأنه كلام صحابي. وأما ثانياً فلأنه ليس نصّاً في المدعى، بل الظاهر أنه أراد في سبيل الله، وذلك لأن الكفار لما خرجوا به من الحرم ليقتلوه قال: دعوني أصلي ركعتين، ثم أنشأ يقول:

فلست أبالي حين أقتل مسلماً ... على أيّ شِق كان في الله مصرعي

وذلك في ذات الإلـه وإن يشأ ... يبارك على أوصال شِلو ممزَّع

أي أعضاء جسد مقطَّع.

(١) (تفكروا في خلق الله): الأصبهاني في الترغيب والترهيب وهو مخطوط في المحمودية بالمدينة النورة. أبو نعيم في الحلية، والطبراني في الأوسط، والبيهقي في شعب الإيمان، انظر كشف الخفا (١/ ٣٧٠).

. . . .

وأما إطلاق الحقيقة كما قال ابن السبكي في جمع الجوامع: حقيقته مخالفة لسائر الحقائق، فأنكر عليه ابن الزملكاني حيث قال: يمتنع إطلاق لفظ الحقيقة على الله تعالى، قال ابن جماعة: لأنه لم يرد في كتابه، أي في مواضع من آياته بجميع صفاته، أي الثبوتية والسلبية كسورة الإخلاص، وكقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١] وسائر الآيات الدالة على تحقق الذات ومراتب الصفات، ولعل هذا الكلام من الإمام الهمام مبنيّ على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص في حقيقة الإيقان، وأن الإيمان الإجمالي كاف في مرام الإحسان فللمؤمن أن يقول عرفته.

وأما قول من قال: ما عرفناك حق معرفتك، فمبني على أن إدراك الذات والإحاطة بكنهِ الصفات ليس في قدرة المخلوقات لقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ولقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠]. فاختلاف القضية بتفاوت الحيثية، ومن هنا قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: من انتهض لطلب مدبِّره فانتهى إلى موجود ينتهي إلى فكره فهو مشبِّه، وإن اطمأنَّ إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود فاعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد، ومن ثم لما سُئل عليّ رضي الله تعالى عنه عن التوحيد ما معناه؟ فقال: أن تعلم[1] أن ما خطر ببالك أو توهمته في خيالك أو تصوّرته في حال من

(١) (أن تعلم أن كل ما خطر) قال ذو النون رحمه الله تعالى: التوحيد، أن تعلم أن لله قدرة في الأشياء بلا علاج، وضعه بلا مزاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا =

وَلَيْسَ يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَعْبُدَ اللَّـهَ تَعَالَى حَقَّ عِبَادَتِهِ كَمَا هُوَ أَهْلٌ لَهُ. . . . . . .

أحوالك فالله تعالى وراء ذلك.

ويرجع إلى هذا المعنى قول الجنيد رحمه الله تعالى[1]: التوحيد إفراد التقدم من الحدوث إذ لا يخطر ببالك إلا حادث، فإفراد القدم أن لا تحكم على الله بمشابهة شيء من الموجودات لا في الذات ولا في الصفات بوجه من الوجوه، فإنه لا تشبه ذاتَه ذاتٌ ولا صفاته صفاتٌ. قال الله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]، بل ما جاء من إطلاق العالم والقادر والموجود وغير ذلك على القديم والحادث، فهو اشتراك لفظي فقط.

(وليس يقدر أحد أن يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو أهل له)، أي في استحقاق طاعته من حيث إن العبد عاجز عن مداومة ذكره ومواظبة شكره كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، أي لا تطيقوا عدّها فضلاً عن القيام بشكرها وصرفها إلى طاعة ربها، ولهذا المعنى قيل: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ ﴾ [آل عمران: ١٠٢] منسوخ بقوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦]، لأن حقّ التقوى يعجز عنه الأصفياء كما فسره سيد الأنبياء

= علة لصنعه، وما تصوره في وهمك فالله بخلافه. (الشفاء مع القاري ٧٠، ٧٢).

(١) قول الجنيد: التوحيد إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، بنفي الأضداد والأنداد والأشباه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) الرسالة القشيرية ص ٤.

لـكِنَّهُ يَعْبُدُهُ بِأَمْرِهِ، كَمَا أَمَرَ. . . . .

صلوات الله تعالى وسلامه عليه وعليهم بقوله: «هو أن يطاع فلا يعصى، ويشكر فلا يكفر، ويذكر فلا ينسى»[١].

والتحقيق أن المعرفة إذا تحققت استمرّ حكمُها في جميع أحوال العباد، بخلاف العبادة، فإنها تجب على العبد في كل لحظة ولمحة، وهو عاجز عن استمرار هذه الحالة لضعف البشرية عن القيام بالعبودية كما تقتضيه الربوبية، فلا أقل من أنه يقع منه الغفلة والغَيْبة عن الحضرة؛ وهو كفر عند أرباب الحقيقة وأصحاب الطريقة، وإن رفع على العامة على لسان صاحب الشريعة رحمة على الأمة من حيث إنه كاشف الغمة.

وقد أشار سبحانه وتعالى إلى هذه التبصرة بقوله تعالى: ﴿هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٦]، فليس لأحد أن يقول عبدت الله حق عبادته.

(لكنه)، أي الشأن (يعبده)، أي عبده (بأمره كما أمر)، أي وفق حكمه بوصف العجز عن أداء حقه، ولهذا قال بعض العارفين: لولا أمره سبحانه بقراءة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] لما قرأته لعدم قيامي في مقام حقيقة الإخلاص في العبودية وتخصيص الاستعانة في العبادة وغيرها من الحضرة الربوبية، ولعله عليه الصلاة والسلام في نحو هذا المقام قال: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت

(١) رواه الحاكم في المستدرك وقال: صحيح على شرط الشيخين، قال ابن كثير: والأظهر أنه موقوف. انظر: مختصر تفسير ابن كثير ١/ ٣٠٤.

وَيَسْتَوِي المُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ فِي المَعْرِفَةِ وَاليَقِينِ وَالتَّوَكُّلِ وَالمَحَبَّةِ وَالرِّضَاءِ وَالخَوْفِ وَالرَّجَاءِ . . . .

على نفسك»[1]، وكان عليه الصلاة والسلام يستغفر بعد فراغ العبادة إيماء إلى أنه مقصر في أداء حقّ الطاعة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ [عبس: ٢٣].

ويتفرّع على هذا التحقيق قول الإمام الأعظم على وجه التدقيق (**ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة**)، أي في نفسها (**واليقين**)، أي في أمر الدين (**والتوكل**)، أي على الله تعالى دون غيره (**والمحبة**)، أي لله ورسوله (**والرضاء**)، أي بالتقدير والقضاء (**والخوف**)، أي من غضبه وعقوبته (**والرجاء**)، أي لرضائه ومثوبته.

اعلم أنه يجب على العبد أن يكون خائفاً راجياً لقوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة: ١٦]، والتحقيق أن الرجاء يستلزم الخوف، ولولا ذلك لكان أمناً؛ والخوف يستلزم الرجاء، ولولا ذلك لكان قنوطاً ويأساً؛ فالخوف المحمود الصادق ما حال بين صاحبه وبين محارم الله سبحانه، فإذا تجاوز ذلك خيف منه اليأسُ والقنوط؛ والرجاء المحمود رجاء رجل عمل بطاعة الله تعالى على نور من الله فهو راج لمثوبته، أو رجل أذنب ذنباً ثم تاب منه إلى الله فهو راجٍ لمغفرته. أما إذا كان الرجل متمادياً في التفريط والخطايا ويرجو رحمة الله تعالى بلا عمل، فهذا هو الغرور والتمني والرجاء الكاذب.

---

(١) مسلم صلاة ٢٢٢، وأبو داود صلاة ١٤٨، والترمذي دعوات ٧٥، وابن ماجه، دعاء ٣.

. . . .

قال أبو عليّ الروذباري رحمه الله: الخوف والرجاء كجناحي الطائر إذا استويا استوى الطير وتم طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإذا ذهبا صار الطائر في حدّ الموت؛ وهذا الذي ذكره الشيخ موافق لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: لو نودي في المحشر: إن واحداً يدخل الجنة لأرجو أن أكون أنا، وإن قيل: إن واحداً يدخل النار أخاف أن أكون أنا. وقال بعضهم: ينبغي أن يكون الرجاء غالباً للحديث القدسي: «أنا عند ظنّ عبدي بـي، فليظنّ بـي ما شاء»[1]، وقال بعضهم: الأولى أن يكون الخوف غالباً عند الشباب والصحة، والرجاء حال الكبر والمرض، لقوله عليه الصلاة والسلام قبل موته بثلاث: «لا يموتنّ أحدُكم إلا وهو يحسن الظنّ بربه»[2].

هذا، وكلّ واحد إذا خفته هربت منه إلا الله تعالى، فإنك إذا خفته هربت إليه، فالخائف هارب من ربه إلى ربه كما يشير قوله تعالى: ﴿ فَفِرُّوٓاْ

---

(١) (أنا عند ظن عبدي) البخاري، توحيد ١٥، مسلم، توبة. وفيه: (إن ظن بـي خيراً فله)، ورواه أحمد ٣/ ٢٦١.

(٢) (لا يموتن أحدكم إلاَّ وهو يحسن الظن بربه) مسلم. قال جابر رضي الله عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول قبل موته بثلاث: (لا يموتن أحدكم إلاَّ وهو يحسن الظن بربه)، قال العلماء ينبغي على المؤمن أن يغلب جانب الخوف من الله تعالى في حياته، ويغلب جانب الرجاء عند حضور أجله. انظر: كتاب استحالة المعية بالذات ص ٧٨، للشيخ المحدث محمد الخضر الجكني الشنقيطي توفي ١٣٥٤هـ.

. . . .

﴿إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك»[1]، وقال بعضهم: من عبد الله بالحبّ وحده فهو زنديق، ومن عبده بالخوف فهو حروريّ، ومن عبده بالرجاء فهو مرجىء، ومن عبده بالحبّ والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد. وأما كلام صاحب المنازل أن الرجاء أضعف منازل المريد[2]، فهو بالإضافة إلى مقام الحبّ الذي هو حال المريد، بل قال المحقق الرازي: أما من لم يعبد الله إلا لخوف ناره أو طمع في جنته فليس بمؤمن، لأنه سبحانه يستحق أن يُعبد ويُطاع لذاته، وهذا معنى ما ورد: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»[3].

ومن ثم لما قيل له صلى الله تعالى عليه وسلم عندما قام من الليل

---

(١) (لا ملجأ ولا منجى منك إلاّ إليك) البخاري، توحيد ٤٣، مسلم، ذكر ٥٦.

(٢) قول صاحب منازل السائرين أن الرجاء أضعف منازل المريد:

ما وحّد الواحد من واحد	إذ كل من حَدّه جاحد
توحيد من ينطق عن نعته	عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيد	ونعت من ينعته لاحد

وانظر دفاع ابن القيم عنه في (مدارج السالكين ٣/ ٥١٤)، وإن قال بعد ذلك: إن الله هو الموحد لنفسه في قلوب صفوته لا أنهم هم الموحدون له. إن أريد به ظاهره وهو أن الموحد لله هو الله لا غير وأن غيره سبحانه حلّ في قلوب صفوته حتى وحّد نفسه فيكون هو الموحد لنفسه في قلوب أوليائه لاتحاده بهم وحلوله فيهم فهذا قول النصارى بعينه بل هو شرّ منه. إلخ ٣/ ٥١٥.

(٣) لا يصح حديثاً.

وَالإِيمَانِ، وَيَتَفَاوَتُونَ فِيمَا دُونَ الإِيمَانِ فِي ذَٰلِكَ كُلِّهِ. . . . .

حتى تورَّمت قدماه: «أتفعل هذا وقد غفر الله ذنبك ما تقدم وما تأخّر؟ قال: أفلا أكون عبداً شكوراً»[1]؟ وعن عليّ كرّم الله وجهه: إن قوماً عبدوا رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا شكرا فتلك عبادة الأحرار. كذا نقله صاحب ربيع الأبرار.

(والإيمان)، أي الإيقان بثبوت ذاته وتحقق صفاته، وهو معطوف على قوله والرجاء.

(ويتفاوتون)، أي المؤمنون **(فيما دون الإيمان)**، أي في غير التصديق والإقرار بحسب تفاوت الأبرار في القيام بالأركان واختلاف الفجار في مراتب العصيان و **(في ذلك كله)**، أي ويتفاوتون أيضاً فيما ذكر من المقامات العلية والحالات السنيّة لاختلاف منازل الصوفية رحمهم الله تعالى. قال الطحاوي رحمه الله تعالى: والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بالخشية والتقى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى.

هذا، وذهب شارحٌ في هذا المقام إلى أن تقدير الكلام استواء أهل الإسلام في كونهم مكلفين بهذه الأحكام، ولا يخفى أن ما اخترناه أدقّ في نظام المرام.

ثم تحقيق هذه المقامات العلية محل بسطها كتب السادة الصوفية، وقد بينا طرفاً منها في التفسير والشروح الحديثية.

---

(١) (أفلا أكون عبداً شكوراً) البخاري تهجد ٦، تفسير سورة ٤٨، مسلم منافقين ٧٩.

وَاللَّـهُ تَعَالَى مُتَفَضِّلٌ عَلَى عِبَادِهِ، عَادِلٌ، قَدْ يُعْطِي مِنَ الثَّوَابِ أَضْعَافَ مَا يَسْتَوْجِبُهُ العَبْدُ تَفَضُّلاً مِنْهُ، وَقَدْ يُعَاقِبُ عَلَى الذنْبِ عَدْلاً مِنْهُ، وَقَدْ يَعْفُو فَضْلاً مِنْهُ. . . . .

(والله تعالى متفضِّل على عباده)، أي عامل بفضله على بعضهم (عادل)، أي عامل بعدله في بعضهم كما قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥]، وفي الحديث القدسي: «خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي»[1]؛ وهذا باعتبار توفيق الإيمان وتحقيق الخذلان.

ويترتب عليه قوله (قد يعطي)، أي الله سبحانه (من الثواب)، أي الأجر على الطاعة في الدنيا والآخرة (أضعاف ما يستوجبه العبد)، أي يستحق (تفضُّلاً منه)، أي في الزيادة كما قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَـٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦١]، أي ما يشاء من الدرجات في المثوبة ومقام القربة بحسب الإخلاص (وقد يعاقب على الذنب)، أي بقدر ما يستحقه العبد بلا زيادة عقوبة (عدلاً منه) كما أخبر عنها في كتابه بقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٠]، أي بنقص ثواب أو بزيادة عقاب، (وقد يعفو)، أي عن السيئة (فضلاً منه) سواء يكون بواسطة شفاعة أبو بدونها لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، ولقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦]، أي ما دون الشرك صغيراً أو كبيراً لمن يريد غفرانه تفضلاً.

---

(١) رواه مالك في الموطأ كتاب الجامع، النهي عن القول بالقدر ٣/ ٩٢. وانظر: الأحاديث القدسية للشيخ محمد عوامة ص ٧٦.

وَشَفَاعَةُ الأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَقٌّ، وَشَفَاعَةُ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ....

والحاصل أن زيادة العشر عامة، وأما الزيادة عليها فخاصة، والكل فضلٌ محض ورحمة خالصة، وربما تكون الزيادة بسبب اختلاف مقامات أصحاب العبادة أو بحسب تعلق مجرّد الإرادة بما سبق لهم من عناية السعادة.

وأما قول شارحٍ: فليس له أن يعطي من الثواب أحد المتساويين في العبادة واليقين أكثر مما يعطي الأخر، أو يعفو عن أحد المتساويين في الذنب دون الآخر، لأنه لا تفاوت في فضله وعدله، فخطأ فاحش مخالف للكتاب والسنة، وتحكّم على الله تعالى في مقام الإرادة والمشيئة، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٧٣].

وحاصل المرام في هذا المقام أن أمره سبحانه بالنسبة إلى عباده لا يخلو عن عدله وفضله على وفق مراده، مع أنه قد ورد في حديث رُوي موقوفاً ومرفوعاً: «لو أن الله عذَّب أهل سماواته وأهل أرضه عذَّبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم»[١] رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه.

(وشفاعة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حق)، أي عموماً في المقصود (وشفاعة نبينا صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم)، أي

---

(١) (لو أن الله عذَّب أهل سمواته...) أحمد ٥/١٨٣ ـ ١٨٥؛ وأبو داود، سننه ١٦؛ وابن ماجه، مقدمة. انظر: عقود الجواهر المنيفة للزبيدي ١/٥٢ بخدمتي لـه.

لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُذْنِبِيْنَ، وَلِأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْهُمْ الْمُسْتَوْجِبِينَ لِلْعِقَابِ حَقٌّ ثَابِتٌ.

خصوصاً في المقام المحمود واللواء الممدود والحوض المورود (للمؤمنين المذنبين)، أي من أهل الصغائر المستحقين للعقاب (ولأهل الكبائر منهم)، أي من المؤمنين (المستوجبين للعقاب حَقٌّ ثابت)، فقد ورد: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1]، رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم عن أنس، والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم عن جابر، والطبراني عن ابن عباس، والخطيب عن ابن عمر، وعن كعب بن عجرة رضي الله تعالى عنهم، فهو حديث مشهور في المبنى، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى.

ومن الأدلة على تحقيق الشفاعة قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، إذ مفهومه أنها تنفع المؤمنين، وكذا شفاعة الملائكة لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨]؛ وكذا شفاعة العلماء[2]

---

(١) قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» أبو داود، والترمذي رقم ٢٤٣٦، وابن حبان في صحيحه وغيرهم. وعن أنس رضي الله عنه مرفوعاً «كل نبي سأل سؤالاً إلاَّ أنا»، وقال: «لكل نبي دعوة قد دعاها لأمته وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي» البخاري ومسلم.

(٢) (شفاعة العلماء...): عن أبي الجدعاء أنه سمع النبي ﷺ يقول: «ليدخلنّ الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم، فقالوا: يا رسول الله سواك؟ قال: سواي» الترمذي رقم ٢٤٣٨ وابن ماجه والبيهقي من طرق متعددة عن خالد=

. . . .

والأولياء والشهداء والفقراء وأطفال المؤمنين والصابرين على البلاء.

وقال الإمام الأعظم رحمه الله تعالى في كتابه «الوصية»: وشفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم حقٌّ لكل مَنْ هو من أهل الجنة وإن كان صاحب كبيرة. انتهى. وظاهره أن هذه الشفاعة ليست مختصة بأهل الكبائر من هذه الأمة، فإنه عليه الصلاة والسلام بالنسبة إلى جميع الأمم كاشف الغمة ونبيّ الرحمة، وقد ثبت أن له عليه الصلاة والسلام أنواعاً من الشفاعة[1] ليس هذا مقام بسطها.

وفي العقائد النسفية: والشفاعة ثابتة للرسول صلى الله تعالى عليه

= الحذاء وأحمد، وعن أبي سعيد رضي الله عنه أنه ﷺ قال: «قد أعطي كل نبي عطيته فكلّ تعجلها وأني أخرت عطيتي شفاعة لأمتي وإن الرجل يشفع للفِئام من الناس فيدخلون الجنة، وإن الرجل ليشفع للقبيلة، وإن الرجل ليشفع للعصبة وإن الرجل ليشفع لثلاثة والرجلين والرجل) أحمد والترمذي رقم ٢٤٤٠ والبيهقي.

(١) (أنواعاً من الشفاعة): هي عديدة، منها شفاعته ﷺ لأهل الجمع في تعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف والغم، ومنها إدخال قوم (من المؤمنين) الجنة بغير حساب وهي خاصة به ﷺ، وشفاعته في قوم استوجبوا النار فيشفع لهم فلا يدخلونها، ورابعها، وهي فيمن دخل النار من المؤمنين ولا تختصّ به ﷺ ومنها الشفاعة في رفع الدرجات في الجنة وهذه لا ينكرها حتى المعتزلة كما لا ينكرون الشفاعة الأولى، أي شفاعته لأهل الجمع. انظر شرح الطحاوية للغنيمي تحقيق الدكتور مطيع الحافظ وزميله الفاضل رياض المالح ص ٨٠، وأركان الإيمان للمحقق.

وَوَزْنُ الأَعْمَالِ بَالمِيزَانِ يَوْمَ القِيَامَة حَقٌّ، ....

وسلم والأخيار في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار. وفي المسألة خلاف المعتزلة إلا في نوع الشفاعة لرفع الدرجة.

(ووزن الأعمال)، أي المجسمة أو صحفها المرسمة (بالميزان)، أي الذي له لسان وكفتان (يوم القيامة حق)، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٨ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨، ٩]، إظهاراً لكمال الفضل وجمال العدل، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

وقال الغزالي والقرطبي رحمهما الله تعالى: لا يكون الميزان في حق كل أحد؛ فالسبعون ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا يُرفع لهم ميزان ولا يأخذون صحفاً، وهو بظاهره يخالف تقسيم القرآن.

وأما ما ذكره القونوي رحمه الله تعالى من أن الشيخ الإمام عليّ بن سعيد الرستغني رضي الله تعالى عنه سُئل أن الميزان يكون للكفّار؟ فقال: لا، فمردود بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٣]، والمؤمن لا يخلد في النار.

وأما ما سئل عنه مرة أخرى فقال: قد روي أن لهم ميزاناً، إلا أنه ليس المراد من ميزانهم ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى، لكن المعنيّ به تمييزهم، إذ الكفار متفاوتون في العذاب كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، وقال الله عزّ وعلا:

. . . .

﴿ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، ففيه أن الرواية المذكورة لا أصل لها، والميزان ما وضع لتمييز المراتب في الكفر والإيمان، وإلا فكما أن المشركين والكفار لهم دركات، كذلك للمسلمين الأبرار درجات، فالصواب أن آية الميزان والكتاب وأكثر ما وقع في القرآن المجيد من الوعد والوعيد فهو مختص بالكفار والأبرار، وما ذكر فيه حال العصاة والفجار ليكونوا بين الخوف والرجاء في تلك الدار بين المقام في دار القرار وفي دار البوار، نعم قد ورد أن من استوت حسناته وسيئاته فهو من أهل الأعراف، فيتأخر دخوله في الجنة عن أهل المعرفة والإنصاف والمجاهدين في المصافّ والقائمين بأنواع الطاعة من الصلاة والطواف والاعتكاف.

وأما قوله تعالى: ﴿ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]، أي مقداراً واعتباراً عند الله؛ ثم ذكر الموازين بلفظ الجمع والحال أن الميزان واحد نظراً إلى كثرة الخلق على سبيل مقابلة الجمع بالجمع، أو لأجل كبر ذلك الميزان، عبّر عنه بلفظ الجمع في ميدان البيان، أو جمع موزون، ولا شك في جمعه.

وأما قول القونوي: إن الموزون هو العمل الذي له وزن وخطر عنده سبحانه، فليس على إطلاقه، بل الموزون[١] أعم من الطاعة والمعصية

---

(١) (بل الموزون) قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾، المراد بالوزن وزن أعمال العباد بالميزان، قال ابن عمر: توزن صحائف أعمال =

. . . .

حتى يظهر الثقل والخفة بحسب ما تعلقت به الإرادةُ والمشيئة، وتتوقف فيه على بيان كيفيته سواء يقال بوزن صحائف الأعمال أو بتجسيم الأقوال والأفعال. والحكمة فيه ظهورُ حال الأولياء من الأعداء، فيكون للأولين أعظم السرور وللآخرين أعظم الشرور. وفي الحقيقة إظهار الفضل والعدل في يوم الفصل.

وقال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: والميزان حق لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ الآية [الأنبياء: ٤٧]، وقراءة الكتاب حق بقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤]. انتهى.

وفي هذا الاستدلال إيماء إلى أن الحكمة في وضع الميزان للعباد حالَ المعاد إنما هو معرفة العباد بيان مقادير أعمالهم ليتبين لهم الثواب والعقاب بحسب اختلاف أحوالهم، وفيه إشعار بأن إعطاء كتاب الأعمال في أيدي العمال حق أيضاً لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾، أي سهلاً لا يناقش فيه، وهو أن يجازى على الحسنات ويتجاوز عن السيئات ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾، أي بما في الجنة من الحور العين والآدميات، أو إلى عشيرته المؤمنين أو إلى فريق المؤمنين: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾، أي بشماله من وراء ظهره ﴿فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا﴾، أي هلاكاً يقول: يا ثبوراه ﴿وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾، أي

= العباد وهذا هو الصحيح، وهو الذي ورد به الخبر. إلخ ٧/ ١٦٤.

. . . .

يدخل النار ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فِىٓ أَهْلِهِۦ﴾، أي في الدنيا ﴿مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق: ٧ ــ ١٣]، أي باتباع هواه ودنياه في الكفر بطراً بالمال والجاه، فارغاً عن الآخرة.

فبيَّن الإمام الأعظم رحمه الله أن الحساب وإعطاء الكتاب متقاربان، فكان حكمهما واحداً حيث لا ينفكان، فلم يذكره الإمام على حدة لابتغاء الاكتفاء. والظاهر أن إعطاء الكتاب قبل ميزان الحساب لقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]، فتفسيره، ورد في السنّة أن من نوقش في الحساب يوم القيامة عذّب[1].

وقد أنكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب بعقولهم الناقصة مع وجود الأدلة القاطعة في كلٍّ من هذه الأبواب.

وأما ما وقع في العمدة من أن كتاب الكافر يُعطى بشماله أو من وراء ظهره فيوهم أنه شاكّ ومتردّد في أمره وليس كذلك، بل ذكره بأو لاختلاف ما جاء في الآيتين، وهو إما محمول على الجمع بينهما كما أشرنا إليها، وإما للتنويع، فبعضهم يُعطى بشماله وهو القريب من الإسلام، وبعضهم يُعطى من وراء ظهره وهو المُدْبر بالكلية عن قبول الأحكام، وهي كتب كتبها الحَفَظة أيام حياتهم إلى حين مماتهم، كما قال الله تعالى: ﴿أَمْ

---

(١) (من نوقش الحساب عذب) البخاري ١/١٧٦ في العلم، مسلم ٢٨٧٦، والترمذي ٢٤٢٦، وفيه قالت عائشة رضي الله عنها فقلت: أليس يقول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾؟ قال: «إنما ذلك العرض وليس أحد يحاسب يوم القيامة إلاّ هلك».

وَالقِصَاصُ فِيما بَيْنَ الخُصُومِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ الحَسَنَاتُ، طُرِحَ السَّيِّئاتُ عَلَيْهِمْ جَائِزٌ وَحَقٌّ. . . . .

يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَنٰهُم﴾ [الزخرف: ٨٠]، أي ما يخفونه عن الغير وما يتكلمون به فيما بينهم ﴿بَلَىٰ﴾، أي نسمعها ﴿وَرُسُلُنَا﴾، أي الحَفَظة ﴿لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾، أي جميع أفعالهم وأحوالهم، وفيه ردّ على من زعم أن الملائكة ليس لهم اطِّلاع على بواطن الخلق.

(**والقصاص**)، أي المعاقبة بالمماثلة (**فيما بين الخصوم**)، أي من نوع الإنسان والعباد (**يوم القيامة**)، أي بالحسنات كما في نسخة: حق، أي ثابت، يعنى بأخذ حسنات الظالم وإعطائها للخصوم في مقابلة المظالم، إذ ليس هناك الدنانير والدراهم.

(**فإن لم يكن لهم**)، أي للظلمة (**الحسنات**)، أي بأن لم يوجد لهم الطاعات أو فنيت لكثرة السيئات (**طرح**)، وفي نسخة: فطرح (**السيئات**)، أي وضع سيئات المظلومين (**عليهم**)، أي على رقبة الظالمين (**جائز وحق**)، وفي نسخة: حق جائز، وكلاهما للتأكيد، ومعناهما ثابت وجائز عقلاً ووارد نقلاً، فيجب الاعتماد على هذا الاعتقاد لما ورد من أنه عليه الصلاة والسلام قال: «من كانت له مظلمة[1] لأخيه فليتحلله منذ اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه».

---

(١) (من كان له مظلمة لأخيه. . .) البخاري ٥/٧٣ في المظالم وفي الرقاق، والترمذي برقم ٢٤٢١.

وحَوْضُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّـهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ، ....

وقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه الكرام: «أتدرون من المفلس[1]؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن المفلس من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وصدقة وقد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا، فيُعطَى هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يُقضى ما عليه أُخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار» ثم هذا في حقّ العباد، وقد ورد في خصومة الحيوانات أنه سبحانه يقتصّ للشاة الجماء من القرناء ثم يقول لها كوني تراباً، وحينئذٍ يقول الكافر الظالم الفاجر: ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾ [النبأ: ٤٠].

(وحوض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حق)، لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، وفسره الجمهور بحوضه أو نهره ولا تنافي بينهما، لأن نهره في الجنة وحوضه في موقف القيامة على خلاف في أنه قبل الصراط أو بعده وهو الأقرب والأنسب.

وقال القرطبي: وهما حوضان أحدهما قبل الصراط وقبل الميزان على الأصح، فإن الناس يخرجون عطاشاً من قبورهم فيردونه قبل الميزان والصراط. والثاني في الجنة وكلاهما يسمى كوثراً[2]. انتهى.

---

(١) (أتدرون من المفلس) مسلم، بر، ٢٥٨١، الترمذي، قيامة ٢ رقم ٢٤١٨، أحمد ٢/٣٠٣.

(٢) مسلم، طهارة ٣٦، والترمذي.

وروى الترمذي وحسنه أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «إن لكل نبيّ حوضاً وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة»(1).

هذا، ونقل القرطبي أن من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة وكذا الظَلَمة والفَسَقة المعلنة يطردون عن الحوض لما وقع منهم من الخوض.

وحديث الحوض رواه من الصحابة بضع وثلاثون، وكاد أن يكون متواتراً. وقد ورد حديث: «حوضي في الجنة مسيرة شهر وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، طعمه ألذّ وأحلى من العسل وأبرد من الثلج وألين من الزبد، وحافتاه من الزبرجد، وأوانيه من الفضة وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً»(2)، وعن أكثر السلف هو الخير الكثير. وفي الأحاديث الصحاح: «هو نهر في الجنة عليه خير كثير ترد عليه أمتي يوم القيامة». وقيل: هو النبوّة والقرآن.

(**والجنة والنار مخلوقتان اليوم**)، أي موجودتان الآن قبل يوم القيامة، لقوله تعالى في نعت الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفي وصف النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤].

---

(١) الترمذي، قيامة ٢، رقم ٢٤٤٣، وأحمد.

(٢) انظر: مختصر ابن كثير ٣/ ٦٨٣.

. . . .

وللحديث القدسي: «أعددت لعبادي الصالحين[1] ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[2]، ولحديث الإسراء: «أُدخلت الجنة وأُرِيت النار»[3]، وهذه الصيغة موضوعة للمضيّ حقيقة، فلا وجه للعدول عنها إلى المجاز إلا بصريح آية أو صحيح دلالة، وفي المسألة خلاف للمعتزلة.

ثم الأصح أن الجنة في السماء، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤، ١٥]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «سقف الجنة عرش الرحمن»[4] وقيل في الأرض، وقيل بالوقف حيث لا يعلمه إلا الله تعالى، واختاره شارح المقاصد.

وأما النار، فقيل: تحت الأرضين السبع، وقيل: فوقها، وقيل: بالتوقف أيضاً في حقها.

ووقع في أصل شارحٍ هنا زيادة: والصراط حق، وليس في المتون

(١) (أعددت لعبادي الصالحين) أحمد ٢/ ٤٣٨، وفي مسلم رقم ٢٨٣٦ (من يدخل الجنة ينعم ولا يبأس، لا تبلى ثيابه، ولا يفنى شبابه، في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر). انظر الترغيب والترهيب ٤/ ٥٢٩.

(٢) البخاري ٦/ ٣٢٤٤، ومسلم رقم ٢٨٢٤، والترمذي ٥/ ٣١٩٧.

(٣) (أدخلت الجنة) في البخاري (قد رأيت الجنة والنار)، رقاق ١٨، وأحمد ٥/ ١٤٤، وانظر مشكاة المصابيح ٥٦٩٧.

(٤) (سقف الجنة عرش الرحمن) الترمذي، وأحمد، وفيه: (الفردوس فوقه عرش الرحمن) ٣/ ٢٢٥.

. . . .

وكأنه ملحق، ولكن محله قبل ذكر الجنة والنار أليق، وهو ثابت بالكتاب والسنّة، فقال الله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١]. قال النووي في شرح مسلم: الصحيح أن المراد في الآية المرورُ على الصرط. انتهى. وهو المرويّ عن ابن عباس في صحيح مسلم رضي الله تعالى عنه وجمهور المفسرين. وقد روي مرفوعاً أيضاً.

وورد في صحيح مسلم: «إن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنّم أدقُّ من الشعر وأحدّ من السيف»[(١)]. وورد أيضاً: أنه يكون على بعض أهل النار أدقَّ من الشعر وعلى بعضٍ مثل الوادي الواسع. وفي رواية: «ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم وأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان لا يعلم قدر عظمها إلا الله تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو» الحديث. وفي رواية: «فيمرّ المؤمنون كطرفة العين وكالبرق الخاطف وكالطير وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم»[(٢)]. وفي هذه المسألة خلاف أكثر المعتزلة.

---

(١) (إن الصراط جسر ممدود)، المشهور عن سلمان رضي الله عنه (يوضع الصراط يوم القيامة وله حدّ كحدّ الموس فتقول الملائكة ربنا من يجيز على هذا؟ فيقول: من شئت من خلقي، فيقولون: ربنا ما عبدناك حق عبادتك. ابن كثير في الفتن والملاحم ٢/ ١٠١.

(٢) انظر القرطبي فقد ذكر حديث مسلم. القرطبي ١١/ ١٣٧، ومختصر ابن كثير ٤٦١٢. =

. . . .

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]، فقيل: المراد بهم الكفار، فالمراد بالورود الدخول والخلود، والأكثرون على العموم كما يفيد الحصرُ، فقيل: معنى الورود: هو العبور على متن جهنم وظهرها، ويتميَّزون حال ممرها. وقيل: معنى الورود: الدخول، إلا أنهم مختلفوا الحال في الوصول، لما روي عن جابر رضي الله عنه: «أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما سُئل عن هذه الآية فقال: الورود: الدخول، لا يبقى برّ ولا فاجر إلا دخلها، فتكون على المؤمن برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم عليه السلام حتى إن للنار ضجيجاً من بردها»[1]، وفي رواية: «تقول النار للمؤمن جز، فإن نورك أطفأ لهبي»[2]. وعن جابر رضي الله عنه أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام سُئل عن ذلك فقال: «إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ قال بعضهم لبعض: أليس وعدنا ربنا أنا نرد النار؟ فيقال لهم: قد وردتموها وهي خامدة»[3]، فلا ينافي قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ

(١) القرطبي في تفسير الآية، وخبر جابر ذكره ابن عبد البر في التمهيد. القرطبي ١١/ ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) القرطبي ١١/ ١٤١.

(٣) (إذا دخل أهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض...) عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار جيء بالموت حى يجعل بين الجنة والنار، ثم يذبح، ثم ينادي مناد: يا أهل الجنة خلود لا موت، ويا أهل النار خلود لا موت، فيزداد أهل الجنة فرحاً إلى فرحهم، ويزداد أهل النار حزناً على حزنهم)، الحاكم وصححه الذهبي ورواه مسلم، شرح النووي ١٧/ ١٨٤، ورواه =

. . . .

عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، لأن المراد عن عذابها.

وعن مجاهد رضي الله عنه: ورود المؤمن النار هو مَسُّ الحمى جسده في الدنيا، لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الحمى من فيح جهنم»(١)، وهو محمول على أن المؤمن تكفّر ذنوبه في الدنيا بالحمى ونحوها لئلا يحس بألم النار عند ورودها لا أنه لا يراها في العقبى.

وقيل: المراد بالورود جثوّهم حولها، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢]، هكذا ذكره صاحب الكشاف وهو من دسائس المعتزلة حيث أنكروا الصراط، وإلا فليس في الآية دلالة على جثوّ حولها، بل قوله: ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ يدل على خلافه.

ثم من العقائد أن إنطاق الجوارح حقٌّ كما قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤]، وقال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم﴾ الآيتين [فصلت: ٢٠، ٢١]. وعند المعتزلة لا يجوز ذلك، بل تلك الشهادة من الله تعالى في الحقيقة، إلا أنه سبحانه أضافها إلى الجوارح توسعاً.

قلت: نحن نقول كذلك لأنه سبحانه يظهر هذا على طريق خرق

= البخاري في الرقاق، فتح الباري ١١/ ٤١٥ وغيرها.

(١) (الحمى من فيح جهنم) البخاري ٤/١٤٦، مسلم، السلام ٧٨، ٧٩. وانظر: القرطبي ١١/١٣٨.

العادة كما خلق الكلام في الشجرة، أو يخلق فيها الفهم والقدرة على النطق. وأما القول بأنه يظهر في تلك الأعضاء أحوالٌ تدل على صدور تلك الأعمال وتلك الأمارات تسمى شهادات كما يشهد هذا العالم بتغيرات أحواله على حدوثها كما قاله القونوي، فمردود بأنه موافق لمذهب المعتزلة مع أن حمل الآية على المجاز مع إمكان الحقيقة لا يجوز، على أنه مخالف لظاهر النص وهو قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١].

(لا تفنيان)[1]، أي ذواتهما وما فيهما من أهلهما (أبداً)، وفي نسخة: ولا تموت الحور العين أبداً، ولا يفنى عقاب الله ولا ثوابه سرمداً. وفي نسخة: ولا يفنى ثواب الله ولا عقابه سرمداً.

وقال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: والجنة والنار

(١) (لا تفنيان): خلقت الجنة والنار كما خلق البشر، كذلك فريق في الجنة وفريق في السعير، وقد كفَّر المسلمون جهم بن صفوان الذي زعم فناء الجنة والنار، وضلل ابن تيمية بل كفره معاصره الإمام السبكي لزعمه فناء النار وتمسكه بآثار لا تصح، وردّ عليه بأكثر من رسالة منها: الاعتبار ببقاء الجنة والنار. ورد عليه الصنعاني اليماني محمد بن إسماعيل في رسالة: (رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار)، وقد نشرها ناصر الألباني، ولم ينف نسبة القول بفناء النار إلى ابن تيمية، ولعله تاب من ذلك القول آخر عمره، بإذن الله تعالى.
والشيخ محيي الدين بن عربي لا يقول بفناء النار على أهلها وهو يقول بخلود فرعون في النار. كما في (اليواقيت والجواهر) للشعراني ٢/ ١٧٥ ــ ١٨٢.

وَاللَّهُ تَعَالَى يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَضْلاً مِنْهُ، وَيُضِلّ مَنْ يَشَاءُ عَدْلاً مِنْهُ، وَإِضْلاَلُهُ خِذْلاَنُهُ، وَتَفْسِيرُ الخِذْلاَنِ: أَنْ لاَ يُوَفِّقَ العَبْدَ إِلَى مَا يَرْضَاهُ مِنْهُ، وَهُوَ عَدْلٌ مِنْهُ، ....

حق، وهما مخلوقتان، ولا فناء لهما ولا لأهلهما لقوله تعالى في حق أهل الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وفي حق أهل النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] خلقهما الله تعالى للثواب والعقاب. وقال أيضاً في «الوصية»: وأهل الجنة في الجنة خالدون، وأهل النار في النار خالدون، لقوله تعالى في حق المؤمنين: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٢]، وفي حق الكفار: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩]. انتهى.

وذهب الجهمية وهم الجبرية الخالصة إلى أنهما تفنيات ويفنى أهلهما، وهو قول باطل بلا شبهة، لأنه مخالف للكتاب والسنّة وإجماع الأمة.

(**والله تعالى يهدي من يشاء**)، أي إلى الإيمان والطاعة (**فضلاً منه**)، أي يجعله مَظْهر جماله ومحل ثوابه (**ويضلّ من يشاء**)، أي بالكفر والمعصية (**عدلاً منه**)، أي يجعله مظهر إجلاله وموضع عقابه ثم هدايته وتوفيقه وإحسانه، وهذه جملة مطوية معلومة القضية، ولذا لم يتعرّض له الإمام واكتفى بذكر ما فيه من اختلاف بعض الأنام حيث قال: (**وإضلاله خذلاله**)، أي عدم نصرته في مقام تحقيقه ومرام تصديقه.

(**وتفسير الخذلان: أن لا يوفق العبد**)، أي لا يحمله (**إلى ما يرضاه منه**)، أي على ما يحبه من الإيمان والإحسان ويكون سبباً لرضى الربّ عن العبد. (**وهو**)، أي الخذلان وعدم رضاه عنه (**عدل منه**) إذ لا يجب عليه

وَكَذَا عُقُوبَةُ المَخْذُولِ عَلَى المَعْصِيَةِ.

وَلاَ نَقُولُ: إنَّ الشَّيْطَانَ يَسْلُبُ الإِيمَانَ مَنْ عَبْدِهِ المُؤْمِنِ قَهْراً وجَبْراً، وَلٰكِنْ نَقُولُ: العَبْدُ يَدَعُ الإِيمَانَ فَإِذَا تَرَكَهُ فَحِينَئِذٍ يَسْلُبُهُ مِنْهُ الشَّيْطَانُ.

وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ ....

شيء لغيره، وقد وضع الشيء في موضعه كما قال الله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، أي يوسع قلبه وينوِّره للتوحيد، وعلامته: «الإنابةُ إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزوله»[1] ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾. (وكذا عقوبة المخذول على المعصية)، أي عدل منه في نظر أرباب العقول وأصحاب النقول. وفي المسألة خلاف المعتزلة.

(ولا نقول) وفي نسخة: ولا يجوز أن نقول (إن الشيطان يسلب الإيمان من عبده المؤمن قهراً وجبراً)، أي لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢]، أي حجة وتسلُّط على إغواء أحد من المخلصين (ولكن نقول العبد يدع الإيمان)، أي يتركه باختياره واقتداره، سواء يكون بسبب إغواء الشيطان أو هوى نفسه (فإذا تركه فحينئذ يسلبه منه الشيطان)، أي يجعله تابعاً له في الخذلان فيكون له عليه السلطان، وهذا معنى قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأعراف: ١٨].

(وسؤال منكر ونكير)، أي حيث يقولان: من ربك؟ وما دينك؟

---

(١) (الإنابة إلى دار الخلود...) أوله: (استحيوا من الله حق الحياء...) رواه عبد الرزاق وابن أبي حاتم. انظر: مختصر ابن كثير ١/٦١٧.

فِي القَبْرِ حَقٌّ، وإِعَادَةُ الرُّوحِ إِلَى العَبْدِ فِي قَبْرِهِ حَقٌّ. . . . .

ومن نبيك؟ (في القبر)، أي في قبره أو مستقره (حق)، أي واقع، وإخباره عليه الصلاة والسلام بعذابه صدق، ففي الصحيحين: «عذاب القبر حق»، ومر عليه الصلاة والسلام على قبرين[1]، فقال: «إنهما ليعذبان»، وقد نزل فيه قوله تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْأَخِرَةِ ﴾، أي في القبر كما في الصحيحين وغيرهما.

واستثنى من عموم سؤال القبر الأنبياء عليهم السلام والأطفال والشهداء، ففي صحيح مسلم أنه عليه الصلاة والسلام سُئل عن ذلك؟ فقال: «كفى ببارقة السيوف شاهداً»[2]. ففي الكفاية أنه لا سؤال للأنبياء عليهم السلام. وقال السيد أبو شجاع من علماء الحنفية: إن للصبيان سؤالاً، وكذا للأنبياء عند البعض. وقال بعضهم: صبيان المسلمين مغفور لهم قطعاً، والسؤال لحكمة لم يُطلع عليها. وتوقف الإمام الأعظم رحمه الله في سؤال أطفال الكَفَرة ودخولهم الجنة، وغيره حكم بذلك فيكونون خدم أهل الجنة.

(وإعادة الروح)، أي ردّها أو تعلّقها (إلى العبد)، أي جسده بجميع أجزائه أو ببعضها مجتمعة أو متفرّقة (في قبره حق) والواو لمجرد الجمعية فلا ينافي أن السؤال بعد إعادة الروح وكمال الحال، فيقول المؤمن: «ربـي الله وديني الإسلام ونبيِّـي محمد صلى الله تعالى عليه وسلم؛ ويقول الكافر: هاه هاه لا أدري» رواه أبو داود، وأصله في الصحيحين. وفي

(١) (مر رسول الله ﷺ على قبرين) البخاري، وضوء ٥٦، الجنائز ٨٢، مسلم طهارة ١١١ ولفظ أحمد (متى مات صاحب هذا القبر) ٣/ ١١٤.

(٢) (كفى ببارقة السيوف شاهداً) النسائي، جنائز ١١٢.

المسألة خلاف المعتزلة وبعض الرافضة.

وقد وردت الأحاديث المتظاهرةُ في المبنى المتواترةُ في المعنى في تحقيق أحوال البرزخ والعقبى، قد استوفاها شيخ مشايخنا الجلال السيوطي في كتابه المسمّى بـ[شرح الصدور في أحوال القبور][1]، وفي كتابه الآخر المسمى بـ[البدور السافرة في أحوال الآخرة]، فعليك بهما إن كنت تريد الاطِّلاع وارتفاع النزاع عن الطباع. ومن جملة الأدلة قوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ ﴾ [غافر: ٤٦]، أي صباحاً ومساءً قبل القيامة، وذلك في القبر بدليل قوله تعالى: ﴿ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦]، ومعنى عرضهم على النار: إحراقهم بها إلى يوم القيامة وذلك لأرواحهم، وكذا قوله سبحانه: ﴿ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡأَدۡنَىٰ دُونَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡأَكۡبَرِ ﴾ [السجدة: ٢١]، أي عذاب الآخرة، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي ﴾، أي عن اتِّباع القرآن فلم يؤمن به، ﴿ فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا ﴾، أي ضيقة في الدنيا أو في الآخرة، ﴿ وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ ﴾ الآيات [طه: ١٢٤ ــ ١٢٧].

وكأنها أيضاً مأخذ قول الإمام الأعظم رحمه الله (وضغطة القبر)، أي تضييقه (حق) حتى للمؤمن الكامل لحديث: «لو كان أحد نجا منها لنجا سعد بن معاذ الذي اهتز عرش الرحمن لموته»[2]، وهي أخذ أرض القبر وضيقه أوّلاً عليه، ثم الله سبحانه يفسح ويوسع المكان مَدَّ نظره إليه.

(١) هو مطبوع متداول، ويليه: «بشرى اللبيب بلقاء الحبيب».

(٢) (اهتزَّ عرش الرحمن) البخاري، مناقب الأنصار ١٢، مسلم، فضائل الصحابة ١٢٣، ١٢٥.

وَعَذَابُهُ حَقٌّ كَائِنٌ لِلْكُفَّارِ كُلِّهِمْ وَلِبَعْضِ الْمُسْلِمِينَ. . . . .

قيل: وضغطته بالنسبة إلى المؤمن على هيئة معانقة الأم الشفيقة إذا قدم عليها ولَدُها من السفرة العميقة.

(وعذابه)، أي إيلامه (حق كائن للكفار كلهم) أجمعين (ولبعض المسلمين)، أي عصاة المسلمين كما في نسخة، وكذا تنعيم بعض المؤمنين حق، فقد ورد: «إن القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»[1]، رواه الترمذي والطبراني رحمهما الله. وفي الحديث: «إن القبر أول منازل الآخرة فإن نجا منه فما بعده أيسر منه وإن لم ينج منه فما بعده أشد منه»[2].

رواه الترمذي والنسائي والحاكم بسند صحيح عن عثمان بن عفان رضي الله عنه.

واعلم أن أهل الحق اتفقوا على أن الله تعالى يخلق في الميت نوعَ حياة في القبر قدر ما يتألم أو يتلذذ؛ ولكن اختلفوا في أنه هل يعاد الروح إليه؟ والمنقول عن أبـي حنيفة رحمه الله التوقف إلا أن كلامه هنا يدل على إعادة الروح، إذ جواب الملكين فعل اختياري فلا يتصور بدون الروح. وقيل: قد يتصوّر، ألا ترى أن النائم يخرج روحه ويكون روحه متصلاً بجسده حتى يتألم في المنام ويتنعّم؟ وقد رُوي عنه عليه الصلاة والسلام: «أنه سُئل كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه الروح؟ فقال ﷺ: كما

---

(١) (إن القبر روضة من رياض الجنة) الترمذي، قيامة ٣٦.

(٢) (إن القبر أول منازل الآخرة) الترمذي، وصححه وأحمد. ١/ ٦٣.

. . . .

يوجع سنك وليس فيه الروح»[1].

وأما ما قاله أبو المعين في أصوله على ما نقله عنه القونوي من أن عذاب القبر حق سواء كان مؤمناً أم كافراً أم مطيعاً أم فاسقاً، ولكن إذا كان كافراً فعذابه يدوم في القبر إلى يوم القيامة ويرفع عنه العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، لأنه ما دام في الأحياء لا يعذبهم الله تعالى بحرمته، فكذلك في القبر يرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وكل رمضان بحرمته، ففيه بحث؛ لأنه يحتاج إلى نقل صحيح أو دليل صريح، فالصواب ما قاله القونوي من أن المؤمن إن كان مطيعاً لا يكون له عذاب القبر، ويكون له ضغطة فيجد هولَ ذلك وخوفه، لما أنه كان يتنعّم بنعم الله سبحانه ولم يشكر الإنعام حقه[2].

قال: ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال لعائشة رضي الله عنها: «كيف حالك عند ضغطة القبر[3] وسؤال منكرَ ونكير؟ ثم قال: يا حميراء إن ضغطة القبر للمؤمن كغمز الأمّ رجل ولدها، وسؤال منكر ونكير للمؤمن كالإثمد للعين إذا رمدت». وكذا روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال لعمر رضي الله عنه: «كيف

---

(١) لم أجده في شرح الصدور، ولا في بشرى اللبيب، ولا في تذكرة الإمام القرطبي، فالله أعلم.

(٢) انظر: كتاب القلائد في شرح العقائد، للقونوي ق ١١٣. وانظر: شرح الصدور فقد نقل كلام النسفي في (بحر الكلام).

(٣) (كيف حالك عند ضغطة القبر)، أحمد ٥/٤٠٧.

. . . .

حالك إذا أتاك فتّانا القبر[١]؟ فقال عمر: أفأكون في مثل هذه الحالة ويكون عقلي معي؟ قال عليه الصلاة والسلام: نعم، قال عمر: إذاً لا أبالي».

وقال القونوي: وإن كان عاصياً يكون له عذاب القبر وضغطة القبر، لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ولا يعود العذاب إلى يوم القيامة؛ وإن مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر، ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود إلى يوم القيامة. انتهى.

فلا يخفى أن المعتبر في العقائد هو الأدلة اليقينية وأحاديث الآحاد لو ثبتت إنما تكون ظنية، اللهمّ إلا إذا تعدَّد طرقه بحيث صار متواتراً معنوياً فحينئذ يكون قطعياً، نعم ثبت في الجملة أن من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يرفع العذاب عنه إلا أنه لا يعود إليه إلى يوم القيامة، فلا أعرف له أصلاً؛ وكذا رفع العذاب يوم الجمعة وليلتها مطلقاً عن كل عاص، ثم لا يعود إلى يوم القيامة، فإنه باطل قطعياً.

ثم من الأدلة على إنعام هل الطاعة وإيلام أهل المعصية قوله

---

(١) (كيف حالك إذا أتاك فتانا القبر)، أحمد ٢/ ١٧٢، ٣/ ٣٤٦، وفي أحمد أن رسول الله ﷺ ذكر فتان القبور فقال عمر: تردّ علينا عقولنا، وفيه: فقال عمر بفيه الحجر. والطبراني بإسناد جيد. وقريب منه ما في عذاب القبر للبيهقي، وفيه: قالت يا رسول الله وأنا يومئذٍ على ما أنا عليه؟ قال نعم، قال أكفيكهما بإذن الله تعالى.

. . . .

سبحانه: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠]، وقوله تعالى: ﴿ مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا ﴾ [نوح: ٢٥]، فإن الأصل في وضع الفاء التعقيب. واختلف في أنه بالروح أو بالبدن أو بهما وهو الأصح منهما، إلا أنا نؤمن بصحته ولا نشتغل بكيفيته.

واختلف في حقيقة الروح؛ فقيل: إنه جسم لطيف[1] يشابك الجسد مشابكة الماء بالعود الأخضر، أجرى الله تعالى العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي[2] في الجسد، فإذا فارقته توفت الموت الحياة، وقالوا: الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس، فإن الله تعالى أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم ما دامت الشمس طالعة، كذلك يخلق الحياة للبدن ما دامت الروح فيه ثابتة، وإلى هذا القول مال المشايخ الصوفية.

(١) الروح جسم لطيف: قال تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]، قال ابن مسعود رضي الله عنه لم يؤذن لرسول الله ﷺ أن يتكلم عن الروح في سؤال اليهود عنها. رواه البخاري ومسلم، وقال الفخر الرازي: الروح حادثة جعلت بفعل الله تعالى وتكوينه وإيجاده، هذا ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ أي من فعله جل جلاله. وقد ذكر الإمام الآلوسي كلاماً آخر فقال: إن الروح جسم نوراني علوي متحرك. انظر، روح المعاني ١٥/ ١٥٥، أقول: والأفضل الإمساك عن الخوض في بيان ماهية الروح، والله أعلم.

(٢) أي الروح.

. . . .

وقال جماعة من أهل السنّة والجماعة: الروح جوهر سارية في البدن كسريان ماء الورد في الورد. انتهى.

وهو لا يغاير القول الأول في اختلافهم أنه جوهر أو جسم لطيف، والأخير هو الصحيح بدليل ما ورد من أن الروح إذا خرجت من الجسد وإذا دخلت وأمثال ذلك من العروج إلى عليين ومن النزول إلى سجين، وهذا الكلام في تحقيق المرام ما ينافي قوله سبحانه: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]، فإن الأمر كله لله تعالى، أو لأن الروح خلق بالأمر التنجيزي كبعض المخلوقات، وأكثر الكائنات خلقوا بالوصف التدريجي، ولذا قال الله تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤] مع أن الكلام في جنسه على طريق الإجمال هو من العلم القليل استثنى الله تعالى بقوله: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾، على أن أولى الأقاويل وأقواها أن يُفوّض علمه إلى الله تعالى، وهو قول جمهور أهل السنة والجماعة.

وقال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: نقرّ بأن الله تعالى يحيـي هذه النفوس بعد الموت يبعثهم الله يوماً كان مقداره خمسين ألف سنة للجزاء والثواب وأداء الحقوق لقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾ [الحج: ٧]. انتهى.

وقوله تعالى: ﴿ وَحَشَرْنَٰهُمْ ﴾ [الكهف: ٤٧]، أي أحيينا جميع الخلق ﴿ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ ﴾، أي لم نترك منهم ﴿ أَحَدًا ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾ [التكوير: ٥]، أي جُمعت، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى

. . . .

يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، أي نعيد أوّل الخلق في الآخرة مثل الذي بدأناه في أوّل الخلق في الدنيا حين كوّنهما إيجاداً عن العدم، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦]، أي للجزاء، ففي هذه الآيات ردّ على الفلاسفة حيث أنكروا حشر الأجساد.

وقد ذكر الإمام الرازي على طريق إرخاء العنان مع الخصم في ميدان البيان حيث قال: فإنا إذا آمنّا بالبعث وتأهّبنا له، فإن كان حقاً فقد نجونا وهلك المنكر، وإن كان باطلاً لا يضرّنا هذا الاعتقاد، غاية ما في الباب أن تفوتنا هذه اللذات الجسمانية؛ والواجب على العاقل أن لا يبالي بفواتها لكونها في غاية الخساسة، إذ هي مشتركة بين الخنافس والديدان والكلاب، ولأنها منقطعة سريعة الزوال والفناء، فثبت أن الاحتياط في الإيمان بالمعاد، ولهذا قال الشاعر:

قال المنجم والطبيب كلاهما   لن يحشر الأموات قلت إليكما
إن صحّ قولكما فلستُ بخاسر   أو صحّ قولي فالخسار عليكما

انتهى كلامه. ونقل البيتان عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه؛ ووجهه أنه من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، لأن الاعتقاد بالمعاد على وجه الاحتياط صحيحٌ في مقام الاعتماد، لأن العلم اليقيني لا بد للمجتهد، والحكم الجزمي للمقلد من الأدلة اليقينية الحاصلة من الأدلة النقلية والعقلية كقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُم

وَكُلُّ مَا ذَكَرَهُ العُلَمَاءُ بِالفَارِسِيَّةِ مِنْ صِفَاتِ اللّٰـهِ تَعَالَى عَزَّتْ أَسْمَاؤُهُ وَتَعَالَتْ صِفَاتُهُ فَجَائِزٌ القَوْلُ بِهِ، ....

وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١].

ثم من المعقول في المسألة أن الحكمة تقتضي الفصل بين المحقّ والمبطل على وجه يضطر المبطل إلى معرفة حالة البطلان لئلا تبقى له ريبة في ذلك الشأن، وليست الدنيا بدار هذا الاضطرار لأنها خلقت للابتلاء والاختبار، فلا بد من دار يقع فيها هذا الأمر المختار، ولذا قال الله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَـٰتًا﴾ [النبأ: ١٧]، ولأن الحكمة تقتضي جزاء كل عامل على حسب عمله وقد يُنعم على العاصي ويبتلي المطيع في دار الدنيا للابتلاء، فلا بد من دار الجزاء، ولأن جزاء العمل الصالح نعمة لا يشوبها نقمة، وجزاء العمل السيِّء نقمة لا يشوبها نعمة؛ ونِعَمُ الدنيا مشوبة بالنقم، ونقمها بالنعم، فلا بد من دار يحصل فيها كمال الجزاء، ولأنه قد يموت المحسن والمسيء قبل أن يصل إليهما ثواب أو عقاب، فلولا حشر ونشر يصل بهما الثواب إلى المحسن والعقاب إلى المسيء لكانت هذه الحياة عبثاً، وقد قال الله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٩ إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ مِيقَـٰتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الدخان: ٣٨، ٤٠].

(وكل ما) وفي نسخة: وكل شيء **(ذكره العلماء بالفارسية)**، أي بغير العبارة العربية **(من صفات الله تعالى)**، أي المتشابهة كالوجه والقدم والعين. وفي نسخة: من صفات الباري **(عزَّت أسماؤه)**، أي غلبت على الأفهام **(وتعالت صفاته)**، أي ارتفعت عن الأوهام **(فجائز القول به)**، أي

سِوَى اليَدِ بِالفَارِسِيَّةِ، وجُوزُ أَنْ يُقَالَ بروى خدَا بِلاَ تَشْبِيهٍ وَلاَ كَيْفِيَّةٍ. . . .

بأن نتبعهم في التعبير عن أسمائه وصفاته حسبما ذكره العلماء باختلاف لغاته (سوى اليد بالفارسية)، أي فإنه لا يجوز تعبيرها بالفارسية كما في نسخة، أي بغير عبارة وردت في الكتاب والسنّة، ومفهومه أنه يجوز للعلماء وغيرهم أن يعبروا في صفته ونعته بذكر اليد ونحوها على وفق ما ورد بها كما يقال بيده أزمة التحقيق، والله وليّ التوفيق.

ويتفرع على الحصر المذكور بالوجه المسطور قوله: **(ويجوز أن يقال برُوْى خدا)** بضم الراء وسكون الواو، أي وجه الله **(بلا تشبيه ولا كيفية)**، أي مقروناً بنفي التشبيه والكيفية من الهيئة والكمية كما يقتضيه التنزيه؛ وإذا كان القول مقروناً بالتنزيه ونفي التشبيه فالفرق بين اليد والوجه تدقيق يحتاج إلى تحقيق؛ ثم رأيتُ السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد[1] وتبعهم الأشعري في ذلك، بخلاف سائر الصفات، فإن فيها

---

(١) (عدم تأويل اليد): قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر ص ٣٧ من شرح علي القاري رحمه الله تعالى ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف. اهـ. وقال الشيخ عبد الله: معنى التأويل؛ بيان مآل الكلمة ومرادها كما في قولك. هزم الحاكم العدوّ وإنما هزمه جنده المقاتل. والتفويض: إطلاق الكلام كما ورد في حق الله تعالى، مثلاً دون تفسير أو تأويل بلا إيكال بيان المراد إلى الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فالخبر مذكور في القرآن، والكيف غير معلوم ـ مجهول ـ ، والسؤال عنه بدعة، كما قال الإمام مالك رحمه الله تعالى. وأما على التفصيل فيقال: العرش يذكر ويراد به السرير المحفوف بالملائكة، وهو ظاهر الشريعة. ويطلق ويراد به المِلْك، كما قال الشاعر: =

. . . .

= إذا بنو مروان قلت عروشهم . . . .

أي: ذهب ملكهم. ويذكر ويراد به الاستقرار، كقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]. ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج، كقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩]، أي: الزرع. ويذكر ويراد به التمام، قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، أي: تمت قوته الجسدية. ويذكر ويراد به الارتفاع والعلو على المكان، وذلك مستحيل على الله تعالى ولا يدل ــ أي: العلو ــ على شرفه، فقد يكون الأمير المفضول تحت الحارس في المكان. والمراد به ــ أي: الاستواء ــ علوّ الرتبة والمكانة. «القصائد السنية ص ١٤٩».

وأما القول في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] هي يد حقيقية، ثم لا نعلم كيف. فليس هذا من أقوال السلف، لأن كلمة اليد الحقيقية تعني الجارحة، وذلك محال على الله تعالى؛ لما فيه من حقيقة التجسيم أو التشبيه.

وعلى قصد ترك الإطالة في الموضوع نقول: الخلاف في مبدأ التأويل يرجع إلى فهم الصحابة ومن بعدهم لقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فمن فَوّض في الموضوع قال بالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ثم الاستئناف بقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، ومن قال إن الواو في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ عاطفة لهذه الجملة على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، أي: والراسخون يعلمون تأويله. فالكل مُجمِع على تنزيه الله تعالى، وعدم مشابهته بأحد من خلقه، والكل مُجمع على إثبات صفات الله تعالى الثابتة بصريح القرآن وصحيح السنة. والله أعلم.

وللشيخ عبد الكريم تتان كلام طويل نافع في شرح جوهرة التوحيد في هذا الموضوع ١/ ٤٦١. =

وَلَيْسَ قُرْبُ اللَّـهِ تَعَالَى وَلاَ بُعْدُهُ مِنْ طَرِيقِ طُولِ المَسَافَةِ وَقِصَرِها وَلاَ عَلَى مَعْنَى الكَرَامَةِ وَالهَوَانِ. وَلٰكِنِ المُطِيع قَرِيبٌ مِنْهُ بِلاَ كَيْفٍ، وَالعَاصِي بَعِيدٌ عَنْهُ بِلاَ كَيْفٍ. وَالقُرْبُ وَالبُعْدُ وَالإِقْبَالُ يَقَعُ عَلَى المنَاجِي.

خلافاً عنهم بالتأويل والتفويض.

(وليس قربُ الله تعالى)، أي من أرباب الطاعة، **(ولا بعده)**، أي من أصحاب المعصية كما في الحديث: «إن السخيّ قريب من الله، والبخيل بعيد من الله»[1] **(من طريق طول المسافة)**، أي الحسية المعبر عنها بالمسافة **(وقصرها)**، بل المراد بهما القرب والبعد المعنوي كما يستفاد من منطوق قوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦] المفهوم منه أنه بعيد من المسيئين **(ولا على معنى الكرامة والهوان)**، أي وليسا محمولين على معنى الكرامة والإحسان والذلة والهوان؛ فإن هذا تأويل في مقام أهل العرفان.

والإمام الأعظم رحمه الله تعالى جعلهما من باب المتشابه في مقام الإيقان، ولذا قال: **(ولكن المطيع قريب منه بلا كيف)**، أي من غير التشبيه **(والعاصي بعيد عنه بلا كيف)**، أي بوصف التنزيه **(والقرب والبعد والإقبال)**، أي وضدّه وهو الإعراض **(يقع على المناجي)**، أي يطلق أيضاً على العبد المتضرّع إلى الله، المتذلل لديه طالباً لرضاه كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب۩﴾ [العلق: ١٩]، أي اسجد لله وتقرّب إلى

= وانظر إن شئت مقدمة: «إيضاح الدليل»، للمعلق.

وانظر لزاماً: «روح المعاني»، للإمام الآلوسي عند هذه الآية في تفسيره.

(١) (السخي قريب من الله)، الترمذي، بر ٤، وقال غريب، والعقيلي في الضعفاء، وإنما يروى عن عائشة رضي الله عنها مرسلاً، كشف الخفا ١/ ٥٤٥.

وَكَذٰلِكَ جِوَارُهُ فِي الجَنَّةِ، وَالوُقُوفُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِلاَ كَيْفٍ. . . . . . .

رضاه. وقيل: دُم على السجود والتقرب إلى الله حيث شئت. وفي الحديث: «أقرب ما يكون العبد إلى الله وهو ساجد»[1]، لكنه بلا كيف كما يدل عليه تقييد ما قبله وما بعده به حيث قال: (وكذلك جواره) بكسر الجيم، أي مجاورة العبد لله (في الجنة)، أي في مقام القربة (والوقوف)، أي في القيامة (بين يديه بلا كيف)، أي من غير وصف وبيان كشف، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ الآية [النازعات: ٤٠].

وقد أبعد شارح هنا حيث قال: القرب والبعد يقع على المناجي لا على الله، ألا ترى أن القرب والبعد كان على معنى الكرامة والهوان، وأن الله تعالى أقرب إلى العبد من حبل الوريد. انتهى[2].

ولا يخفى ما في كلامه من التناقض حيث يفهم من عمله أن القرب والبعد يقع على حقيقته بطريق المسافة على المناجي دون الله سبحانه، ثم حمله لهما على وجه الكرامة والهوان الذي هو نصّ في المعنى المجازي، ثم قوله: إن الله تعالى أقرب إلى العبد من حبل الوريد، حيث أثبت له القرب من العبد، مع أن نسبة القرب والبُعد متساوية في الرب والعبد؛ فالتحقيق في مقام التوفيق أن مختار الإمام أن قرب الحق من الخلق وقرب الخلق من الحق وصفٌ بلا كيف ونعت بلا كشف، والجمهور يتأوّلونها

---

(١) (أقرب ما يكون العبد) مسلم، صلاة ٢١٥. النسائي، مواقيت ٣٥. الترمذي، دعوات ١١٨.

(٢) ابن أبـي العز، شرح الطحاوية.

وَالقُرآنُ مُنَزَّلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّـهِ وَهُوَ فِي المُصْحَفِ مَكْتُوبٌ، وَآيَاتُ القُرآنِ كُلُّهَا فِي مَعْنَى الكَلَامِ مُسْتَوِيَةٌ فِي الفَضِيلَةِ وَالعَظَمَةِ، إلَّا أَنَّ لِبَعْضِهَا فَضِيلَةَ الذِّكْرِ وَفَضِيلَةَ المَذْكُورِ مِثْلُ آيَةِ الكُرْسِيِّ، لِأَنَّ المَذْكُورَ فِيهَا جَلَالُ اللَّـهِ وَعَظَمَتُهُ وَصِفَتُهُ . . . . .

ويحملونهما على قرب رحمته بطاعته وبعد نعمته بمعصيته.

هذا، وبلسان أرباب العبارات وأصحاب الإشارات معنى القرب إلى الربّ أن ترى نعمته وتشاهد منَّته في جميع حالاتك، وتغيب فيها عن رؤية أفعالك ومجاهداتك. وقد قال بعض العلماء في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] إنه سبحانه وتعالى لفرط قربه منك لا تراه، ولغاية بعدك عنه لا ترى شيئاً سواه، وهذا تمام لمن يطلب معرفة نعمة مولاه، ولا يصح الطلب إلا لمن خالف هواه.

(والقرآن منزّل) بالتشديد، أي نزل منجماً **(على رسول الله)** صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، أي في ثلاثة وعشرين عاماً **(وهو في المصحف)**، أي في جنسه، وفي نسخة: في المصاحف **(مكتوب)**، أي مزبور ومسطور؛ وفيه إيماء إلى أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى على ما هو المشهور.

(وآيات القرآن كلها)، أي جميعها **(في معنى الكلام)**، أي في مقام المرام سواء يكون في رحمة الله ومدح أوليائه أو في غضب الله وذمّ أعدائه وسائر الأحكام المتعلّقة بحكم ابتلائه **(مستوية في الفضيلة)**، أي في اللفظية **(والعظمة)**، أي المعنوية، **(إلا أن لبعضها فضيلة الذكر)**، أي باعتبار مبناها **(وفضيلة المذكور)**، أي باعتبار معناها **(مثل آية الكرسي، لأن المذكور فيها جلال الله)**، أي هيبته **(وعظمته وصفته)**، أي نعته

فَاجْتَمَعَتْ فِيهَا فَضِيلَتَانِ: فَضِيلَةُ الذِّكْرِ، وَفَضِيلَةُ المَذْكُورِ، وفِي صِفَةِ الكُفَّارِ فَضِيلَةُ الذِّكْرِ فَحَسْبُ، وَلَيْسَ فِي المَذْكُورِ وَهُمْ الكُفَّارُ، فَضِيلَةٌ، وَكَذٰلِكَ الأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ كُلُّهَا مُسْتَوِيَةٌ فِي الفَضِيلَةِ وَالعَظَمَةِ لاَ تَفَاوُتَ بَيْنَهَا.

الخاص بذاته (فاجتمعت فيها فضيلتان: فضيلة الذكر وفضيلة المذكور)، ومثلها سورة الإخلاص فإنها مختصة بنعوت الاختصاص.

(وفي صفة الكفار)، أي كسورة تبت ونحوها من أحوال الفجار (فضيلة الذكر فحسب) بسكون السين، أي فقط (وليس في المذكور وهم الكفار فضيلة) تأكيد لما قبله وتصريح بما علم ضمناً من مفهومه بما ورد في فضائل القرآن وسور منه وآيات منه، محمول على ما ذكرنا جميعاً بين اختلاف الروايات.

(وكذلك الأسماء)، أي نحو الله الأحد الصمد الملك الواحد الفرد (والصفات)، أي نحو: له الملك وله الحمد وله الكبرياء والمجد (كلها مستوية في الفضيلة)، أي بحسب المبنى (والعظمة)، أي باعتبار المعنى (لا تفاوت بينها)، أي من حيث إطلاقها على ذاته وصفاته كليهما، وهو لا ينافي أن يكون بعضُ الأسماء وبعض الصفات أعظمَ من بعضها على ما ثبت في الأحاديث الواردة في فضل الاسم الأعظم والله تعالى أعلم.

وقد روى الحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه. وعنه رحمه الله أيضاً أنه قال: لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم.

فالفرق بيننا وبين المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ما ذكره الأستاذ أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند رحمهم الله تعالى: أن

. . . .

العقل عندهم إذا أدرك الحسن والقبح يوجبُ بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما. وعندنا الموجب هو الله تعالى يوجبه على عباده، ولا يجب عليه سبحانه شيء باتِّفاق أهل السنّة والجماعة. والعقل عندنا آلة يُعرف بها ذلك الحكم بواسطة إطلاع الله تعالى العقل على الحسن والقبح الكائنين في الفعل.

والفرق بيننا وبين الأشاعرة أنهم قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله إلا بعد بعثة نبيّ، ونحن نقول: قد تعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به، إما بلا كسب كوجوب تصديق النبيّ وحرمة الكذب الضارّ، وإما مع كسب بالنظر والفكر، وقد لا تعرف إلا بالكتاب والنبيّ عليه الصلاة والسلام كأكثر الأحكام.

وقال أئمة بخارى: عندنا لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة؛ وحملوا المرويّ عن أبي حنيفة رحمه الله على ما بعد البعثة. قال ابن الهمام: وهذا الحمل ممكن في العبارة الأولى دون الثانية، إلا أنه قدّر في تحريره أنه يجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفة الله بعقولهم على معنى ينبغي[1]، فحمل الوجوب على المعنى العرفي هو الأليق والأولى، لأن تسمية الأفعال طاعة ومعصية قبل البعثة تجوّز إذ هما فرع الأمر والنهي، فإطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود أمر ونهي مجاز من قبيل إطلاق الشيء على ما يؤول إليه فكيف يتحقق طاعة أو معصية قبل ورود أمر ونهي؟

قال ابن الهمام: بل يجوّز العقل العقاب بذكر اسمه شكراً، فلولا أنه سبحانه أطلق بفضله ذكر اسمه سمعاً ووعد عليه أجراً حيث قال سبحانه:

---

(١) التحرير ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

. . . .

﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢] ونحوه، لخاف من اتضح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه تعالى بلسانه في جميع أحواله، إذ يرى أنه أحقر من ذلك؛ فسبحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم برّه. انتهى.

وقد يجمع بين القولين بأنه لا يلزم من الوجوب ما يترتب عليه تركه العقاب، فلا ينافي قوله تعالى في الكتاب: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ولا يحتاج حينئذ إلى تقييد العذاب بالدنيا ولا إلى تعميم الرسول للعقل والنقل.

قال ابن الهمام: وثمرة هذا الخلاف تظهر فيمن لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات فهو مخلد في النار على قول المعتزلة، والفريق الأول من الحنفية دون الفريقِ الثاني منهم والأشاعرةِ، وإذا لم يكن مخاطباً بالإسلام عند هؤلاء فأسلم أي وحَّد هل يصح إسلامه بمعنى أنه يُثاب في الآخرة؟ عند الحنفية نعم كإسلام الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف.

وذكر بعض المشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول: لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبيّ عندهم، أي على القول المرجح من مذهبهم خلافاً للأئمة الثلاثة، لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دعا علياً إلى الإسلام فأجابه، مع الإجماع على أن عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة.

وأما ما نقله البيهقي من أن الأحكام إنما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق، وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز، فمحتاج إلى بيان ذلك

. . . .

وكيفية وقوعه هنالك؛ على أن أمور الإسلام في تكاليف الأحكام كانت تدريجية من الأهون إلى الأصعب لا بالعكس، ولذا كان التكليف أولاً بالتوحيد، ثم زيد الصلاة والزكاة ونحوهما كما هو مقتضى حِكمة الحكيم المجيد.

ثم من فروع هذا الأصل ما ذكره حجة الإسلام حيث قال: يجوز لله أن يكلف عباده ما لا يطيقونه خلافاً للمعتزلة إذ لو لم يجز لاستحال سؤال دفعه، وقد سألوا ذلك فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ولأنه سبحانه أخبر أن أبا جهل لا يصدقه عليه الصلاة والسلام ثم أمره أن يصدق بجميع أقواله عليه الصلاة والسلام ومن جملتها أنه لا يصدقه عليه الصلاة والسلام، فكيف يصدقه عليه الصلاة والسلام في أنه لا يصدقه؟ هذا محال. انتهى. وذكره غيره إلا أنه قال أبو لهب بدل أبي جهل وهو أنسب.

قال ابن الهمام: ولا يخفى أن الدليل الأول ليس في محل النزاع، وهو التكليف؛ إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلاً فيموت. وأما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الإيلام بقصد العوض وجوباً. وأما عند الحنفية المانعين منه أيضاً فتفضّلاً بحكم وعده على المصائب، ولا يجوز أن يكلفه أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقَب، أي وجوّزه الأشاعرة كما قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوّزه عقلاً من الأشاعرة إلى امتناعه سمعاً وإن جاز عقلاً، أي وإلا لزم وقوع خلاف خبره سبحانه.

. . . .

أما الفعل المستحيل باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً، وهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه، كتكليف أبي جهل وغيره من الكَفَرة بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به لما تقدم من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف وفي جبره على المخالفة.

قال: ومن فروعه أيضاً وهو أن لله إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة حيث لم يجوِّزوا ذلك إلا بعوض أو جرم، وإلا لكان ظلماً غير لائق بالحكمة، ولذا أوجبوا أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض. انتهى.

وقد سبق أن الظلم في حقه تعالى محال، وأنه سبحانه لا يجب عليه شيء بحال، ففعله إما عدل وإما فضل.

[ووالدا رسول الله ﷺ ماتا على الكفر. وهذا رد على من قال إنهما ماتا على الإيمان أو ماتا على الكفر ثم أحياهما الله فماتا في مقام الإيمان. وقد أفردت لهذه المسألة رسالة مستقلة ودفعتُ ما ذكره السيوطي في رسائله الثلاث في تقوية هذه المقالة بالأدلة الجامعة المجتمع من الكتاب والسنَّة والقياس وإجماع الأمة. ومن غريب ما وقع في هذه القضية إنكار بعض الجهلة من الحنفية عَلَيَّ في بسط هذا الكلام، بل شار إلى أنه غير لائق بمقام الإمام. وهذا بعينه كما قال الضّالّ جهم بن صفوان: وددتُ أن أحك من المصحف قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]،

وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَ عَلَى الإِيمَانِ، . . . .

وإشارة إلى الضالّ الآخر وهو أحمد بن أبـي دؤاد القاضي إلى الخليفة المأمون أن يكتب على ستر الكعبة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾، وقول الروافض الأكبر أنه بريء من المصحف الذي فيه نعت الصديق الأكبر][1].

وفي نسخة: زيد قوله: (**ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مات على الإيمان**)، وليس هذا في أصل شارح تصدّر لهذا الميدان لكونه ظاهراً في معرض البيان، ولا يحتاج إلى ذكره لعلوّه صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا الشأن، ولعل مرام الإمام على تقدير صحة ورود هذا الكلام أنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم من حيث كونه نبياً من الأنبياء عليهم السلام وهم كلهم معصومون عن الكفر في الابتداء والانتهاء نعتقد أنه مات على الإيمان. وأما غيره من الأولياء والعلماء والأصفياء بالأعيان فلا نجزم بموتهم على الإيمان وإن ظهر منهم خوارق العادات وكمال الحالات وجمال أنواع الطاعات، فإنه مبنى أمره على العيان، وهو مستور عن أفراد الإنسان، ولهذا كان العشرة المبشّرة وأمثالهم خائفين من انقلاب أحوالهم وسوء آمالهم في مآلهم.

واعلم أن للسلف رحمهم الله في الشهادة بالجنة ثلاثةَ أقوال، أحدها: أن لا يشهد لأحد إلا للأنبياء عليهم السلام، وهذا ينقل عن

---

(١) انظر ما تقدم في مقدمة هذا الكتاب أن الإمام القاري رجع عن قوله هذا. والحمد لله.
وهذه الزيادة ليست في طبعة الحلبـي لشرح الفقه الأكبر.

وَأَبُو طَالِبٍ عَمُّهُ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَاتَ كَافِراً.

محمد بن الحنفية والأوزاعي، وهذا أمر قطعي لا نزاع فيه. والثاني: أن يشهد بالجنة لكلّ مؤمن جاء نص في حقّه، وهذا قول كثير من العلماء لكنه حكم ظني. والثالث: أن يشهد أيضاً لمن شهد له المؤمنون كما في الصحيحين: «أنه عليه الصلاة والسلام مرّ بجنازة فأثنوا عليها بخير[1]، فقال النبـي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: وجبت، ومرّ بأخرى فأثنوا عليها بشرّ، فقال عليه الصلاة والسلام: وجبت، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: يا رسول الله ما وجبت؟ فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: هذا أثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرّاً وجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض»، وهذا أمر ظاهري غالبـي، والله تعالى أعلم بالصواب.

(وأبو طالب عمه)، أي عمّ النبـيّ **(صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وأبو عليّ رضي الله عنه، مات كافراً)** ولم يؤمن له، فقد ورد: «أنه لما حضر أبا طالب الوفاة، جاءه رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم فوجد عنده أبا جهل وأضرابه، فقال صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: يا عمّ قل كلمة أحاجُّ لك بها عند الله، فقال أبو جهل: أترغب عن ملة عبد المطلب؟ وتكرّر هذا الكلام في ذلك المقام، حتى قال أبو طالب في آخر المرام: أنا على ملة أبـي عبد المطلب، وأبـى أن يقول: لا إله

---

(١) (مرّ بجنازة فأثنوا عليها خيراً) مسلم، جنائز ٦، أبو داود، جنائز ٧٦، الترمذي، جنائز ٦٣. أحمد ١/٢٢، ٣٠.

وَقَاسِمٌ وَطَاهِرٌ وَإِبْرَاهِيمُ كَانُوا بَنِيَّ رَسُولِ اللَّـهِ صَلَّى اللَّـهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، ....

إلا الله، فقال صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: والله لأستغفرنّ لك ما لم أُنْهَ عنك[1]، فأنزل الله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا۟ أُو۟لِى قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴾ [التوبة: ١١٣]، أي ماتوا على الكفر، وأنزل الله في حق أبـي طالب حين عرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم الإيمان عليه حين موته فأبـى وردّ: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [القصص: ٥٦] رواه البخاري ومسلم.

(وقاسم وطاهر وإبراهيم كانوا بني رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم)[2]، أي أبناؤه. أما القاسم فهو أول ولد وُلد له عليه الصلاة والسلام قبل النبوّة، وبه كان يُكنى، وعاش حتى مشى، وقيل: عاش سنتين، وقيل: بلغ ركوب الدابة، والأصح أنه عاش سبعة عشر شهراً ومات قبل البعثة.

---

(١) (والله لاستغفرن لك ما لم أنه عنك) البخاري، جنائز ٨١، مناقب الأنصار، مسلم، إيمان. أقول: استبعد ابن عطية في تفسيره نزول هذه الآية بهذه المناسبة، فإن سورة التوبة من آخر الآيات نزولاً. انظر تفسيره.

(٢) (وقاسم. . .) إلخ. قال علي القاري رحمه الله تعالى: الأكثرون على أنه ﷺ، كان له غير إبراهيم القاسم وعبد الله، مات صغيراً، ويقال له: الطيب والطاهر. قال الدارقطني: وهو لا يثبت. وله أربع بنات: زينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة رضي الله عنهم. وأولهم القاسم، وبه يكنى، عاش سنتين ثم هلك، وبعده زينب، ثم عبد الله، ثم أم كلثوم، ثم فاطمة، ثم رقية، وقيل: رقية ثم فاطمة، وهو الأشبه. رسالته في أولاده ﷺ. ص٧.

. . . .

وفي مستدرك الفريابـي ما يدل على أنه توفي في الإسلام وهو أول من مات من أولاده عليه الصلاة والسلام.

وأما طاهر، فقال الزبير بن بكار: كان له عليه الصلاة والسلام سوى القاسمَ وإبراهيمَ عبدُ الله، مات صغيراً بمكة، ويقال له الطيب والطاهر ثلاثة أسماء، وهو قول أكثر أهل النسب. قاله أبو عمرو. وقال الدارقطني هو الأثبت؛ ويسمى عبد الله بالطيب والطاهر لأنه وُلد بعد النبوّة، وقيل: عبد الله غير الطيب والطاهر كما حكاه الدارقطني وغيره. وقيل: كان له عليه الصلاة والسلام الطيب والمطيب وُلدا في بطن، والطاهر والمطهر وُلدا في بطن، كما ذكره صاحب الصفوة.

وأما إبراهيم فوُلد من الجارية القبطية، وقد قال عليه الصلاة والسلام بعد موته: «القلب يحزن والعين تدمع، ولا نقول ما يسخط الرب، وإنا على فراقك يا إبراهيم لمحزونون»[1]، وتوفي وله سبعون يوماً أو أكثر، وصلى عليه النبـي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم بالبقيع، وقال: «ندفنه عند فرطنا عثمان بن مظعون»[2]. أخيه عليه الصلاة والسلام من الرضاعة.

---

(١) (إن القلب ليحزن)، البخاري، جنائز ٤٤، أبو داود، جنائز ٣٤، ابن ماجه، جنائز ٥٢.

(٢) رواه أبو داود، ولما توفي إبراهيم ابن النبـي ﷺ قال: إلحق بسلفنا الصالح عثمان بن مظعون) رواه الترمذي. انظر: السيرة النبوية، للدكتور محمد أبو شهبة ١٨١/٢.

وَفَاطِمَةُ وَزَيْنَبُ وَرُقَيَّةُ وَأُمُّ كُلْثُومٍ كُنَّ جَمِيعاً بَنَاتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ وَرَضِيَ عَنْهُنَّ.

(وفاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم كنّ جميعاً بنات رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم ورضي عنهنّ)، وفي نسخة: تقديم رقية على زينب بناء على اختلاف في أن زينب أكبر بناته عليه الصلاة والسلام، وعليه أكثرهم، أو رقية كما ذهب إليه بعضهم.

فعند أبي إسحاق أن زينب ولدت في سنة ثلاثين من مولد النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، وأدركت الإسلام وهاجرت وماتت سنة ثمان من الهجرة عند زوجها وابن خالتها أبي العاص لقيط، وقد ولدت له علياً مات صغيراً قد ناهز الحلم، أي قارب البلوغ، وكان رديف رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم على ناقته يوم الفتح، وولدت له أيضاً أمامة التي حملها صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صلاة الصبح على عاتقه، وكان إذا ركع وضعها وإذا رفع رأسه من السجود أعادها، وتزوّجها عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه بعد موت فاطمة رضي الله عنها[١].

وأما فاطمة الزهراء البتول فوُلدت سنة إحدى وأربعين من مولد النبيّ صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، فتقديمها على زينب لتقدمها بحسب الرتبة، فقد ورد مرفوعاً: «إنما سُمِّيت فاطمة لأن الله تعالى قد فطمها وذرّيتها عن النار يوم القيامة»[٢]. أخرجه الحافظ الدمشقي. وروى

---

(١) انظر: السيرة النبوية، للدكتور محمد بن محمد أبو شهبة ٢/ ٤٩٠.

(٢) (إنما سميت فاطمة): انظر: إنها فاطمة الزهراء، للدكتور محمد عبده يماني، ص ٢٧ وما بعدها.

. . . .

النسائي مرفوعاً: «إنما سُمِّيت فاطمة لأن الله تعالى فطمها ومحبيها عن النار»، وسُمِّيت بتولاً: لانقطاعها عن نساء زمانها فضلاً وديناً وحسباً ونسباً؛ وقيل: لانقطاعها عن الدنيا، وزُوِّجت بعليّ بن أبـي طالب في السنة الثالثة، وكان تزويجها بأمر الله ووحيه، وكانت أحبّ أهله إليه عليه الصلاة والسلام، وإذا أراد سفراً يكون آخر عهده بها، وإذا قدم كان أولَ ما يدخل عليها.

وقال عليه الصلاة والسلام: «فاطمة بضعة مني فمن أبغضها أبغضني»[١] رواه البخاري، وفي رواية مسلم قال لها: «أو ما ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين»، وفي رواية أحمد: «أفضل نساء أهل الجنة»[٢]، وتُوُفِّيت بعده عليه الصلاة والسلام بستة أشهر، وهي ابنة تسع وعشرين سنة، وقد ولدت لعليّ حسناً وحسيناً سيِّدَيْ شباب أهل الجنة كما ثبت في السنّة، ومحسناً فمات محسن صغيراً، وأم كلثوم وزينب، ولم يكن لرسول الله ﷺ عقب إلا من ابنته فاطمة رضي الله عنها، فانتشر نسله الشريف منها فقط من جهة السبطين، أعني الحسنين.

---

(١) (فاطمة بضعة مني)، البخاري، فضائل الصحابة ١٣، ١٦، مسلم، فضائل الصحابة. ولم أجد لفظ (إنما سميت فاطمة، في الفهرس الدقيق لسنن النسائي، عمل الشيخ العلامة الصغرى، المحقق عبد الفتاح أبو غدة، فلعله في الأصل، والله أعلم.

(٢) (أفضل نساء أهل الجنة)، الطبراني، وفيه جعفر الجعفي ضعيف، انظر: المجمع (٩/ ٢٠١)

. . . .

وأما رُقية فولدت سنة ثلاث وثلاثين من مولده عليه الصلاة والسلام وكانت تحت عتبة بن أبـي لهب، وأُختها أم كلثوم تحت أخيه عتيبة بالتصغير، فلما نزلت: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] قال لهما أبو لهب أبوهما: رأسي من رأسكما حرام إن لم تفارقا ابنتي محمد، ففارقاهما ولم يكونا دخلا بهما، فتزوّج عثمان بن عفان رقية بمكة وهاجر بها الهجرتين، وتوفيت والنبـيّ ﷺ ببدر. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: «إنه لما عُزِّي ﷺ بها قال: «الحمد لله، دفن البنات من المكرمات»[1].

وأما أم كلثوم فقد ورد: «إنه لما توفيت رقيةُ خطب عثمانُ بنتَ عمر حفصة فردّه، فبلغ ذلك النبـيّ ﷺ فقال: يا عمر أدلك على خير لك من عثمان[2]، وأدل عثمان على خير له منك، قال: نعم يا رسول الله، قال:

---

(١) (الحمد لله، دفن البنات من المكرمات)، حكم ابن الجوزي بوضعه وتعقبه السيوطي. يروى بألفاظ مختلفة، كذا في أسنى المطالب ص ١١٨.
ورواه الطبراني في الكبير والأوسط والقضاعي والبزار. انظر: كشف الخفاء، ٤٨٩/١.

(٢) (يا عمر ألا أدلك على خير لك من عثمان)، الطبراني في الأوسط فيه محمد بن زكريا ضعفه الجمهور. وفيه: قال ﷺ لعثمان حين زوجه بنته الأخرى ثم ماتت: «لو أن عندي عشراً لزوجتكهن». انظر: تاريخ الخلفاء الراشدين، للإمام السيوطي رحمه الله تعالى ص ١٥٣. نعم، ورد في طبقات ابن سعد أن عمر عرض حفصة على عثمان فأعرض عنه، فقال عمر: فقلت: يا رسول الله، ألا تعجب من عثمان، إني عرضت حفصة عليه فأعرض عني، فقال رسول الله ﷺ: =

. . . .

زوّجني ابنتك وأزوج عثمان ابنتي» أخرجه الخجندي. ورُوي أنه عليه الصلاة والسلام قال له: «والذي نفسي بيده لو أن عندي مائة بنت يمتن واحدة بعد واحدة زوَّجتك أخرى، هذا جبرائيل عليه السلام أخبرني أن الله يأمرني أن أزوجكها» رواه الفضائلي[1].

ولم يذكر الإمام الأعظم رحمه الله أزواج النبي ﷺ، وأنا أذكرهن إجمالاً في مقام المرام.

فأمهات المؤمنين: خديجة، وسودة، وعائشة، وحفصة، وأم سلمة، وأم حبيبة، وزينب بنت جحش، وزينب بنت خزيمة، وميمونة، وجويرية، وصفية رضي الله تعالى عنهنّ، فهن إحدى عشرة من أزواجه عليه الصلاة والسلام التي دخل بهن، لا خلاف بين أهل السير والعلم بالأثر في حقّهنّ. وقد ذكر أنه عليه الصلاة والسلام تزوّج نسوة من غيرهن.

هذا، وقال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: وعائشة رضي الله عنها بعد خديجة الكبرى رضي الله عنها أفضل نساء العالمين، وهي أم المؤمنين، ومطهرة من الزنا، وبريئة مما قال الروافض، فمن شهد عليها بالزنا فهو ولد الزنا. انتهى.

= قد زوج الله عثمان خيراً من ابنتك وزوج ابنتك خيراً من عثمان. أزواج النبي ﷺ ١٣٩، للشيخ محمد بن يوسف الصالحي. وانظر: السيرة النبوية لأبي شهبة ٢/ ٢٣١.

(١) انظر: الرياض النضرة، للمحب الطبري ٢/ ١١.

ولا يخفى أن من قذفها بالزنا فهو كافر بالآيات القرآنية[1] الواردة في براءة ساحتها مما نسب إليها من الأمور النفسانية. وأما من سبها بسبب محاربتها ومخالفتها لعليّ رضي الله عنه فهو ضالّ مبتدع غال فاجر، والله تعالى أعلم بالسرائر.

وأما قوله: إنها أفضل نساء العالمين، فمحتمل أنها أفضل نساء عالمي زمانها أو نساء العالمين جميعاً، وهل يدخل فيهنّ خديجة وفاطمة ومريم رضي الله عنه؟ على اختلاف ورد في حقهن بحسب تفاوت الأحاديث الثابتة في فضلهن؟ وسيأتي تفصيل تفضيل بعضهن في المحالّ الأليق بهن.

ثم قول الإمام الأعظم رحمه الله في «الوصية»: (فهو ولد الزنا) لا يخلو عن غرابة في مقام المرام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام بالأحكام، ولعله محمول على التشبيه البليغ، والمعنى فهو كولد الزنا في كونه شرّ الثلاثة كما ورد، يعني بحكم غلبة الواقعة[2].

(وإذا أشكل)[3]، أي التبس (على الإنسان)، أي من أهل الإيمان

(١) (فهو كافر بالآيات القرآنية): لقد أنزل الله تعالى في قصة الإفك والافتراء على عائشة رضي الله عنها عشر آيات بدأها بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ. . .﴾ [سورة النور]. ومن هنا قال العلماء: إن متهم السيدة عائشة رضي الله عنها بالزنا بعد نزول الآيات في تبرئتها كافر، لرده الكلام الحق في القرآن الكريم. والعياذ بالله.

(٢) (ولد الزنا شر الثلاثة إذا عمل عمل أبويه). رواه أبو داود وفي الباب عن ابن مسعود وعائشة. كشف الخفاء ٢/ ٤٥٣.

(٣) (إذا أشكل)، يدل هذا الكلام وما بعده من الإمام أبـي حنيفة رحمه الله تعالى =

شَيْءٌ مِنْ دَقَائِقِ عِلْمِ التَّوْحِيدِ فَيَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَعْتَقِدَ فِي الحَالِ مَا هُوَ الصَّوَابُ عِنْدَ اللَّـهِ تَعَالَى، إِلَى أَنْ يَجِدَ عَالِماً فَيَسْأَلَهُ، وَلاَ يَسَعَهُ تَأْخِيرُ الطَّلَبِ، وَلاَ يُعْذَرُ بِالْوَقْفِ فِيهِ، وَيَكْفُرُ إِنْ وَقَفَ. . . . .

(شيء من دقائق علم التوحيد)، أي ولم يتحقق عنده حقائق مقام التفريد ومرام التمجيد، (فينبغي له)، أي يجب عليه (أن يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله تعالى)، أي بطريق الإجمال (إلى أن يجد عالماً)، أي عارفاً بحقيقة الأحوال (فيسأله)، أي ليعلم العلم التفصيلي على وجه الكمال، (ولا يسعه تأخير الطلب)، أي عند تردده في صفة من صفات الجلال أو نعوت الجمال، (ولا يعذر بالوقف عليه)، أي بتوقفه في معرفة هذه الأحوال وعدم تفحصه بالسؤال.

(ويكفر)، أي في الحال (إن وقف)، أي بأن توقف على بيان الأمر في الاستقبال، لأن التوقف موجب للشك وهو فيما يفترض اعتقاده كالإنكار، ولذا أبطلوا قول الثلجي من أصحابنا حيث قال: أقول بالمتفق، وهو أنه كلامه تعالى ولا أقول مخلوق أو قديم.

هذا؛ والمراد بدقائق علم التوحيد أشياء يكون الشك والشبهة فيها منافياً للإيمان ومناقضاً للإيقان بذات الله تعالى وصفته ومعرفة كيفية المؤمن به بأحوال آخرته، فلا ينافي أن الإمام توقف في بعض الأحكام لأنها في شرائع الإسلام، فالاختلاف في علم الأحكام

= على أهمية معرفة الإيمان وأحكامه، وأخذها على يد عالم موثق به، أو كتاب من يوثق به. ولا يوكل أمر الإيمان إلى الفكر والنظر والهوى. واتباع من لا يعرف بالعلم والتقوى من أهل العلم والتقوى.

. . . .

رحمة[1]، والاختلاف في علم التوحيد والإسلام ضلالة وبدعة، والخطأ

(١) (الاختلاف في علم الأحكام رحمة): أي في الفقه الذي هو معرفة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلة، مثل الاختلاف على رفع اليدين في تكبيرات الانتقال والقراءة خلف الإمام وأمثالها، ويكفي بجواز هذا الاختلاف قول ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فحكم فأخطأ فله أجر واحد» رواه البخاري وغيره، وقال القاسم بن محمد أحد الفقهاء السبعة في المدينة المنورة على ساكنها الصلاة والسلام: (اختلاف أصحاب محمد ﷺ رحمة لعباد الله تعالى) رواه البيهقي في المدخل، وأخرجه ابن سعد في طبقاته بلفظ (كان اختلاف أصحاب محمد ﷺ رحمة للناس)، وقال الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمة الله تعالى: (ما سرني أن أصحاب محمد ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة) ذكره البيهقي في المدخل. قال الإمام الخطابي في (أعلام الحديث) بعد إيراد حديث (اختلاف أمتي رحمة). ـ وانظر ما قيل في هذا الحديث ما جاء في المقاصد الحسنة للإمام السخاوي ٦٩ ـ .
قال رحمه الله تعالى: وقد اعترض على هذا الحديث رجلان، أحدهما ماجن والآخر ملحد، وهما إسحاق الموصلي، وعمرو بن بحر الجاحظ، قالا جميعاً: لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذاباً.
والجواب عما ألزمانا من ذلك، فيقال لهما: إن الشيء وضده يجتمعان في الحكمة ويتفقان في المصلحة، ألا ترى أنّ الموت لم يكن فساداً، وإن كانت الحياة صلاحاً، ولم يكن السقم سفهاً وإن كانت الصحة حكمة، ولا الفقر خطأً وإن كان الغنى صواباً، وكذلك الحركة والسكون، والليل والنهار، وما أشبهها من الأضداد. وقد قال سبحانه: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ﴾ [القصص: ٧٣]، فسمّى اللّيل رحمة. فهل الواجب أن يكون النهار عذاباً من =

وخَبَرُ المِعْرَاجِ حَقٌّ، فَمَنْ رَدَّهُ فَهُوَ ضَالٌّ مُبْتَدِعٌ.

في علم الأحكام مغفور، بل صاحبه فيه مأجور، بخلاف الخطأ في علم الكلام، فإنه كفر وزور صاحبه مأزور.

(وخبر المعراج)، أي بجسد المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم يقظة إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من المقامات العليا (حق)، أي حديثه ثابت بطرق متعددة، (فمن رده)، أي ذلك الخبر، ولم يؤمن بمقتضى ذلك الأثر (فهو ضالّ مبتدع)، أي جامع بين الضلالة والبدعة. وفي كتاب الخلاصة[1]: من أنكر المعراج ينظر إن أنكر الإسراء من مكة إلى بيت المقدس فهو كافر؛ ولو أنكر المعراج من بيت المقدس لا يكفر، وذلك لأن الإسراء من الحرم إلى الحرم ثابت بالآية وهي قطعية الدلالة، والمعراج من بيت المقدس إلى السماء ثبت بالسنة، وهي ظنية الرواية والدراية. وقد أفردت في هذه المسألة المصوّرة رسالة مختصرة وسمّيتها بـ [المنهاج العلوي في المعراج النبوي].

= قبيل أنه ضده؟ وفي هذا بيان ما ادّعاه هؤلاء والحمد لله. وأما وجه الحديث ومعناه. قال: قوله: «اختلاف أمتي رحمة» كلام عام اللفظ، المراد به: إنما هو اختلاف في إثبات الصانع ووحدانيته وهو كفر، واختلاف في صفاته ومشيئته وهو بدعة، وكذلك ما كان اختلاف الخوارج والروافض في إسلام بعض الصحابة، واختلاف في الحوادث وأحكام العبادات المحتملة الوجوه، جعله الله يسراً ورحمة وكرامة للعلماء منهم. اهـ من ١/ ٢١٩ ــ ٢٢١. وانظر: النووي على مسلم ١١/ ٩١، وانظر: تمام الخبر وتوثيقه في: (صفحات من أدب الرأي)، للشيخ المحقق محمد عوامة حفظه الله تعالى ص ٣٢.

(١) في كتاب الخلاصة: هو من كتب المذهب الحنفي.

وَخُرُوجُ الدَّجَّالِ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، ....

وقد أغرب شارح العقائد في تأويل قول عائشة رضي الله تعالى عنها: ما فقد جسد محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج[1]، حيث قال: معناهُ ما فقد جسده عن الروح، بل كان معه روحه. انتهى. وغرابته لا تخفى.

والتأويل الصحيح أن المعراج كان بمكة في أوائل البعثة حيث لم تولد عائشة رضي الله عنها، أو يقال القضية كانت متعددة، ولذا اختلف في الانتهاء، فقيل: إلى الجنة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى ما فوقه وهو مقام: ﴿دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٨، ٩]، ولا يلزم من تعدد الواقعة فرض الصلاة كل مرة كما توهم ابن القيم معترضاً[2].

(وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج) كما قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٦]، أي يسرعون.

---

(١) (ما فقد جسد محمد ﷺ): لم يصح هذا الخبر عنها، وكيف يصح وهي لم تكن عند رسول الله ﷺ وقت المعراج بل كانت ما تزال صغيرة في بيت أبيها، روى هذا الخبر ابن إسحاق بلفظ: حدثني بعض آل أبي بكر عن عائشة أم المؤمنين أنها كانت تقول: (ما فقد جسد رسول الله ﷺ)، أقول: هذا الخبر لا يصح فإن ابن إسحاق لم يدرك عائشة رضي الله عنها وَمَنْ ذلك الرجل من آل أبي بكر الذي روى عنه ابن إسحاق. انظر: دفع شبهات المغرضين، للمعلق. وتحذير العبقري من محاضرات الخضري للشيخ محمد العربي التباني رحمه الله تعالى. وشرح العقائد للتفتازاني ص ٩٩.

(٢) زاد المعاد ٣/ ٤٢.

وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِها، وَنُزُولُ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلامُ مِنَ السَّمَاءِ، . . . .

(وطلوع الشمس من مغربها) كما قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًاۗ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، أي لا ينفع الكافر إيمانه في ذلك الحين، أي طلوع الشمس من المغرب، ولا الفاسق الذي ما كسب خيراً في إيمانه أو توبته، يعني لا ينفع إيمانها ولا كسبها الإيمانَ إن لم تكن آمنت من قبل أو كسبت خيراً.

(ونزول عيسى عليه السلام من السماء) كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ﴾، أي عيسى ﴿لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١]، أي علامة القيامة، وقال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٥٩]، أي قبل موت عيسى عليه السلام بعد نزوله عند قيام الساعة، فتصير الملل واحدة، وهي ملة الإسلام الحقيقية[١].

وفي نسخة قدم طلوع الشمس على البقية.

وعلى كل تقدير فالواو لمطلق الجمعية، وإلا فترتيب القضية أن المهدي عليه السلام يظهر أوّلاً في الحرمين الشريفين، ثم يأتي بيت المقدس فيأتي الدجال ويحصره في ذلك الحال، فينزل عيسى عليه السلام من المنارة الشرقية في دمشق الشام، ويجيء إلى قتال الدجال فيقتله بضربة

---

(١) أفضل وأوسع ما كتب في أمر عيسى ونزوله عليه السلام رسالة الشيخ محمد أنور الكشميري، وحققها الشيخ عبد الفتاح رحمه الله تعالى تحت عنوان: التصريح بما تواتر في نزول المسيح. والحمد لله.

. . . .

في الحال، فإنه يذوب كالملح في الماء عند نزول عيسى عليه السلام من السماء، فيجتمع عيسى عليه السلام بالمهدي رضي الله عنه وقد أقيمت الصلاة، فيشير المهدي لعيسى عليه السلام بالتقدم فيمتنع متعللاً بأن هذه الصلاة أقيمت لك فإنك أولى بأن تكون الأمامَ في هذا المقام، ويقتدي به ليظهر متابعته لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم، كما أشار إلى هذا المعنى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله: «لو كان عيسى حيّاً ما وسعه إلا اتّباعي»[1]، وقد بينت وَجْهَ ذلك عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ

---

(١) (لوكان عيسى حياً): الحق (لو كان موسى) كما جاء في المسند عند الإمام أحمد ٣٣٨/٣. أقول: إنه جاء التلاعب في (تفسير ابن كثير) في حق عيسى. فجاء الخبر (لو كان موسى وعيسى حيين)، عند قوله تعالى: ﴿فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١] هذا الكلام. ومَرّ عليه الشيخ الفاضل محمد علي الصابوني في مختصره هكذا دون تحقيق النص ١/ ٢٩٦. وجاء مثل هذا في موضع آخر ذهب عني موضعه منه، فلعل الشيخ محمد علي مَرّ على الخطأ الشنيع في التفسير ولم ينتبه إليه، وإلاّ فالإمام ابن كثير ــ وكذلك الشيخ محمد علي ــ يرى حقية نزول عيسى عليه السلام، كما أثبت ذلك في كتابه «الفتن والملاحم» وفي «تفسيره» طبعة الهلال ١/ ٥٣٥، والله أعلم.
وقال الشيخ الصابوني في تفسيره «صفوة التفاسير» ١/ ٢٠٤: والصحيح أن الله تعالى رفعه إلى السماء بغير وفاة ولا نوم، كما قال الحسن وابن زيد وهو اختيار الطبري وهو الصحيح عن ابن عباس، رضي الله عنهما. اهـ.
وقد ذكرت في موضع أن أفضل وأنفع وأوسع كتاب في شأن عيسى عليه السلام هو كتاب «التصريح بما تواتر في نزول المسيح» عليه السلام، تعليق الشيخ =

. . . .

لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ﴾ الآية [آل عمران: ٨١]، في شرح الشفاء وغيره.

وقد ورد أنه يبقى في الأرض أربعين سنة، ثم يموت ويصلي عليه المسلمون ويدفنونه، على ما رواه الطيالسي في مسنده. وروى غيره أنه يُدفن بين النبي ﷺ والصدِّيق رضي الله عنه. وروي أنه يُدفن بين الشيخين، فهنيئاً للشيخين حيث اكتنفا بالنبيين. وفي رواية: أنه يمكث سبع سنين. قيل: وهي الأصحّ. والمراد بالأربعين في الرواية الأولى مدة مكثه قبل الرفع وبعده، فإنه رفع وله ثلاث وثلاثون سنة.

وفي شرح العقائد: الأصح أن عيسى عليه الصلاة والسلام يصلي بالناس ويؤمّهم ويقتدي به المهدي لأنه أفضل وإمامته أولى. انتهى. ولا ينافي ما قدمناه كما لا يخفى.

ثم يظهر يأجوج ومأجوج(١) فيهلكهم الله أجمعين ببركة دعائه عليهم.

= عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله تعالى وجعل الجنة مثواه. آمين.

(١) (يأجوج ومأجوج): قال الحافظ ابن كثير: هم من سلالة آدم عليه السلام كما ثبت في الصحيحين، وعن أنس بن مالك رضي الله قال: نزلت ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] على النبي ﷺ وهو في مسير له، فرفع بها صوته حتى ثاب إليه أصحابه. ثم قال: (تدرون أي يوم هذا؟ يوم يقول الله جلَّ وعلا لآدم: يا آدم فابعث بعث النار من كل ألف تسع مائة وتسعة وتسعون. فكبر ذلك على المسلمين، فقال النبي ﷺ: سددوا وقاربوا وأبشروا فوالذي نفسي بيده ما أنتم في الناس إلاَّ كالشامة في جنب البعير أو كالرقمة في ذراع الدابة، وإن معكم الخليفتين. ما كانتا مع شيء قط إلاَّ =

وَسَائِرُ عَلَامَاتِ يَوْمِ القِيَامَةِ عَلَى مَا وَرَدَتْ بِهِ الأَخْبَارُ الصَّحِيحَةُ حَقٌّ كَائِنٌ، . . .

ثم يموت المؤمنون وتطلع الشمس من مغربها ويرفع القرآن، كما روى ابن ماجه من حديث حذيفة: «يدرس الإسلام[1] كما يدرس وشي الثوب»، أي أطرافه «حتى لا يُدرى صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة، ويسرى على كتاب الله في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية».

وروى البيهقي في شعب الإيمان عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «اقرؤوا القرآن قبل أن يرفع[2]، فإنه لا تقوم الساعة حتى يرفع، قالوا: من هذه المصاحف يرفع فكيف ما في الصدور؟ قال: يغدى عليهم ليلاً فيرفع من صدورهم فيصبحون يقولون لكنا نعلم شيئاً ثم يقعون في الشعر». قال القرطبي: وهذا إنما يكون بعد موت عيسى عليه الصلاة والسلام وبعد هدم الحبشة الكعبةَ.

وتفاصيل هذه الأحوال ليس هذا المحل محلّ بيان بسطها، وكذا ما أبهمه الإمام الأعظم رحمه الله بقوله: (**وسائر علامات يوم القيامة**) إذ يكفي الإيمان الإجمالي بما في الكتاب والسنّة (**على ما وردت**)، أي على وفق ما جاءت (**به الأخبار الصحيحة**)[3] بل الآيات الصريحة بالنسبة إلى بعض شرائطها (**حق كائن**)، أي ثابت وأمر قويم.

= كثرتاه: يأجوج ومأجوج، ومن هلك من كفرة الجن والإنس. انظر: تفسير ابن كثير، سورة الحج.

(١) (يدرس الإسلام): البيهقي في شعب الإيمان.

(٢) (اقرءوا القرآن قبل أن يرتفع) شعب الإيمان.

(٣) انظر: أركان الإيمان للمعلق، والفتن والملاحم للعلامة ابن كثير، وهو غير تاريخه.

وَاللَّـهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

(والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)، أي من جمال فضله وإن كان سبحانه كما قال: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: ٢٥] عموم الأنام بمقتضى عدله؛ فختم الإمام الأعظم معتقده بالهداية الخاصة الخالصة، فنقتدي به في طلب حسن الخاتمة باستمرار حالة البداية إلى مقام النهاية، مقروناً بعين العناية وزين الحماية، عما يؤدي إلى الضلالة والغواية، فنسأل الله العفو والعافية، ودوام الرعاية.

ثم اعلم أن الإمام الأعظم رحمه الله صنف الفقه الأكبر في حال الحياة، والوصية عند الممات، وقد ذكرت عبارتهما مستوفاة.

* * *

[مسائل ملحقة بشرح الفقه الأكبر][1]

وهنا مسائل ملحقات لا بدّ من ذكرها في بيان الاعتقاديات، ولو كانت من الأمور الخلافية لتتمّ بها المقاصد وتكمل بها العقائد؛ وذلك لأن حدّ أصول الدين علم يبحث فيه عما يجب به الاعتقاد، وهو قسمان: قسم يقدح الجهل به في الإيمان كمعرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية والرسالة والنبوّة وأمور الآخرة. وقسم لا يضرّ كتفضيل الأنبياء على الملائكة، فقد ذكر السبكي في تأليف له: لو مكث الإنسان مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبيّ على الملك لم يسأله الله عنه. انتهى.

وعرّف صاحب المقاصد علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية؛ فالقسم الثاني من الملحقات، فمن شاء فليقتصر على ما قدمناه، ومن شاء زيادة الفائدة فليتعلق بما ألحقناه.

١ ـ فمنها: تفضيل بعض الأنبياء على بعضهم:

وهو قطعيّ بحسب الحكم الإجمالي حيث قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا

(١) من هنا إلى آخر الكتاب وضعنا عناوين لم تكن في الأصل وميّزناها بمعكوفين زيادة في التوضيح.

﴿بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]، أي بمزيد العلم اللدني لا بوفور المال الدنيّ. وأما بحسب الحكم التفصيلي فالأمر ظني، والمعتقد المعتمد أن أفضل الخلق نبينا حبيبُ الحق، وقد ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، فقد قال ابن عباس رضي الله عنه: إن الله فضَّل محمداً على أهل السماء وعلى الأنبياء.

وفي حديث مسلم والترمذي عن أنس رضي الله عنه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة[1] ولا فخر». زاد أحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي سعيد: «وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبيّ يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي، وأنا أول من تنشقّ عنه الأرض ولا فخر، وأنا أول شافع وأول مشفع ولا فخر».

وروى الترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ولفظه: «أنا أول من تنشق عنه الأرض فأُكسى حلة من حلل الجنة ثم أقوم عن يمين العرش، وليس أحد من الخلائق يقوم ذلك المقام غيري»[2].

وأما ما ورد من حديث: «فلا تخيروني على موسى عليه الصلاة والسلام[3]، ولا تفضلوا بين الأنبياء، وما ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من

---

(١) (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) البخاري، أنبياء ٣، مسلم، إيمان ٢٣٧.

(٢) انظر: (عظيم قدر النبي ﷺ وفضله)، للدكتور الشيخ خليل ملا خاطر.

(٣) (لا تخيروني على يونس بن متى): البخاري، أنبياء ٣٤ ــ ٣٥. فضائل ١٦٦ ــ ١٦٧، وفيه: «من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب» البخاري تفسير سورة... كذب أي أخطأ. قال: ذلك بأهل النبوة، لا نفرق بين أحد من رسله. ثم بما أنعم الله على بعضهم أكثر من بعض يقع التفضيل، قال تعالى: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، فرسولنا ﷺ أفضل الرسل كما ثبت=

يونس بن متى» فمؤوَّل بما بيّنّاه في المرقاة شرح المشكاة[1]؛ ومجمله أن المنع إنما هو مخصوص بما يجرّ إلى المنقصة أو الخصومة.

وأما ما ذكره النووي في شرح مسلم من أنه ورد قبل العلم أو محمول على التواضع، فمما استحسنه الجمهور. قال شارح عقيدة الطحاوي: وأما حديث: «لا تفضِّلوني على يونس بن متى»، فقال بعض الشيوخ: لا أفسره حتى أُعطى مالاً جزيلاً، فلما أعطوه فسّره: بأن قرب يونس من الله وهو في بطن الحوت كقرب محمد من الله تعالى ليلة المعراج، وعدّوا هذا تفسيراً عظيماً. وهذا يدلّ على جهلهم بكلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، إلى أن قال: وهل يقول مؤمن إن مقام الذي أُسرِيَ به إلى ربه وهو معظّم كريم كمقام الذي أُلقي في بطن الحوت وهو مليم؟ وأين المكرّم المقرّب من الممتحن المؤدّب؛ فهذا في غاية التقريب، وهذا في غاية التأديب، وهل يقام هذا الدليل على نفي علوّ الله تعالى على خلقه الثابت بالأدلة الصحيحة القطعية الصريحة التي تزيد على ألف[2]. انتهى.

= ذلك في أحاديث. قيل في «لا تفضلوني على يونس بن متى»: أي لا تعتقدوا أني أقرب إلى الله تعالى من يونس قرباً حسياً حيث ناجيته من فوق سموات وهو ناجى ربه في بطن الحوت في قاع البحر لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان، والقرب والبعد يستوي في حقه من فوق السموات ومن في قاع البحر. انظر هداية الباري لترتيب أحاديث البخاري ٢/ ١٨٤، وانظر بهجة النفوس لابن أبـي حمزة ٣/ ١٧٦.

(١) المرقاة في تفضيل رسول الله ﷺ، وآل بيته الطاهرين ١١/ ٣٦٩.

(٢) قال شارح العقيدة يعني ابن أبـي العز ١/ ١٦١، وقوله: (وهل يقام هذا الدليل =

ولا يخفى أنه لا مرية في أن مقام الإسراء أعلى وأغلى من ميقات موسى، فضلاً عن مقام يونس بن متى عليه الصلاة والسلام، وإنما الكلام على أن قربه سبحانه يستوي بكل منهم في كل حال ومقام كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]. وأما علوّه على خلقه المستفاد من نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، فعلوّ مكانة ومرتبة لا علوّ مكان كما هو مقرّر عند أهل السنّة والجماعة، بل وسائر طوائف الإسلام من المعتزلة والخوارج وسائر أهل البدعة، إلا طائفة من المجسمة وجهلة من الحنابلة القائلين بالجهة، تعالى الله عنه ذلك علوّاً كبيراً.

وقد أغرب شارحٌ حيث قال في قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤] في ذلك إثبات صفة العلوّ لله تعالى. انتهى. وغرابته لا تخفى، إذ النزول والتنزيل تعديتهما بعلى، والمراد بنزوله ها هنا من جهة السماء؛ على أن الكلام في علوّ الكلام على قلب الرسول ﷺ، ولا نزاع في هذا المقام، ولا يلزم من ذلك علوّ المكان للملك العلام[1].

وأما قوله: وكلام السلف في إثبات صفة العلوّ كثير جداً بعد ما ذكر

= على نفي علوّ الله): يقال له: قال أهل السنة: المراد بالعلوّ القدر والمكانة لا علو الجهة والمكان، فإن الله تعالى خالق الأماكن والجهات. كان ولا جهات ولا مكان وهو على ما عليه كان لا تحلّه الحوادث جل جلاله ولا تسرى عليه الأحوال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

(١) شرح الطحاوية لابن أبي العز ٢/ ٣٨٦، طبعة الزكي وشعيب.

بعض الآيات والأحاديث الدالة على صفة الفوقية ونعت العلوية فمسلم، إلا أنه مؤوّل كله بعلوّ المكانة؛ ثم قال: ومنه ما روي عن أبـي مطيع[1] البلخـي رحمه الله أنه سأل أبـا حنيفة رحمه الله عمن قال: لا أعرف ربـي فـي السمـاء هـو أم في الأرض؟ فقـال: قـد كفـر؛ لأن الله تعـالى يقـول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طـه: ٥]، وعـرشـه فـوق سبـع سمـوات. قلت: فـإن قال إنـه على العرش ولكن لا أدري العرش في السمـاء أم في الأرض؟ قال: هو كافر لأنه أنكر كونه في السماء، فمن أنكر أنه في السماء فقد كفـر، لأن الله تعـالى في أعلى عليِّيـن، وهـو يُـدعى مـن أعلى لا من أسفل. انتهى.

والجواب أنه ذكر الشيخ الإمام ابن عبد السلام في كتاب حل الرموز: أنه قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: من قال لا أعرف الله تعالى في السماء هو أم في الأرض كفر؛ لأن هذا القول يوهم أن للحق مكاناً، ومن

---

(١) (ما روي عن أبي مطيع): سيذكر المصنف ما ورد في أبـي مطيع، فلا تقبل هذه الرواية عنه، لكن العجب أن أحد المصنفين السلفيين كتب رسالة عن الأئمة الأربعة، فذكر هذا الخبر ليوهم القراء أن التابعي الجليل يقول بالجهة والمكان لله رب العالمين تعالى عن ذلك علواً كبيراً والعجب أن بعضهم يعتمد تمحيص الروايات فيما يروي، وليس فيما يقول. أو ينقل عن الآخرين إذا وافق مذهبه واتجاهه وما أكثر الأدلة على هذا، منها ما توهم الشيخ ناصر بأن الحنفية قالوا: إن عيسى عليه السلام حين ينزل يحكم بمذهب أبـي حنيفة فقال في تعليقه على مختصر مسلم أن عيسى عليه السلام لا يحكم بالإنجيل، ولا مذهب أبـي حنيفة ــ رحمه الله تعالى ــ ولو تحقق من أن الحنفية كذبوا ذلك الخبر في كتبهم، وكتبوا رسائل، وآخر من نبه عليها إمام المحققين ابن عابدين رحمه الله تعالى، لكان خيراً.

توهم أن للحق مكاناً فهو مشبِّه. انتهى[1].

ولا شك أن ابن عبد السلام من أجلّ العلماء وأوثقهم، فيجب الاعتماد على نقله لا على ما نقله الشارح، مع أن أبا مطيع رجل وضّاع عند أهل الحديث كما صرّح به غير واحد.

والحاصل أن الشارح يقول بعلوّ المكان مع نفي التشبيه، وتبع فيه طائفة من أهل البدعة، وقد تقدم عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يؤمن بالصفات المتشابهات ويعرض عن تأويلها، وينزّه الله تعالى عن ظواهرها، ويَكِلُ علمها إلى عالمها كما هي طريقة السلف وكثير من الخلف، ومذهبهم أسلم وأعلم وأحكم، ولقد أغرب حيث قال: المكانة تأنيث المكان، وأراد أنهما واحد في المعنى، ولم يفرّق بين المنزلة المعنوية وبين المرتبة الحسية مع أنه أورد ما جاء في الأثر: «إذا أحبّ أحدكم أن يعرف كيف منزلته عند الله فلينظر كيف منزلة الله في قلبه، فإن الله ينزل العبد من نفسه حيث أنزله العبد من قلبه»[2]، ثم قال: وهو ما يكون في قلبه من معرفة الله ومحبته وتعظيمه وغير ذلك. انتهى. فهو من قبيل ما ورد في قوله عليه الصلاة والسلام:

---

(١) انظر: الإمام أبو حنيفة ص ٢٦٠ للمعلق.
وجاء في الفقه (الأبسط) للإمام: قول من قال: لا أدري اللّٰهَ في السماء أو في الأرض، كفر، قال الشيخ أبو الليث السمرقندي في شرح هذه الرسالة بعد أن أورد عبارة الإمام: لأنه يعني بذلك نسبة الجهة إلى الله تعالى، ثم تردد في تعيينها والقول بالجهة عنده كفر. اهـ.

(٢) (إذا أحب أحدكم أن يعرف منزلته عند الله...) ابن المبارك في الزهد ص ٥٠٢.

«حبك الشيء يعمى ويصمّ»[1].

وقد ثبت عن إمام الحرمين في نفي صفة العلوّ قوله كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان.

ومما ينقض القول بالعلوّ المكاني وضع الجبهة على الأرض مع أنه ليس في جهة الأرض إجماعاً. وأما قول بشر المريسي في حال سجوده: سبحان ربي الأعلى والأسفل، فهو زندقة وإلحاد في أسمائه تعالى. ومن الغريب أنه استدلّ على مذهبه الباطل برفع الأيدي في الدعاء إلى السماء وهو مردود، لأن السماء قبلة الدعاء بمعنى أنها محل نزول الرحمة التي هي سبب أنواع النعمة، وموجب دفع أصناف النقمة، ولو كان الأمر كما قال هذا القائل في مدّعاه الباطل لوقع التوجّه بالوجه إلى السماء، وقد نهانا الشارع عن ذلك حال الدعاء لئلا يتوهم أن يكون المدعو في السماء كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وقوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ١١٥].

وقد ذكر الشيخ أبو معين النسفي[2] إمام هذا الفن في التمهيد له، من أن المحققين قرّروا أن رفع الأيدي إلى السماء في حال الدعاء تَعبّد محض. قال شارحه العلامة السغناقي: هذا جواب عما تمسك به غلاة الروافض واليهود والكرامية وجميع المجسمة في أن الله تعالى على العرش.

---

(١) (حبك الشيء يعمي ويصم) أبو داود ١١٦، أحمد ٥/ ١٩٤، ٦/ ٤٥.

(٢) أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، توفي سنة ٥٠٨هـ، مؤلف تبصرة الدلالة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي، ويقع في جزأين.

هذا وقيل: إن العرش جُعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت الكعبة قبلة للأبدان في حال الصلاة، وقد سبق أن هذا مما لا وجه له، فإنه مأمور باستقبال القبلة أيضاً حال الدعاء، وبرفع الأيدي إلى السماء وبعدم رفع الوجه إلى جهة العلوّ، فالوجه ما قدمناه، مع أن التوجه الحقيقي إنما يكون بالقلب إلى خالق السماء. نعم، نكتة رفع الأيدي إلى السماء أنها خزائن أرزاق العباد كما قال الله تعالى: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ﴾ الآية [الذاريات: ٢٢]، مع أن الإنسان مجبول على الميل إلى التوجه إلى جهة يتوقع منها حصول مقصوده، كالسلطان إذا وعد العسكر بالأرزاق، فإنهم يميلون إلى التوجه نحو جيوب الخزينة وإن تيقنوا أن السلطان ليس فيها.

ثم جدّه عليه الصلاة والسلام إبراهيم أفضل بعده، ففي الصحيح: «خير البرية إبراهيم عليه السلام»، فخصّ منه نبينا ﷺ بقوله على ما رواه الترمذيّ: «إن إبراهيم خليل الله ألا وأنا حبيب الله» فبقي الباقي على عمومه.

واعلم أن الخلة كمال المحبة، وأنكر الجهمية حقيقة المحبة من الجانبين زعماً منهم أن المحبة لا تكون إلا لمناسبة بين المحب والمحبوب، وأنه لا مناسبة بين القديم والمحدث توجب المحبة، وكان أول من ابتدع هذا في الإسلام هو الجعد بن درهم في أوائل المائة الثانية، فضحى به خالد بن عبد الله القسري أمير العراق والمشرق بواسط، خطب الناس يوم الأضحى فقال: أيها الناس ضحوا تَقَبَّلَ الله ضحاياكم فإني مضحّ بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتَّخذ إبراهيم خليلاً. ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بفتوى أهل زمانه من علماء الدين[1].

---

(١) خالد القسري هو الذي بنى كنيسة لأمه تتعبد فيها، ويقال: إنه ذبح جعد بن =

والمعتقد أن محبة الله وخلته كما يليقُ به كسائر صفاته، ونقل بعضهم الإجماع على ذلك.

ثم نوح وموسى عليهم السلام أفضل من سائر الأنبياء. والخمسة هم أولو العزم من الرسل عند جمهور العلماء، وقد جمعهم الله تعالى في موضعين من كتابه، حيث قال الله تعالى: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ﴾ [الشورى: ١٣]، أي ابن مريم؛ فبدأ بنوح عليه السلام لأنه أول المرسلين، ثم نبينا ﷺ لأنه خاتم النبيين، ثم ذكر ما بينهما من الثلاثة، والظاهر أن نوحاً عليه السلام أفضل ثم موسى عليه السلام ثم عيسى عليه السلام لما سبق من تخصيص إبراهيم الخليل عليه السلام. وقال شيخ مشايخنا الجلال السيوطي رحمه الله: لم أقف على نقل أيّ الثلاثة أفضل. انتهى.

وقال الله عزّ من قائل في موضع آخر: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمۡ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٖ وَإِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۖ﴾ [الأحزاب: ٧] بترتيب الأربعة وفق الوجود، وقدم نبينا ﷺ لتقدم رتبته في عالم الشهود.

ثم إنه ﷺ مبعوث إلى كافة الأنام كما بينته في غير هذا المقام. ومن جملة الأدلة قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وقوله سبحانه: ﴿۞ وَمَن يَقُلۡ مِنۡهُمۡ إِنِّيٓ إِلَٰهٞ مِّن دُونِهِۦ

= درهم. هذا الخبر غير ثابت لانفراد القاسم بن محمد المعمري بروايته عنه، ويقول عن ابن معين: «خبيث كذاب» كما في ميزان الاعتدال ١/ ٦٣٣، ثم يقال: لا تشرع الأضحية إلاّ بالنعم، فكيف سكت عنه العلماء في فعله هذا؟ انظر التأنيب ص ١٢٣.

﴿فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٢٩] والله تعالى أعلم. وحديث مسلم: «بعثت إلى الخلق كافة»[1]، فإن قيل: ما معنى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقد جاء عليه الصلاة والسلام بالسيف للمعاندين والظالمين؟ فالجواب ما قال الزمخشري على وجه المثال: إنه سبحانه فجر عيناً غديقة، فيسقي ناس مواشيهم وزروعهم بمائها فيفلحون، ويبقى ناس مفرطون عن السقي فيضيعون، فالعين في نفسها نعمة من الله ورحمة للفريقين، لكن الكسلان جعلها محنة على نفسه حيث حرّمها ولم يَنفعْها.

هذا وفي شرح العقائد: أن الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» ضعيف، لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم عليه السلام، بل من أولاده. انتهى. وفيه أن من أولاده من هو أفضل منه كإبراهيم عليه السلام بالإجماع، فيكون نبينا أفضل منه بلا نزاع، مع أنه قد يُراد بولد آدم الجنس الإنساني، كما ورد: «يا ابن آدم إنك دعوتني ورجوتني»[2] الحديث القدسي، وقد جاء في أول حديث الشفاعة: «أنا سيد الناس يوم القيامة» كما ذكره القونوي، ثم قال: بل إن الأولى أن يستدل بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. انتهى. ولا يخفى عدم قوّة هذا الاستدلال بالنسبة إلى ما قدمناه من الأقوال، ثم بيانه أنه لما كانت أمته عليه الصلاة والسلام خيرَ الأمم كان هو

---

(١) (بعثت إلى الخلق كافة) رواه البخاري وغيره.

(٢) (يا ابن آدم إنك ما دعوتني) الترمذي، وصححه، انظر التقرب إلى الله تعالى، طريقه فضله، مراتبه، للشيخ لصالح الحافظ عبد الله سراج الدين حفظه مولاه ص ٢٠٥.

خير الأنبياء، كما أشار إليه صاحب البردة البوصيري، إلا أنه عكس القضية في محصول الزبدة حيث قال:

لمـا دعـا الله داعينـا لطـاعتـه ... بـأكـرم الـرسـل كنـا أكـرم الأمـم

وهذا من جهة المنقول.

وأما من جهة المعقول فكما أفاده العلامة القونوي في شرح عمدة النسفي من أن الإنسان: إما أن يكون ناقصاً كالعوامّ من الجهلاء، أو كاملاً غير قادر على التكميل كالأولياء، أو كاملاً مكملاً كالأنبياء عليهم السلام، وهذا الكمال والتكميل في القوّتين النظرية والعلمية، ورأس الكمالات في القوّة النظرية معرفةُ الله تعالى، وفي القوّة العلمية طاعة الله تعالى، ومن كانت مرتبته في كمالات هاتين المرتبتين أعلى كانت ولايته أكمل، ومن كانت درجته في تكميله الغير في هاتين المرتبتين أعلى كانت نبوّته أكمل.

فإذا ثبت هذا فنقول: عند مقدم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كانت الشرائع بأسرها مندرسة والحِكَم بأجمعها منطمسة، وآثار الظلم بادية، وأعلام الجَوْر باقية، والكفر قد طبق الأرض بأكنافها، والباطل ملأها بأطرافها؛ فالعرب اتخذوا الأصنام آلهة، ووأد البنات شريعة لازمة، والسعي في الأرض بالفساد عادة دائمة، وسفك الدماء طبيعة فاسحة، والنهب والإغارة تجارة رابحة؛ والفرس اشتغلوا بعبادة النيران ووطىء الأمهات والبنات؛ والروم مثابرون على تخريب البلاد وتعذيب من ظفروا به من العباد، ومواظبون على الركض في أطراف الأرض من الطول إلى العرض، دينهم عبادة الأصنام، ودأبهم ظلم الأنام؛ وجمهور الهند لا يعرفون إلا عبادة الأوثان وإحراق أنفسهم بالنيران؛ واليهود مشتغلون

بالتحريف والتشبيه وتكذيب المسيح؛ والنصارى بالحلول والتثليث.

فلما بُعث رسولُ الحقّ الصادق المصدّق المؤيد بالأعلام الباهرة والمعجزات الظاهرة، والملةِ الغراء، والمحجة البيضاء، والدين القويم، والصراط المستقيم، داعياً إلى ما يقتضيه العقل الصريح من التوحيد المحض الصحيح، والعبادات الخالصة والسنن العادلة، والسياسات الفاضلة، ورفض الرسوم الجائرة، والعادات الفاسدة، زالت هذه الجهالاتُ الفاحشة، والضلالات الباطلة، وصارت الملة الحنيفية لائحة المنار باقية الآثار كثيرة الأعيان، قوية الأركان في عامّة البلدان، وانطلقت الألسنة بتوحيد الملك العلّام، واستنارت العقول بمعرفة خالق الأنام، ورجع الخلق من حبّ الدنيا إلى حبّ المولى.

ولما لم يكن معنى النبوّة إلا تكميل الناقص في القوّة العلمية والعملية، وهذا بسبب مَقْدَمه صلى الله عليه وعلى آله وسلم، كان أكمل وأظهر وأشمل وأكثر وأشهر مما كان لموسى وعيسى وغيرهما، فدعوة موسى مقصورة على بني إسرائيل، وهم بالنسبة إلينا كالقطرة إلى البحر، وما آمن بعيسى إلا شرذمة قليلون، علمنا أنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أفضل الأنبياء وسيد الأصفياء وسند الأولياء.

ثم قال: ونبـيّ واحد أفضل من جميع الأولياء، وقد ضلّ أقوام بتفضيل الوليّ على النبـيّ حيث أمر موسى بالتعلم من الخضر وهو وليّ. قلنا: الخضر كان نبياً. وإن لم يكن كما زعم البعض، فهو ابتلاء في حق موسى. على أن أهل الكتاب يقولون: إن موسى هذا ليس بموسى بن عمران، وإنما هو موسى بن متان، وهو منهم قول باطل، ومن المحال أن

يكون الوليّ وليّاً بإيمانه بالنبيّ، ثم يكون النبي دون الوليّ، ولا غضاضة في طلب موسى العلمَ لأن الزيادة في العلم مطلوبة.

٢ ـ ومنها: تفضيل الملائكة:

فخواصهم أفضل بعد الأنبياء عليهم السلام من عموم الأولياء والعلماء رحمهم الله.

وأفضلهم جبريل عليه السلام، كما في حديث رواه الطبراني، وعامة الملائكة أفضل من عامة المؤمنين، لكونهم مجرمين والملائكة معصومين.

وفي المسألة خلاف المعتزلة، حيث قالوا: الملائكة أفضل من الأنبياء، ووافقهم من الأشاعرة بعض العلماء، وتوقف جمع في هذه المسألة ومنهم الإمام رحمه الله على ما ذكره في أمالي الفتاوى أنه لم يقطع فيها بجواب.

قلت: فلتكن المسألة ظنية لا قطعية، وهو كذلك بلا شبهة.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدلالة أن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً. فالجواب: أنه كما قال الله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠].

وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاقب الأنبياء عليهم السلام على السهو والزلة، مع أن المشهور أنهما لما عابا على بني آدم ما صدر عنهم من المعاصي وفق ما جرى به القلم وادَّعَيا أنهما لو رُكِّب فيهما

ما ركب في الإنسان من مقتضيات البشرية لم يرتكبا شيئاً من الأمور المنهية، فَرُكِّب فيهما فخرجا عن ماهية الملائكة وهيئة العصمة الإلٰهية[1].

ثم لا كفر في تعلم السحر، بل في اعتقاد ترتب الأثر عليه، بمعنى جعله مستنداً إليه وفي العمل به، كذا في شرح العقائد[2].

وقال صاحب الروضة: ويحرم فعل السحر[3] بالإجماع. وأما

---

(١) قال القرطبي في خبر هاروت وماروت، لا يصح منه شيء فإنه قول تدفعه الأصول في الملائكة الذين هم أمناء الله على وحيه، ثم قال: وما يدل على عدم صحة أن الله خلق النجوم وهذه الكواكب حين خلق السماء. . .إلخ. القرطبي ٢/ ٥٢. انظر ابن كثير في تاريخه ١/ ٣٣، وبدع التفاسير للغماري.

(٢) (القلائد في شرح العقائد ص ١٥٢).

(٣) (تعلم السحر): السحر ما لطف مأخذه وخفى سببه كما في القاموس، والمراد به أمر غريب يشبه الخارق وليس هو به إذ يجري فيه التعلم والتعليم ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح قولاً كالرقى التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره، وعملاً كعبادة الكواكب والتزام الجنابة، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقريب إليه ومحبته له. أحكام القرآن للشيخ ظفر ١/ ٣٧، وأما تعلم السحر، ذكر في تبين المحارم عن أبي منصور الماتريدي أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ ويجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك ردّ ما لزم في شرط الإيمان فهو كفر وإلاّ فلا.

وفي حاشية الإيضاح لبيري زاده، قال الشُّمُنّي: تعلمه وتعليمه حرام.

وفي ذخيرة الناظر: تعلمه فرض لرد ساحر أهل الحرب، وحرام ليفرق به بين المرأة وزوجها، وجائز ليوفق بينها. اهـ. تمام الكلام في رد المحتار على الدر المختار. ١/ ٣١.

=

تعليمه وتعلمه ففيه ثلاثة أقوال: الأول: الصحيح الذي قطع به الجمهور أنهما حرامان. والثاني: أنهما مكروهان. والثالث: أنهما مباحان. انتهى.

وأما ما ذكره التفتازاني في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف في كون العمل به كفراً فيخالفه هذا الخلاف، مع أن ما بين كلاميه تناقض وتناف. وفي شرح القونوي قال بعض أهل السنة: جُملة بني آدم أفضل من جملة الملائكة، فإن عندنا صاحب الكبيرة كامل الإيمان، ثم هو مبتلى بالإيمان بالغيب، فكان أحقَّ من الملائكة. انتهى. ولا يخفى فساده، لأن صاحب الكبيرة الذي هو فاسق بالإجماع كيف يكون أفضل من المعصوم بلا نزاع، ولعلّ وجهه أنه من جهة إيمانه الغيبي أفضل من الإيمان الشهودي الحاصل للملائكة، فتكون الأفضلية من هذه الحيثية مع ما فيه من المنافاة بأن الإيمان يزيد بالإيقان والاطمئنان، وأن الخبر ليس كالعيان، والله المستعان.

= وجاء في تبيين المحارم: تعليم السحر وتعلمه حرام، بلا خلاف بين أهل العلم، واعتقاد إباحته كفر، وعن أصحابنا، وعن مالك وأحمد؛ يكفر الساحر بتعلمه وفعله سواء اعتقد تحريمه أو لا، ويقتل. ورُوي عن عمر وعثمان وابن عمر، وعن كثير من التابعين رضوان الله عليهم أجمعين، أنهم قتلوه بدون استتابة، وفيه حديث مرفوع رواه أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن النبي ﷺ: «حد الساحر ضربة بالسيف»، وعند الشافعي رحمه الله تعالى: لا يقتل ولا يكفر إلا إذا اعتقد إباحته.

وقال ابن الهمام في شرح الهداية: لا تقبل توبة الساحر ولا الزنديق في ظاهر المذهب، فيجب قتل الساحر ولا يُستتاب إذا عُرفت مزاولته لعمل السحر لسعيه بالفساد في الأرض، لا بمجرد عمله، إذا لم يكن في اعتقاده ما يوجب كفره. اهـ. فتح القدير.

وأما ما أجابه القونوي عما تشبث به المعتزلة في تفضيل الملائكة وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء: ١٧٢]؛ فإن هذا يقتضي أن تكون الملائكة أفضل من المسيح، أي لن يرتفع عيسى عليه السلام؛ عن العبودية ولا من هو أرفع درجة منه بقوله: إن محمداً ﷺ أفضل من المسيح عليه السلام، ولا يلزم من كون الملائكة أفضلَ من المسيح عليه السلام كونُهم أفضل من محمد ﷺ ففيه أنه يُنتقض بما تقدم من أن خواصّ البشر أفضل من خواص الملائكة. فالجواب: الصواب أن الملائكة صيغة جمع، فيفيد أن جميع الملائكة أفضل من المسيح، ولا يقتضي أن يكون كلّ واحد منهم أفضل من المسيح عليه السلام، وإنما فيه والله تعالى أعلم بحقيقة المرام.

٣ ــ ومنها: تفضيل سائر الصحابة بعد الأربعة رضي الله عنهم:

فقال أبو منصور البغدادي من أكابر أئمة الشافعية: أجمع أهل السنّة والجماعة على أنّ أفضل الصحابة أبو بكر فعمر فعثمان فعليّ، فبقية العشرة المبشّرة بالجنة، فأهل بدر، فباقي أهل أُحُد فباقي أهل بيعة الرضوان بالحديبية، فباقي الصحابة رضي الله عنهم. انتهى. ولعله أراد بالإجماع إجماع أكثر أهل السنّة والجماعة، لأن الاختلاف واقع بين عليّ وعثمان رضي الله عنهم عند بعض أهل السنّة وإن كان الجمهور على الترتيب المذكور.

هذا، وقد روى أصحاب السنن وصححه الترمذي عن أبـي سعيد رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «عشرة في الجنة[1]: أبو بكر في

---

(١) (عشرة في الجنة. . .) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي ابن ماجه.

الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان، وعلي، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن، وأبو عبيدة، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد رضي الله عنهم»، وقد ورد: «إن فاطمة[1] رضي الله عنها سيدة نساء أهل الجنة، والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». وأما عدّة أهل بدر فثلاثمائة وبضعة عشر.

وقد روى ابن ماجه عن رافع بن خَدِيج رضي الله عنه قال: «جاء جبريل أو ملك إلى النبيّ ﷺ فقال: ما تعدّون من شهد بدراً فيكم[2]؟ قال: خيارنا، قال: كذلك هم عندنا خيار الملائكة». وروى أبو داود والترمذي وصححه أنه ﷺ قال: «لا يدخل النار[3] أحد ممن بايع تحت الشجرة»، وبالجملة فالسابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار أفضل من غيرهم، لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الحديد: ١٠].

٤ ـ ومنها: تفضيل التابعين رضي الله عنهم:

فقد قال شيخ الإسلام محمد بن خفيف الشيرازي: واختلف الناس في أفضل التابعين؛ فأهل المدينة يقولون سعيد بن المسيب رضي الله عنه، وأهل البصرة يقولون الحسن البصري رضي الله عنه، وأهل الكوفة يقولون أويس القرني رضي الله عنه. وقال بعض المتأخرين: الصحيح بل الصواب ما ذهب إليه أهل الكوفة لما روى مسلم من حديث عمر بن الخطاب

---

(١) (فاطمة سيدة نساء العالمين) النسائي، مناقب. وفي البخاري بلفظ (سيدة نساء أهل الجنة) فضائل أصحاب النبي ﷺ ٢٩.

(٢) (ما تعدون من شهد بدراً) البخاري مغازي ١١، ابن ماجه مقدمة ١١.

(٣) (لا يدخل النار) أبو داود، الترمذي وصححه.

رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ خير التابعين[1] رجل يقال له أويس» الحديث.

والحاصل أن التابعين أفضل الأمة بعد الصحابة لقوله عليه الصلاة السلام: «خير القرون[2] قرني ثم الذين يلونهم».

فنعتقد أن الإمام الأعظم والهمام الأقدم أبو حنيفة رضي الله عنه أفضل الأئمة المجتهدين، وكمل الفقهاء في علوم الدين؛ [فإنه من التابعين]، ثم الإمام مالك رضي الله عنه فإنه من أتباع التابعين؛ ثم الإمام الشافعي رضي الله عنه لكونه تلميذ الإمام مالك رضي الله عنه، بل تلميذ الإمام محمد رضي الله عنه؛ ثم الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، فإنه كالتلميذ للشافعي رحمه الله.

٥ ــ ومنها: تفضيل النساء:

فروى الترمذي وصححه: «حسبك من نساء العالمين مريمُ بنت عمران، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد ﷺ وآسية امرأة فرعون رضي الله تعالى عنهن»، وفي الصحيحين من حديث عليّ رضي الله عنه: «خير نسائها مريم بنت عمران، وخير نسائها خديجة بنت خويلد»[3].

وروى الترمذي موصولاً من حديث عليّ رضي الله عنه بلفظ: «خير

---

(١) (إن خير التابعين..) مسلم، فضائل الصحابة ٢٣٤؛ أحمد ١/٢٨، ٣/٤٨.

(٢) (خير القرون...) فضائل الصحابة ٢١٠، ٢١١، أبو داود، سننه ١٠٩، ولفظ البخاري (خير الناس) شهادات ٩.

(٣) (خير نسائها مريم وخير نسائها خديجة) البخاري مناقب الأنصار ٤٥، والترمذي مناقب ٦١.

نسائها مريم، وخير نسائها فاطمة رضي الله عنه»[١]. وروى الحارث بن أسامة في مسنده بسند صحيح لكنه مرسل: «مريم خير نساء عالمها، وفاطمة خير نساء عالمها»، وفي الصحيح: «فاطمة سيدة نساء هذه الأمة»، وفي رواية النسائي[٢]: «سيدة نساء أهل الجنة» لكن أخرج ابن أبي شيبة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: قال رسول الله ﷺ: «فاطمة سيدة نساء العالمين بعد مريم بنت عمران»، ويؤيده أنه قال بعضهم بنبوّتها[٣]، لكن حكى الإمام والبيضاوي وغيرهما الإجماع على عدم نبوتها، وكذا حديث ابن عساكر، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «سيدة نساء أهل الجنة مريم بنت عمران ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية امرأة فرعون»، فهذا في الترتيب صريح لو وجد له سند صحيح.

وعن ابن العماد أن خديجة إنما فُضِّلت على فاطمة باعتبار الأمومة لا السيادة العمومية، وقد سُئل ابن داود: أيٌّ أفضل هي أم أمها؟ قال: فاطمة بضعة النبيّ ﷺ فلا نعدل بها أحداً، يعني من هذه الحيثية لا بالكلية. وسُئل السبكي فقال: الذي نختاره وندين الله تعالى به أنّ فاطمة بنت محمد ﷺ أفضل، ثم أمها خديجة، ثم عائشة.

---

(١) (خير نسائها مريم، وخير نسائها فاطمة) الترمذي، مناقب، و (أما ترضين أن تكوني سيدة نساء العالمين)، البخاري، مناقب ٢٥.

(٢) ليست في (المجتبى).

(٣) لا يصح؛ لقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقوله ﷺ: (لا نبي بعدي) رواه البخاري، وقد افترى بعض الرافضة هذه الفرية العجيبة فزعموا أن جبريل كان يزورها وأنه أملى عليها مصحفاً سجله علي رضي الله عنهما، هداهم الله تعالى.

وقد صحح ابن العماد أيضاً أن خديجة أفضل من عائشة لما ثبت: «أنه ﷺ قال لعائشة حين قالت: قد رزقك الله خيراً منها، فقال عليه الصلاة والسلام لها: لا والله[1] ما رزقني الله خيراً منها، آمنتْ بـي حين كذبني الناس، وأعطتني مالها حين حرمني الناس» ويؤيده أن عائشة أقرأها النبـيّ ﷺ السلام من جبريل عليه السلام وخديجة أقرأها السلام جبرائيل من ربها، إلا أن حديث: «كمل من الرجال كثير[2]، ولم يكمل من النساء إلا مريم وآسية وخديجة، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام» على ما ذكره السيوطي في النقاية، ولفظه في الجامع الصغير على ما رواه أحمد والشيخان والترمذي وابن ماجه عن أبـي موسى رضي الله تعالى عنهم، «ولم يكمل من النساء إلاَّ آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران»، الحديث ظاهر في أن عائشة أفضل أفراد النساء على ما اختاره إمام الفقهاء.

وأما حمله على العهد بأن المراد بين الأزواج الطاهرات، ففي مقام البعد، ثم تقييدهنّ بما عدا خديجة في غاية من التكلف والتعسّف، ولعلّ في وجه التشبيه إشعاراً بوجه الأفضلية المشعرة بالجامعية بين أوصاف الأكملية من الفضائل العلمية والشمائل العلمية.

وقال السيوطي: وفي التفضيل بين خديجة وعائشة رضي الله تعالى عنهما أقوال ثالثها الوقف، هذا وقد ورد كما رواه الطبراني عن أمّ سلمة رضي الله عنها: «قلت: يا رسول الله، نساء الدنيا أفضل أم الحور العين؟

---

(١) (لا والله ما رزقني الله خيراً منها) أحمد ١١٨/٦.

(٢) (كمل من الرجال كثير) البخاري، أنبياء ٣٢، ٤٦، فضائل أصحاب النبـي ﷺ، ابن ماجه، أطعمة ١٤، أحمد ٣٩٤/٤.

قال: نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة، قلت: يا رسول الله وبِمَ ذلك؟ قال: لصلاتهن وصيامهن وعبادتهن لله تعالى».

٦ ــ ومنها: القول بتفضيل أولاد الصحابة رضي الله عنهم:

فقال بعضهم: لا نفضل بعد الصحابة رضي الله عنهم أحداً إلا بالعلم والتقوى؛ والأصح أن فضل أبنائهم على ترتيب فضل آبائهم إلا أولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها، فإنهم يفضّلون على أولاد أبـي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم لقربهم من رسول الله ﷺ، فهم العترة الطاهرة، رالذرية الطيبة، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. كذا في الكفاية.

٧ ــ ومنها: أن الوليّ لا يبلغ درجة النبـيّ:

لأن الأنبياء عليهم السلام معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرَّمون بالوحي حتى في المنام وبمشاهدة الملائكة الكرام، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتِّصاف بكمالات الأولياء العظام، فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الوليّ أفضل من النبـيّ[1] كفر وضلالة وإلحاد وجهالة، نعم قد يقع تردّد في أن مرتبة النبوّة أفضل

---

(١) زعم بعض المنحرفين من المتصوفة أن النبوة تنقضي بانقضاء النبوة أي بالموت، فيكون الولي أفضل والعياذ بالله. إن رتبة النبوة لا تزول عن النبـي بالموت وإن انقضت وظيفة التبليغ، وفي حديث الشفاعة نص على بقاء النبوة بعد الموت، وما يحكى عن الأشعري من ذلك فهذا بهتان عظيم وكذب محض، وكيف يصح هذا من الأشعرية؟ وعندهم أن محمد ﷺ حيّ في قبره. انظر: رسائل القشيري ص ١٠، والباقلاني في رسالته الإنصاف ص ٥٥.

أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبـيّ متّصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الوليّ الذي ليس بنبـيّ.

فمنهم من قال بالأول بناء على أنّ النبوّة تكميل للغير وهو بعد الكمال وفوقه في الجمال، ويؤيده حديث: «فضل العالِم على العابد كفضلي على أدناكم»[1]. ومنهم من قال بالثاني زعماً بأن الولاية عبارة عن العرفان بالله تعالى وصفاته وقرب منه وكرامة عنده، والنبوّة عبارة عن سفارة بينه وبين عبده وتبليغ أحكامه إليه والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة العبد، وقاسوا الغائب على الشاهد والخلق على المخلوق، فإنهم شبهوا الوليّ بمجالس الملك والنبـيّ بالوزير في قيام أمر الملك، ولم يعرفوا أن مقام جمع الجمع حاصل للأنبياء ولكلّ أتباعهم من الأصفياء، وهو أن لا تحجبهم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة، وهو فوق مرتبة التوحيد الصرف الذي هو مقام عموم الأولياء.

فقول بعض الصوفية: إن الولاية أفضل من النبوّة معناه أن ولاية النبـيّ أفضل من نبوّته، إذ قد عرفت أن النبوّة، والرسالة أكمل في علوّ درجته، وهذا لا ينافي إجماع العلماء على أن الأنبياء أفضل من الأولياء.

وأما قول بعض الصوفية: إن بداية الولاية نهاية النبوّة، فمعناه أن الولاية لا تتحقق إلا بعد قيام صاحبها بجميع ما تقرّر من عند صاحب النبوّة، فإن الولي من واظب على الطاعات ولم يرتكب شيئاً من المحرّمات، فما دام عليه امتثال أمر واجتناب زجر فلا يطلق عليه اسم الوليّ العرفي، وإن كان يقال لكل مؤمن إنه الوليّ اللغوي. وأما ما حكي

---

(١) رواه أبو داود.

عن ابن العربي من خلاف ذلك فحسن الظن به أنه من المفتريات عليه المنسوبات إليه[١].

٨ ــ ومنها: أن العبد ما دام عاقلاً بالغاً لا يصل إلى مقام يسقط عنه الأمر والنهي:

لقوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩]، فقد أجمع المفسِّرون على أن المراد به الموت؛ وذهب بعض أهل الإباحة إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصَفَا قلبه من الغفلة واختار الإيمان على الكفر والكفران سقط عنه الأمر والنهي[٢]، ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر؛ وذهب بعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة، وتكون عباداته التفكر وتحسين الأخلاق الباطنة، وهذا كفر وزندقة وضلالة وجهالة، وقد قال حجة الإسلام: إنّ قتل هذا أولى من مائة كافر. وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا أحبّ الله عبداً لم يضرّه ذنب»[٣]، فمعناه: أنه إذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب، أو وفّقه للتوبة بعد الحوبة. ومفهوم هذا الحديث: أن من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة، حيث لا يصدر عنه عبادة صالحة ونية صادقة، ولذا قيل:

مَن لم يكن للوصال أهلاً … فكلّ طاعاته ذنوبُ

---

(١) أنكر الشيخ محيي الدين بن عربي هذا المعنى المنسوب إليه من بعضهم كما في اليواقيت والجواهر، للشعراني ٢/ ٧١.

(٢) لا شك في كفر الباطنية الزاعمين سقوط التكاليف عن بعض شيوخهم، وعمن يسقطها عنهم من شيوخهم، فإن رسول الله ﷺ لم يدع الصلاة حتى توفاه الله تعالى.

(٣) إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب، إتحاف ٢/ ٢٨٤؛ ٨/ ٥٠٦؛ ٩/ ٦٠٩.

وأما ما نقل عن بعض الصوفية: من أن العبد السالك إذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة، فوجهه بعض المحققين منهم بأن التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة، والعارف يعبد ربه بلا كلفة ومشقة، بل يتلذّذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علماً بأنها سبب السعادة، ولذا قال بعض المشايخ: إن الدنيا أفضل من الآخرة، لأنها دار الخدمة والآخرة دار النعمة، ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة. وقد حكي عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه أنه قال: لو خُيِّرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لأنه حق الله سبحانه وتعالى، والجنة حظّ النفس. ومن ثم اختار بعض الأولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقبى.

والحاصل أن الترقي فوق التوقف فإنه كالتدلي.

٩ ــ ومنها: أن النصوص من الكتاب والسنّة تحمل على ظواهرها، ما لم تكن من قبيل المتشابهات:

فإن فيه خلافاً مشهوراً بين السلف والخلف في منع التأويل وجوازه. وأما العدول عن ظواهرها إلى معان يدَّعيها الملاحدة والباطنية فزندقة، بخلاف ما ذهب إليه بعض الصوفية رحمهم الله تعالى من أن النصوص على ظواهر العبارات إلا أن فيها بعض الإشارات[1]، فهو من كمال الإيمان وجمال العرفان كما نقل عن الإمام حجة الإسلام أن في قوله عليه الصلاة

(١) التفسير الإشاري هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك ويشترط فيها وجود شاهد شرعي يشهد لذلك. انظر التفسير والمفسرون للدكتور الذهبي ٢/ ٣٧٧.

والسلام: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»[1] إشارةً إلى أن رحمة الله لا تدخل قلباً ارتسخ فيه صفات سبعية.

١٠ ــ ومنها: هل يجوز رؤية الله تعالى في الدنيا بعين البصر للأولياء؟:

فقد جاءني سؤال واقعة حال فيمن ادعى ذلك من بعض الأغبياء. فكتبت الجواب بحسب ما ظهر لي وجه الصواب وهو إجماع الأئمة من أهل السنّة والجماعة، على أن رؤيته تعالى بعين البصر جائزة في الدنيا والآخرة عقلاً، وواقعة وثابتة في العُقْبى سمعاً ونقلاً.

واختلفوا في جوازها في الدنيا شرعاً، فأثبتها أكثرون ونفاها آخرون؛ ثم الذين أثبتوها في الدنيا خصوا وقوعها له صلى الله تعالى عليه وسلم في ليلة الإسراء على خلاف في ذلك بين السلف والخلف من العلماء والأولياء، والصحيح أنه ﷺ إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه كما في شرح العقائد [ص ٥٤] وغيره؛ فالقائل بأني أرى الله في الدنيا بعين بصرية إن أراد به رؤيته في المنام، ففي جوازه خلاف مشهور بين علماء الأنام، مع أن الرؤية المنامية لا تكون بالحاسة البصرية بل بالتصورات المثالية أو التمثيلات الخيالية؛ وإن أراد بها حال اليقظة، فإن قصد به حذف المضاف وأراد أنه يرى أنوار صفاته ويشاهد أنواع آثار مصنوعاته فهذا جائز بلا مرية؛ كما ورد عن بعض الصوفية: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله أو بعده أو فيه أو معه.

---

(١) (لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب) البخاري بدء الخلق ١٧، أبو داود لباس ٤٤، ٤٥، الترمذي أدب ٤٤، الموطأ ١٦٧، صيد ١٩.

وأما من ادعى هذا المعنى لنفسه من غير تأويل في المبنى فهو اعتقاد فاسد وزعم كاسد، وفي حضيض ضلالة وتضليل، وفي مطعن وبيل بعيد عن سواء السبيل؛ فقد قال صاحب التعرف (وهو كتاب لم يُصنَّف مثله في التصوف طبعه أخيراً عيسى البابي الحلبي بالقاهرة): أطبق المشايخ كلهم على تضليل من قال ذلك وتكذيب من ادعاه هنالك، وصنّفوا في ذلك كتباً ورسائل، منهم أبو سعيد الخزار والجنيد، وصرّحوا بأن من قال ذلك المقال لم يعرف الله الملك المتعال، وأقرّه الشيخ علاء الدين القونوي في شرحه وقال: إن صح عن أحد من المعتبرين دعوى نحوه فيمكن تأويله بأن غلبة الأحوال تجعل الغائب كالمشاهد، حتى إذا كثر اشتغال السرّ بشيء واستحضاره له يصير كأنه حضر بين يديه. انتهى.

ويؤيده حديث: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه»[1]، وكذا حديث عبد الله بن عمر: «حال الطواف كنا نتراءى الله». وقال صاحب عوارف المعارف في كتابه [أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى]: أنّ رؤية العيان متعذِّرة في هذه الدار لأنها دار الفناء والآخرة هي دار البقاء، فلقوم من العلماء نصيب من علم اليقين في الدنيا؛ والآخرة أعلى منهم مرتبة؛ كما قال قائلهم: رأى قلبي ربي. انتهى.

والحاصل أن الأمة قد اتفقت على أنه تعالى لا يراه أحد في الدنيا بعينه، ولم يتنازعوا في ذلك إلا لنبيّنا ﷺ حال عروجه على ما صرّح به في شرح عقيدة الطحاوي[2]، ثم هذا القائل: إن قبل التأويل السابق فيها

---

(١) هو من حديث مسلم المشهور في السؤال عن الإيمان والإسلام والإحسان.

(٢) (رؤية النبي ﷺ ربه ليلة الإسراء)، أكثر الصحابة على أن النبي ﷺ رأى ربه =

فبها، وإلا فإن كان مصمِّماً على مقوله ولم يرجع بالمنقول عن معقوله فيجب تعزيره وتشهيره بما يراه الحاكم الشرعي كما يقتضيه تقريره، فإنه لا يخلو من أن يدعي ادِّعاء مطلقاً في بيانه أو منزّهاً عن كل ما لا يليق بجلاله سبحانه، فيكون ممن افترى على الله كذباً، وهو من أكبر الكبائر، بل عدَّ بعض العلماء الكذب على النبي ﷺ كفراً، فمن أظلم ممن كذب على الله أو ادَّعى ادِّعاء معيناً مشتملاً على إثبات المكان والهيئة والجهة من مقابلة وثبوت مسافة وأمثال تلك الحالة، فيصير كافراً لا محالة، وهذا مجمل مقال بعض أرباب العقائد المنظومة:

من قال في الدنيا نراه بعينه ... فذلك زنديق طغا وتمرّدا
وخالف كُتْبَ الله والرسل كلها ... وزاغ عن الشرع الشريف وأبعدا
وذلك ممن قال فيه إلهنا ... يرى وجهه يوم القيامة أسودا

إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ ﴾ [الزمر: ٦٠]، وقد نقل جماعة الإجماعَ على أن رؤية الله تعالى لا تحصل للأولياء في الدنيا. وقد قال ابن الصلاح

= ليلة الإسراء، فقد روى البخاري بسنده إلى مسروق قال: لقي ابنَ عباس كعبٌ بعرفة فسأله عن شيء، فقال ابن عباس: إنا بنو هاشم نقول: إن محمداً رأى ربه مرتين، فكبر كعب حتى جاوبت الجبال، ثم إنه قال: إن الله قسم رؤيته وكلامه بين موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام. فتح الباري ٦٠٦/٨. ورواه مسلم وغيره. وحكى عبد الرزاق عن معمر عن الحسن البصري رحمه الله تعالى أنه يحلف بالله لقد رأى محمد ربه. وقال الإمام النووي: الراجح عند أكثر العلماء أن رسول الله ﷺ رأى ربه بعيني رأسه ليلة المعراج. انظر الشفاء في حقوق المصطفى، للقاضي عياض رحمه الله تعالى.

وأبو شامة: إنه لا يصدّق مدَّعي الرؤية في الدنيا حال اليقظة، فإنها شيء منع منه كليم الله موسى عليه السلام. واختلف في حصول هذا المرام لنبيّنا ﷺ في ذلك المقام، فكيف يسمح لمن لم يصل إلى مقامها؟ وقال الكواشي في تفسير سورة النجم: ومعتقد رؤية الله تعالى هنا بالعين لغير محمد ﷺ غير مسلم.

وقال الأردبيلي في كتابه «الأنوار»: ولو قال: إني أرى الله تعالى عياناً في الدنيا أو يكلمني شفاها كفر. انتهى.

لكن الإقدام على التكفير بمجرد دعوى الرؤية من الصعب الخطير[1]، فإن الخطأ في إبقاء ألف كافر أهون من الخطأ في إفناء مسلم في الفرض والتقدير، فالصواب ما قدمناه من الجواب أنه انضم مع الدعوى ما يخرج به عن عقيدة أهل التقى فيحكم عليه بأنه من أهل الضلالة والردى، ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [طه: ٤٧].

١١ ــ ومنها: رؤية الله سبحانه وتعالى في المنام:

فالأكثرون على جوازها من غير كيفية وجهة وهيئة أيضاً في هذا المرام، فقد نقل أن الإمام أبا حنيفة قال: رأيت ربّ العزّة في المنام تسعاً وتسعين مرة، ثم رآه مرة أخرى تمام المائة، وقصتها طويلة لا يسعها هذا المقام. ونقل عن الإمام أحمد رضي الله عنه أنه قال: «رأيت ربّ العزّة في المنام، فقلت: يا ربّ بِمَ يتقرَّب المتقرِّبون إليك؟

---

(١) ما أحسن التورع والتحفظ في تكفير المسلمين إلاَّ بما ثبت بالضرورة ثبوته أو نفيه، فمن أنكر ما ثبت ضرورة، أي بدليل قطعي عن علم فقد كفر والعياذ بالله.

قال: بكلامي يا أحمد، قلت: يا ربّ بفهم أو بغير فهم؟ قال: بفهم وبغير فهم». وقد ورد عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «رأيت ربي في المنام»[1]. وقد روي عن كثير من السلف في هذا المقام، وهو نوع مشاهدة يكون بالقلب للكرام، فلا وجه للمنع عن هذا المرام، مع أنه ليس باختيار أحد من الأنام.

وقد ورد عنه ﷺ أنه قال: «رأيت ربي في أحسن صورة»، وفي رواية: «في صورة شاب»، فقال الإمام الرازي في [تأسيس التقديس]: يجوز أن يرى النبيّ ربه في المنام في صورة مخصوصة من الأنام، لأن الرؤيا من تصرّفات الخيال، وهو غير منفك عن الصور المتخيلة في عالم المثال. انتهى.

وقد قال بعض مشايخنا: إن لله سبحانه وتعالى تجليات صورية في العقبى، وبه تزول كثير من الإشكالات على ما لا يخفى. وأما ما ذكره قاضيخان من منع هذا المنام وشدد في هذا المقام وقوّاه بنقله عن بعض العلماء الفخام، فقد بيّنت جوابه وعيّنت صوابه في المرقاة شرح المشكاة.

---

(١) (رأيت ربي في المنام) وفي لفظ في صورة شاب، وفي لفظ للترمذي فنعست في مصلاي حتى استثقلت فإذا أنا بربي تبارك وتعالى. انظر: الأسماء والصفات ص ٢٩٨. وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ١/ ١٢٥. وذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٠/ ١١٣، وقال هو بتمامه في تأليف البيهقي، وهو منكر. وقال أحمد: أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة، يرويه معاذ عن رسول الله ﷺ، وكل أسانيده مضطربة ليس فيها صحيح، قال البيهقي في الأسماء والصفات: روي من أوجه كلها ضعيفة وأحسن طرقه تدل على أن ذلك كان في النوم. اهـ. انظر إظهار العقيدة السنية ١٢١.

١٢ ـ ومنها: أن المقتول ميت بأجله[١] ووقته المقدر لموته:

فقد قال الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩]، وزعم بعض المعتزلة أن الله قد قطع عليه الأجل، كذا عبارة شرح العقائد [ص ٦٤]؛ والصواب[٢] ما في شرح المقاصد من أن القاتل قطع عليه الأجل لأن قتل المقتول عندهم فعل القاتل، واستدلوا بالأحاديث الواردة في أنّ بعض الطاعات يزيد في العمر، وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً.

وأجيب عن الأول بأن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة والعبادة بناء على علم الله سبحانه أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة، كذا في شرح العقائد، وفيه أنه يعود إلى القول بتعدد الأجل، كما زعم الكعبي من المعتزلة، والمذهب أنه واحد.

فالأوجه أن يقال: المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة، أو بالنسبة إلى ما في اللوح المحفوظ مطلق، وهو في علم الله مقيد وإليه

---

(١) إن المقتول ميت بأجله: قال اللقاني في الجوهرة:

وميت بعمره من يقتل ... وغير هذا باطل لا يقبل

أي لا يموت أحد إلاّ بعد انتهاء أجله، وهو الوقت الذي كتبه الله وعلم من الأزل انتهاء حياته فيه، قال رسول الله ﷺ: «إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها وأجلها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب». ابن حبان في صحيحه.

(٢) أي الصواب في حقيقة كلام المعتزلة.

الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩] ولا يتوهم قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ﴾ [الأنعام: ٢] أنه قُدِّر أجلان، لأن الأجل الحقيقي واحد مآلاً[1].

وأجيب عن الثاني أن وجوب العقاب والضمان على القتل تعبّدي لارتكابه المنهيّ عنه وكسبه الفعل الذي يخلق الله عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل فعل القاتل كسباً وإن لم يكن خَلْقاً، والموت قائم بالميت، ومخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقاً ولا اكتساباً. كذا وقع في شرح العقائد [ص ٦٤] ذكر التعبد؛ ومعناه إظهار العبودية ووجوب التفويض والتسليم إلى أمر الربوبية، وفيه أن التعبد إنما يكون فيما هو غير معقول المعنى، وما نحن فيه ليس من ذلك المبنى، ولذا ترك ذكر التعبد في شرح المقاصد.

ثم اعلم أنه سبحانه قدَّر للخلق أقداراً وضرب لهم آجالاً، قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقال الله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

وفي صحيح مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً أنه عليه الصلاة والسلام قال: «قدَّر الله تعالى مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء»[2]، وقال الله تعالى: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا﴾ [المنافقون: ١١]،

---

(١) (قدر الله وما شاء فعل) مسلم قدر ٣٤، ابن ماجه مقدمة ١٠، أحمد ٢/ ٣٦٦.

(٢) مسلم في صحيحه ٢٦٥٣، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٣٧٤، والترمذي ٢١٥٦.

وقال الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ﴾ [آل عمران: ١٤٥].

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «قالت أمّ حبيبة اللهم متِّعني بزوجي[١] رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وبأبـي أبـي سفيان، وبأخي معاوية؛ قال: فقال النبـي ﷺ: قد سألت الله لآجال مضروبة وأيام معدودة وأرزاق مقسومة، لن يعجل شيئاً قبل حله، ولن يؤخِّر شيئاً عن محله، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب النار وعذاب القبر كان خيراً وأفضل».

فالمقتول ميت بأجله، وقد علم الله تعالى وقدَّر وقضى أن يموت بسبب المرض، وهذا يموت بسبب القتل، وهذا بالهدم، وهذا بالهرم، وهذا بالغرق، وهذا بالحرق، وهذا بالقبض، وهذا بالإسهال، وهذا بالسم، وهذا بالغمّ، والله سبحانه خلق الموتَ والحياة وخلق أسبابهما، ولهذا كان أحمد بن حنبل رحمه الله يكره أن يُدعى له بطول العمر ويقول: هذا أمر قد فُرِغ منه. وقد عُلِم من حديث أم حبيبة رضي الله عنها أن الدعاء يكون مشروعاً نافعاً في بعض الأشياء، وإن كان الكل تحت التقدير والقضاء.

ثم اعلم أن الروح محدثة مخلوقة مصنوعة مربوبة مدبَّرة، وهذا معلوم بالضرورة من دين الإسلام أن العالم مُحدَث، ومضى على هذا الصحابة والتابعون حتى نبغت نابغة ممن قصر فهمه في الكتاب والسنة فزعم أنها قديمة، واحتجّ بأنها روح من أمر الله تعالى، وأمره غير مخلوق،

(١) (اللهم متعني بزوجي رسول الله ﷺ) مسلم، قدر ٣٢، ٣٣، أحمد ٦/ ٨١.

بأن الله تعالى أضافها إليه بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، وبقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] كما أضاف إليه علمه وسمعه وبصره ويده. وتوقف آخرون. واتَّفق أهل السنّة والجماعة على أنها مخلوقة، وممن نقل الإجماع على ذلك محمد بن نصر المروزي وابن قتيبة وغيرهما رحمهم الله.

واختلف الناس: هل تموت الروح أم لا[1]؟ فقالت طائفة: تموت، لأنها نفس، وكل نفس ذائقة الموت؛ وقال آخرون: لا تموت، لأنها خُلقت للبقاء وإنما تموت الأبدان. وقد دلّ على ذلك الأحاديث الواردة في نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها.

ثم اعلم أنّ الروح لها بالبدن خمسة أنواع من التعلق متغايرة الأحكام: الأول: تعلقها به في بطن الأم جنيناً. والثاني: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض. والثالث: تعلقها به في حال النوم، فلها به تعلّقٌ من وجه ومفارقة من وجه. والرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها وإن فارقته وتجرَّدت عنه فإنها لم تفارقه فراقاً كلياً بحيث لا يبقى لها إليه التفات البتة، فإنه ورد ردّها إليه وقت سلام المسلِّم عليه، وورد أنه يسمع خفق نعالهم حين يولّون عنه، وهذا الردّ إعادة خاصة لا توجب حياة البدن

(١) الأرواح لا تموت وأرواح السعداء بأفنية القبور على الصحيح، وأرواح الكفار في سجين، فقد روى سعيد بن المسيب عن سلمان رضي الله عنه (أرواح المذنبين تذهب في برزخ من الأرض، حيث شاءت بين السماء والأرض حتى يردها الله إلى أجسامها). ذكره الزبيدي على الإحياء ٨/ ٣٤٧.

قبل يوم القيامة. والخامس تعلقها به يوم بعث الأجساد وهو أكمل أنواع تعلقها به، إذ لا يقبل البدن معه موتاً ولا نوماً ولا شيئاً من الفساد.

وليس السؤال في البرزخ للروح وحدها، كما قال ابن حزم وغيره، وأفسد منه قول من قال: إنه للبدن بلا روح، والأحاديث الصحيحة تردّ القولين[1].

والحاصل أن أحكام الدنيا على الأبدان والأرواحُ تبع لها، وأحكام البرزخ على الأرواح والأبدانُ تبع لها، وأحكام الحشر والنشر على الأرواح والأجساد جميعاً.

١٣ ــ ومنها: أن الكافر مُنْعم عليه في الدنيا:

[وذلك] على رأي القاضي أبي بكر الباقلاني منا وجماعة من أكابر المعتزلة، حيث خوّله قوى ظاهرة وباطنة، وجعل له أموالاً ممتدة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٤]، ويدلّ عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[2]، إلا أن الأشعري قال: إذا كان ذلك الأمر الذي ناله في الدنيا قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة بل هو نقمة، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٥ ــ ٥٦] والخلاف لفظي، فإنها نعمة دنيوية ونقمة أُخروية، ولذا قال ابن الهمام: الحق أنها في نفسها نعم وإن كانت سبب نقمة.

---

(١) حديث سؤال القبر رواه البخاري ١٣٣٨، ومسلم ٢٨٧٠ وغيرهما.

(٢) (الدنيا سجن المؤمن) مسلم، زهد ١، الترمذي، زهد ١٦، ابن ماجه، زهد ٣، أحمد ٣/ ١٩٧.

١٤ ــ ومنها: أنه لا يجب على الله شيءٌ من رعاية الأصلح للعباد وغيرها(١)، خلافاً للمعتزلة:

فقد قال حجة الإسلام: لا شك أن مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة، فأما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرِّضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب، فما في ذلك عظة لأولي الألباب؟ انتهى.
وأما ما نقل عن معتزلة بغداد من أنهم قالوا: الأصلح تخليد الكفار في النار، كما نقل عنهم صاحب الإرشاد فغاية في المكابرة ونهاية في العناد.

١٥ ــ ومنها: أن الحرام رزق(٢):

لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيتناوله وينتفع به، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً، وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى

---

(١) (لا يجب على الله تعالى شيء): لأن الإيجاب يحتاج إلى موجب وحاش أن يكون لله تعالى ندّ أو شريك، قال الله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، نعم وعد الله تعالى بأشياء على أمور، وما وعد الله به، فإن الله لا يخلف الميعاد. قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ [الفتح: ٢٩]، ومن ذلك دخول العشرة المبشرين بالجنة وغيرهم مما صح به الخبر عن رسول الله ﷺ ومثل خديجة وفاطمة وكثير غيرهم.

(٢) (الحرام رزق): الحرام رزق وكلّ يستوفي رزقه حلالاً كان أو حراماً، ولا يتصور أن لا يأكل الإنسان رزقه أو يأكل رزق غيره أو يأكل غيره رزقه، والرزق هو الغذاء فما قدر الله أن يجعله غذاء لشخص لا يصير غذاء لغيره. وكما أن الإنسان يتغذى بالحلال يتغذى بالحرام، ولو كان الرزق عبارة عن الملك دون ما يتغذى به لكان لا يأكل رزقه من لا يتصور ثبوت الملك له، ولخرج قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] لغواً ضائعاً ولا يتفوه به مسلم. شرح العقائد النسفية ٣١٢.

به الحيوان لخلوّه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق. وذهب المعتزلة إلى أن الحرام ليس برزق، لأنهم فسَّروه تارة بمملوك يأكله المالك، وأخرى بما لم يمنعه الشارع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً، ويرد عليهم أنه يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدوابّ بل العبيد والإماء رزقاً. وعلى الوجهين الأخيرين مَنْ أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً، ويردّ الوجوه الثلاثة قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، إذ هو يقتضي أن يستوفي كل رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً، ولا يتصوّر أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه، لأن ما قدَّره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يكله غيره.

وأما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع أن يأكله غيره، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، والشيخ أبو الحسن الرَّسْتَغْنِي وأبو إسحاق الإسفرائيني ما حققا الخلاف في هذه المسألة وقالا: الخلاف لفظي لا حقيقي، قيل: وهو الصواب(١).

١٦ ـ ومنها: أن الله تعالى يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء(٢):

بمعنى أنه خلق الضلالة والهداية، لأنه الخالق وحده في الحقيقة،

---

(١) انظر شرح العقائد النسفية ص ٦٥.

(٢) (يهدي من يشاء): أصل الهدى الدلالة وقد يستعمل للشر قليلاً كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الحج: ٤]، ويستعمل غالباً وعادة في الدلالة إلى الخير، ويستعمل في حق الله تعالى بمعنى التوفيق أي إيصال الدلالة إلى القلب. قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، مع قوله تعالى لرسول الله ﷺ: =

لكن تضاف الهداية إلى النبيّ ﷺ مجازاً بطريق التسبيب كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورى: ٥٢] كما تسند إلى القرآن كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازاً، ومنه قوله تعالى: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾ [صَ:٨٢]، كما يسند الإضلال إلى الأصنام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِۖ﴾ [إبراهيم:٣٦]، وإلى غيرها كقوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾ [طه:٨٥]، وفسَّر المعتزلة الهداية ببيان طريق الصواب وهو باطل بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ الآية [القصص:٥٦]، مع أنه عليه الصلاة والسلام بيّن طريق الإسلام ودعا إلى الهداية جميع الأنام. قيل: والمشهور عند المعتزلة أن الهداية، هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب فنقض بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت:١٧].

١٧ ــ ومنها: أن ما هو أصلح للعبد فليس بواجب على الله[1] سبحانه:

وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والأُخرى، فإن العدم

= ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورى: ٥٢]، أي تدل عليه ولا توفق للهدى، فإن ذلك لله وحده يكرم به من يشاء، وهداية الله لعباده على ما قال.

(١) (لا يجب على الله الأصلح): قال النسفي لأن الله تعالى لما كان خالقاً للكفر والمعاصي وذلك شر لهم وليس فيها مصلحة، ثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، ولا هو لمصلحة، وأنه سبحانه قد يفعل ما ليس بأصلح لهم. اهـ. ص٣٦، قلت قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٤]، ويقال أن أفعال الله تعالى جميعها فيها الحكمة، فوفاة النبي ﷺ حكمة، لكي ينتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ووفاة الصغيرة ليثبت للوالدين أجر الصبر على =

أصلحُ له من الوجود في عالم الشهود. ولما كان له سبحانه مِنّة على العباد، وقد قال الله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]، ولما كان امتنانه على نحو موسى عليه السلام فوق امتنانه على نحو فرعون، إذ فعل لكلّ منهما غايةَ مقدوره من الأصلح له، ولَمَا كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبأساء والبسط في الخصب والرخاء معنى، لأن ما لم يفعله في حق كل أحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها.

ولعمري إن مفاسد هذا الأصل وهو وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلـهية والعلوم المتعلّقة بذاته وصفاته الثبوتية والسلبية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم الدنية القاصرة عن إدراك الحقائق الغيبية، ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله سبحانه، إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذمَّ والعقابَ وهو ظاهر، لأن الألوهية تنافي الوجوب في مقام الربوبية، فإن الوجوب حكم من الأحكام، والحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا شارع على الشارع فتمّ المرام في أحسن النظام.

١٨ ــ ومنها: أن خلف الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى:

والمحققون على خلافه[١]، كيف وهو تبديل القول، وقد قال الله

= وفاة الصغير، ومرض المريض الصابر الراضي ليطهره بالله تعالى بصبره على المرض من الذنوب حتى لا تبقى عليه خطية.

(١) هل يجوز خلف الوعيد؟ أن الأعمال الصالحة علامات على السعادة وليست موجبات للثواب، وأن المعاصي أمارات على عقاب الله تعالى بموجبات له عقلاً =

تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [قَ: ٢٩]، أي بوقوع الخُلْف فيه يعني لا تبديل ولا خُلف لقولي، فلا تطعموا أن أبدِّل وعيدي.

وقد أفردت في المسألة رسالة مستقلة سمّيتها بـ[القول السديد في منع خلف الوعيد].

١٩ ــ ومنها: تجويز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبُها الكبيرة أم لا:

لدخولها تحت قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦]، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩]، أي عدّها وحصرها، والإحصاء إنما يكون للسؤال والجزاء. وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجزْ تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر، لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كانت الكاملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراده القائمة على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي

= وذلك يظهر من حديث زيد بن ثابت عن النبي ﷺ: (إن الله لو عذب أهل أرضه وسماواته لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم)، وهو حديث صحيح رواه أحمد في مسنده وأبو داود في سننه، وهو عقيدة أهل السنة والجماعة، الموافقة لقوله الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ [النور: ٢١].

انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم، كذا حققه العلامة في شرح العقائد، فيكون التقدير على التقرير الأول: إن تجتنبوا أنواع الكفر، وفيه أنه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة، اللهمّ إلا أن يقال: المعنى نكفِّر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر، فيكون الخطاب للكفرة. وقيل: يقدّر فيه الاستثناء بالمشيئة، أي نكفِّر عنكم سيئاتكم إن شئنا.

قال شيخنا ومولانا عبد الله السندي رحمه الله تعالى على ما وجدنا بخطه: إن تقدير الاستثناء يُغني عن حمل الكبائر على الكفر. قلت: ما قدّر الاستثناء إلا لتصحيح حمل الكبائر على الكفر دفعاً للزوم المتقدِّم؛ إذ لو حمل الكبائر على عمومها لما صحّ الاستثناء للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة وهو خلاف نصّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ الآية [النساء: ١١٦]، وأيضاً يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك، بل قد تكفَّر الصغيرة بمكفر أو بعفو من الله ولو كان صاحبها مرتكب كبيرة.

وقال العلاّمة مولانا عصام الدين في معنى الآية: إن المعلق عليه لتكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر، فيدخل في التكفير الكبائر أيضاً، ولا خلاف أنها لا تكفر بمجرّد الاجتناب عن الكفر؛ فالمغفرة والتكفير لا بدّ له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً، والتوبة في الكبائر عند المعتزلة، فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامّة في الدلالة على مطلوبهم، ولا يخفى أن حمل ﴿كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ﴾ [النساء: ٣١] على الكفر على كلّ من الوجهين المذكورين في غاية البُعْد، إذ البلاغة تقتضي: إن تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان، فالحقّ أن

مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرّد الاجتناب عن الكبائر، وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر. انتهى.

ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث مخالف للمذهبين المسمى بالملفق فكيف يحكم بكونه الحق على الوجه المطلق؟ ثم الأظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين، وأن الكبائر على معناها المتعارف مما عدا كفر الكافرين كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١]؛ والمعنى: إن تجتنبوا كبائر المنهيات ﴿نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] بالطاعات كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] وسائر الأحاديث الواردة في باب المكفرات.

٢٠ ـ ومنها: أن دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم عنهم نفع لهم في علوّ الحالات:

خلافاً للمعتزلة تمسُّكاً بأن القضاء لا يتبدَّل وكلّ نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مجزيّ بعمله لا بعمل غيره. وأجيب بأن عدم تبدّل القضاء بالنسبة إلى الموتى لا ينافي نفعَ دعاء الأحياء لهم، فإن ذلك النفع بالدعاء يجوز أن يكون بالقضاء، وأن توفيق الأحياء للدعاء لهم يجوز أن يكون بكسبهم عملاً في الدنيا يستحق به مثل ذلك الجزاء، فيكون مجزياً بعمله في الآخرة؛ على أنه قد ورد في الأحاديث الصحيحة من الدعاء للأموات خصوصاً في صلاة الجنازة، وقد توارثه السلف وأجمع عليه الخلف، فلو لم يكن للأموات فيه نفع لكان عبثاً[1]، بل جاء في القرآن آيات كثيرة

---

(١) (فلو لم يكن للأموات فيه نفع): قال العلاَّمة ابن عابدين صرح علماؤنا في باب =

= من حج عن الغير، أن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة أو صوماً أو صدقة أو غيرها، كذا في الهداية. بل في زكاة التتارخانية عن المحيط: الأفضل لمن يتصدق نفلاً أن ينوى جميع المؤمنين والمؤمنات لأنها تصل إليهم، ولا ينقص من أجره شيء، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، لكن استثنى مالك والشافعي العبادات المحضة كالصلاة والتلاوة فلا يصل ثوابها إلى الميت بخلاف غيرها كالصدقة والحج، وخالف المعتزلة فيه، وتمامه في فتح القدير.
أقول: ما مر عن الشافعي هو المشهور، والذي حرره المتأخرون من الشافعية: وصول ثواب القراءة للميت إذا كان بحضرته أو دعى له عقبها؛ لأن محل القرآن تنزل الرحمة والبركة، والدعاء عقبها أرجى للقبول، ومقتضاه أن المراد انتفاع الميت بالقراءة، لا حصول ثوابها له، ولذا اختاروا في الدعاء: «اللهم أوصل ثواب ما قرأته إلى فلان». أما عندنا فالواصل إليه نفس الثواب، وفي «البحر»: من صام أو صلى وجعل ثوابه لغيره من الأموات والأحياء جاز، ويصل ثوابها إليه عند أهل السنة والجماعة. وفيه: ذكر ابن حجر في (الفتاوى الفقهية) أن الحافظ ابن تيمية منع إهداء ثواب القراءة إلى النبي ﷺ، لأن جنابه الرفيع لا يتجرأ عليه إلَّا بما أذن به، وهو الصلاة عليه وسؤال الوسيلة. وبالغ السبكي في الرد عليه، بأن مثل هذا لا يحتاج إلى إذن خاص، ألا ترى أن ابن عمر رضي الله عنه كان يعتمر بعد موته عن النبي ﷺ بدون وصية؟ وحج ابن الموفق وهو من طبقة الجنيد عنه سبعين حجة، وختم ابن السراج عنه ﷺ أكثر من عشرين ألف ختمة، وضحى عنه مثل ذلك. رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٦٠٥، قلت: ولابن القيم كتاب (الروح)، ذكر فيه جواز إهداء قراءة القرآن إلى النبي ﷺ، وأورد أدلة مناسبة، بل إن ابن تيمية. . .
قلت: وللشيخ محمد العربي التباني رحمه الله تعالى رسالة نقل فيها نصوص المذاهب الأربعة على جواز إهداء ثواب قراءة القرآن للموتى عنوانها: إسعاف المسلمين والمسلمات بجواز القراءة ووصولها إلى الأموات.

متضمّنة للدعوات للأموات كقوله سبحانه: ﴿رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾ [الإسراء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيۡتِيَ مُؤۡمِنٗا وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ [نوح: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠]، وعن سعد بن عبادة رضي الله تعالى عنه أنه قال: «يا رسول الله إن أمّ سعد ماتت، فأي الصدقة أفضل؟ قال عليه الصلاة والسلام: الماء، فحفر بئراً وقال: هذا لأمّ سعد»، أخرجه أبو داود والنسائي رحمهما الله. وأما ما ذكره في شرح العقائد من حديث: «إن العالِم والمتعلِّم إذا مرّا على قرية فإن الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً»، فقد صرح الجلال السيوطي أنه لا أصل له.

قال القونوي رحمه الله: والأصل في ذلك عند أهل السنّة أن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة أو صوماً أو حجّاً أو صدقة أو غيرها. والشافعي رحمه الله جوّز هذا في الصدقة والعبادة المالية، وجوّزه في الحجّ؛ وإذا قرأ على القبر فللميت أجر المستمع، ومنع وصول ثواب القرآن إلى الموتى وثواب الصلاة والصوم وجميع الطاعات والعبادات غير المالية.

وعند أبـي حنيفة رحمه الله وأصحابه يجوز ذلك وثوابه إلى الميت.

وتمسك المانع من ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله» الحديث[١].

والجواب أن الآية حجة لنا، لأن الذي أهدى ثواب عمله لغيره سعى

---

(١) رواه مسلم ١٦٣١، والترمذي ١٣٧٦، وأبو داود ٢٨٨٠، وغيرهم.

في إيصال الثواب إلى ذلك الغير، فيكون له ما سعى بهذه الآية ولا يكون له ما سعى إلا بوصول الثواب إليه، فكانت الآية حجة لنا لا علينا.

وأما الحديث فيدل على انقطاع عمله، ونحن نقول به؛ وإنما الكلام في وصول ثواب غيره إليه والموصلُ الثواب إلى الميت هو الله تعالى سبحانه، لأن الميت لا يَسْعى بنفسه، والقرب والبعد سواء في قدرة الحق سبحانه.

هذا، وقد قال الله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وفيه ردّ لما قاله بعض المعتزلة أن الدعاء لا تأثير له في تغيير القضاء؛ والجواب: أن الدعاء يردّ البلاء إذا كان على وفق القضاء.

والحاصل أن القضاء المعلق يتغير بخلاف المبرم، والله تعالى أعلم.

وأما الدعاء فمخ العبادة سواء طابق القضاء أم لا، فربما يخفف البلاء.

واختلف في الأفضل، هل هو الدعاء أو السكوت والرضا؟ فقيل: الأول، لأنه عبادة في نفسه، وهو مطلوب ومأمور بفعله. وقيل: السكوت والرضاء والخمود تحت جريان الحكم أتم رضاء، ولا يبعد أن يقال: الأتم هو أن يجمع بينهما بأن يدعو باللسان ويكون حامداً في الجنان تحت الجريان بحكم الحنان المنان. وقيل: الأولى أن يقال: إن الأوقات مختلفة، ففي بعضها الدعاء أفضل وفي بعضها السكوت أفضل.

والفاصل بينهما الإشارة، فمن وجد في قلبه إشارة إلى الدعاء فهو وقته، كما ورد: «من فتح له أبواب الدعاء فتحت له أبواب الإجابة

أو الرحمة أو الجنة»[1] روايات، ومن وجد في قلبه إشارة إلى السكوت فهو وقته، كما جاء عن إبراهيم عليه السلام: «لما قال له جبريل عليه السلام: ألك حاجة؟ قال: أما إليك فلا، قال: فسل ربك، قال: حسبي من سؤالي علمه بحالي[2]، فلم يحترق منه إلا وثاقه ببركة هذا القول. وكان في النار سبعة أيام، وقيل: أربعين يوماً، وهو ابن ستة عشر سنة حين ألقي في النار».

ويجوز أن يقال: ما كان للعباد فيه نصيب، أو لله تعالى فيه حق، فالدعاء به أولى؛ وما كان فيه حظ نفس للداعي، فالسكوت عنه أولى، وهذا أعلى وأغلى.

وقال شارح عقيدة الطحاوي: اتفق أهل السنّة أن الأموات ينتفعون من سعي الأحياء بأمرين: أحدهما: ما تسبب فيه الميت في حياته. والثاني: دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من ثواب الحجّ؛ فعن محمد بن الحسن رحمه الله أنه إنما يصل إلى الميت ثوابُ النفقة والحج للحاجّ؛ وعند عامة العلماء ثواب الحجّ للمحجوج عنه وهو الصحيح.

واختلف في العبادات البدنية، كالصوم والصلاة وقراءة القرآن

---

(١) (من فتح له باب الدعاء... أبواب الرحمة)، الترمذي دعوات ١٠١.

(٢) (حسبي من سؤالي علمه بحالي): روي عن أُبَيّ بن كعب أن إبراهيم عليه السلام حين أوثقوه ليلقوه في النار قال: لا إله إلاّ أنت، فقال جبريل يا إبراهيم ألك حاجة؟ قال أما إليك، فلا، قال جبريل: فسل ربك. فقال إبراهيم: (حسبي من سؤالي علمه بحالي) البغوي سورة الأنبياء ٤/ ٥٦.

والذكر، فذهب أبو حنيفة رحمه الله وأحمد وجمهور السلف رحمهم الله إلى وصولها؛ والمشهور من مذهب الشافعي رحمه الله ومالك عدم وصولها[1]. وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام إلى عدم وصول شيء ألبتة، لا الدعاء ولا غيره، وقولُه مردود بالكتاب والسنّة واستدلاله بقوله سبحانه: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩] مدفوع بأنه لم ينف انتفاع الرجل بسعي غيره، وإنما نفى ملكه بغير سعيه، وبين الأمرين فرق بيّن، فأخبر الله تعالى أنه لا يملك إلا سعيه، وأما سعي غيره فهو ملك لساعيه، فإن شاء أن يبذله لغيره، وإن شاء أن يبقيه لنفسه، وهو سبحانه لم يقل لا ينتفع إلا بما سعى.

ومن الأدلة الدالة على وصول ثواب العبادة المالية حديث جابر رضي الله عنه قال: «صليت مع رسول الله ﷺ عيد الأضحى[2]؛ فلما انصرف أتى بكبش فذبحه، فقال عليه الصلاة والسلام: بسم الله والله أكبر، اللهمّ هذا عني وعمن لم يضحّ من أمتي» رواه أحمد وأبو داود والترمذي، وحديث الكبشين اللذين قال عليه الصلاة والسلام في أحدهما: «اللهم هذا عن أمتي جميعاً»، وفي الآخر: «اللهم هذا عن محمد وآل محمد». رواه أحمد.

والقربة في الأضحية إراقة الدم وقد جعلها لغيره، قال: وكذا عبادة الحجّ بدنية، وليس المال ركناً فيه وإنما هو وسيلة، ألا ترى أن المكيّ

---

(١) والصحيح عندهما وصولها، والله أعلم.

(٢) (صليت مع رسول الله...): أبو داود، أضاحي ٨، الترمذي، أضاحي ١٠، أحمد ٣/٨، ولفظ (عن محمد وآل محمد) أبو داود، أضاحي ٤، أحمد ٤/٦.

يجب عليه الحجّ إذا قدر على المشي إلى عرفات من غير شرط المال، وهذا هو الأظهر، أعني أن الحج غير مركّب من مال وبدن، بل بدنيّ محض كما قد نصّ عليه جماعة من أصحاب أبـي حنيفة المتأخرين.

قلت: هذا غير صحيح، إذ صحة البدن شرط لوجوب الأداء، ولهذا يجب عليه الإحجاج أو الإيصاء، ثم قراءة القرآن وإهداؤها له تطوّعاً بغير أجرة تصل إليه، وأما لو أوصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره، فالوصية باطلة، لأنه في معنى الأجرة كذا في الاختيار، وهذا مبنيّ على عدم جواز الاستئجار على الطاعات، لكن إذا أعطى لمن يقرأ القرآن[1] ويعلمه ويتعلمه معونةً لأهل القرآن على ذلك كان هذا من جنس الصدقة عنه فيجوز.

ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبـي حنيفة ومالك وأحمد

---

(١) إعطاء المال لمن يقرأ القرآن [على القبر الوصية به باطلة] قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: سئل الرملي في رجل إذا أوصى باطلاً، لا تجوز كان القارىء معيناً أو لا، لأنه بمنزلة الأجرة، ولا يجوز أخذ الأجرة على طاعة الله تعالى، وإن كانوا استحسنوا جوازها على تعليم القرآن فذلك للضرورة، ولا ضرورة إلى القول بجوازها على القراءة على قبور الموتى، فافهم والله أعلم. وصرح في الولوجية وخزانة الفتاوى التصريح بطلان هذه الوصية مع التصريح بجواز القراءة عند القبر، فكيف جعل بطلان الوصية مبنياً على القول بعدم جواز القراءة على القبر كما زعم في البحر، إنما هو على بطلان الاستئجار على القراءة الذي أجازه أحد من المتأخرين، فذكر أن العلة في بطلان الوصية ما قاله في الاختيار. انظر شفاء العليل وبلّ الغليل في حكم الوصية بالختمات والتهاليل، في مجموعة رسائل: ابن عابدين ١/ ١٦٩.

رحمهم الله في رواية لأنه محدث لم ترد به السنّة. وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية لا يكره، لما روي عن ابن عمر رضي الله عنه: «أنه أوصى أن يقرأ على قبره[1] وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها»، والله سبحانه وتعالى أعلم.

٢١ ــ ومنها: أنه لا يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر:

على ما ذهب إليه الجمهور لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآؤُا۟ ٱلْكَـٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ﴾ [غافر: ٥٠] أي في ضياع وخسارة؛ لا منفعة فيه؛ وفيه أن مورده خاص بالعقبى، فلا ينافي أن يستجاب دعاؤه في أمر الدنيا كما يدل عليه دعاء إبليس وإجابته سبحانه له في الإمهال، ويؤيده حديث «إن دعوة المظلوم تستجاب وإن كان كافراً» وإلى جوازه ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي قال: الصدر الشهيد، وبه يفتى. وأما ما استدل به في

---

(١) (أن ابن عمر أوصى أن يقرأ على قبره): ذكر الخلال في كتاب القراءة عند القبور: عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج عن أبيه، قال: قال أبي: إذا أنا مت فضعني في اللحد وقل: بسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ وسنّ عليّ التراب سناً واقرأ عند رأسي بفاتحة البقرة فإني سمعت عبد الله بن عمر يقول ذلك. قال عباس الدوري: سألت أحمد فقلت: تحفظ في القراءة على القبر شيئاً؟ فقال لا. وسألت يحيى، فحدثني بهذا الحديث. قال علي بن موسى الحداد: قال الوراق وكان صدوقاً: كنت مع أحمد بن حنبل ومحمد بن قدامة الجوهري في جنازة فلما دفن الميت جلس رجل ضرير عند القبر فقال له أحمد: إن القراءة عند القبر بدعة، فلما خرجنا من المقابر قال محمد بن قدامة، وذكر له وصية ابن عمر في القراءة على قبره، قال له أحمد فارجع وقل للرجل يقرأ، ذكره ابن القيم في كتاب الروح، وانظر السنة والبدعة ١٤٤، العلاّمة محفوظ محمد الحداد باعلوي الحضرمي.

شرح العقائد بأن الكافر لا يدعو الله تعالى لأنه لا يعرفه؛ ففيه أنه قد ورد في حقهم قوله تعالى: ﴿دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ الآية [لقمان: ٣٢].

قال أبو حنيفة رحمه الله وصاحباه: يكره أن يقول الرجل(١): أسألك بحق فلان، أو بحق أنبيائك ورسلك وبحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك، أي ليس لأحد على الله حقّ. وكره أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى أن يقول الداعي: اللهم إني أسألك(٢) العزّ من عرشك، وأجازه أبو يوسف لما بلغه الأثر فيه. قلت: قد ورد أيضاً: اللهم إني أسألك(٣) بحق السائلين عليك، وبحق ممشاي إليك؛ فالمراد بالحق

(١) (يكره أن يقوله الرجل): جاء في الدر المختار: وكره بحق رسلك وأنبيائك.

(٢) (اللهم إني أسألك بمعاقد العز من عرشك) قال العيني، قال ابن الجوزي: موضوع. انظر الكلام على هذا الخبر في البناية على الهداية للإمام العيني (٤/ ٢٨٦).

قال العلامة ابن عابدين، وبحق البيت، لأن لا حق لأحد على الخالق، قد يقال لا حق لهم وجوباً على الله تعالى، لكن الله سبحانه جعل لهم حقاً من فضله، أو يراد بالحق الحرمة والعظمة، فيكون من باب الوسيلة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، وقد عُدّ من آداب الدعاء والتوسُّل على ما جاء في (الحصن الحصين).

(٣) (اللهم أني أسألك بحق السائلين عليك)، رواه أحمد، وابن خزيمة، وغيرهما. وقال ابن عابدين: وجاء في رواية (اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك...) الحديث، ابن خزيمة وغيره، ثم قال: قال السبكي: ولم ينكره، يعني التوسل، واحد من السلف والخلف إلاّ ابن تيمية فابتدع ما لم يقله أحد. اهـ. رد المحتار على الدر المختار ٥/ ٢٥٤. =

الحرمة، أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة.

٢٢ ـ ومنها: أن الجنّي الكافر يعذّب بالنار اتفاقاً:

لقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٩]، والمسلم منهم يثاب بالجنة عند أبي يوسف ومحمد رحمهم الله، ووافقهما بقية أهل السنة والجماعة، ويؤيدهم ما ورد في سورة الرحمن عند تعداد نعيم الجنان ومنه قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴿٤٦﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٧﴾﴾ الآيات [الرحمن: ٤٦ ـ ٧٤]، وأبو حنيفة رحمه الله توقف في كيفية ثوابهم لقوله تعالى: ﴿وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾﴾ [الأحقاف: ٣١] من غير أن يقرن به قوله: ويثبكم بثواب مقيم، فقيل: لا ثواب لهم إلاَّ النجاة من النار، ثم يقال لهم كونوا تراباً، وظاهر مذهب أبي حنيفة رحمه الله التوقف في كيفية ثوابهم حيث قيل: ليس لهم أكل ولا شرب وإنما لهم شمّ، ولكنه ليس بصحيح لما ورد التصريح بخلاف ذلك في الأحاديث الكثيرة، ولا توقف له في استحقاقهم الجنة كالملائكة، لأن الله تعالى لم يبين في القرآن ثوابهم، ونحن نعلم يقيناً أن الله تعالى

= قلت أما التوسل بأسماء الله تعالى وصفاته، أو التوسل بالأعمال الصالحة أو التوسل بالنبي ﷺ والصالحين فلا ينكره أبو حنيفة، ولا أحد من السلف المتقدمين لأنه قال: التوسل بالصالح هو التوسل بعمله الصالح، والتوسل بالأعمال الصالحة ثابت في البخاري وغيره. وانظر في هذا الموضوع عامةً «محق التقول في مسألة التوسل» مع التعليق للعلامة المحدث الفقيه محمد زاهد الكوثري، رحمه الله تعالى، و «مفاهيم يجب أن تصحح» للعلامة المحدث الفقيه الشيخ محمد علوي المالكي رحمه الله تعالى، و «البناية على الهداية» ٤/ ٢٧٧، والله أعلم.

لا يضيع إيمانهم فيعطيهم ما شاء مما يناسب شأنهم فاعلم هذا، وتوقفه لعدم الدليل القطعي لا ينافي ترجيح أحد الطرفين بالدليل الظني.

ونقل القونوي أنه سأل الرستغني عن الملائكة هل لهم ثواب وعقاب؟ فقال: نعم، لهم ثواب وعقاب، إلاَّ أن عقابهم كعقاب الآدميين، وثوابهم ليس كثواب الآدميين، لأن ثوابهم التلذذ بالشم؛ ثم إن الله تعالى جعل لذاتنا وشهواتنا في الدنيا من المأكول والمشروب ونحوهما، فكذلك يجعل ثوابنا في الدار الآخرة. وأما الملائكة فإن الله تعالى جعل لذتهم وشهوتهم في الدنيا في طاعتهم لله تعالى، وبذلك طابت أنفسهم وبها شبعهم وريهم، فكذلك في الآخرة استدلالاً بالشاهد فغير مقبول، لأن عقاب الملائكة مخالف لإجماع أهل الملة. وأما كون ثوابهم بقاؤهم على لذة طاعتهم فظاهر؛ وأما قصر ثوابنا على اللذة الظاهرية فممنوع، لأن في الجنة يحصل لأهلها التلذذ بالذكر والشكر، وأنواع المعرفة وأصناف الزلفة والقربة التي نهايتها الرؤية مما ينسى بجنبها التلذذ بالشهوات الحسية واللذات النفسية[(١)].

٢٣ ــ ومنها: أن الشياطين لهم تصرّف في بني آدم:

خلافاً للمعتزلة حيث يقولون: لا يمكنهم أن يوسوسوا، وإنما نفس الإنسان توسوسه، وهو مردود بقوله تعالى: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [البقرة: ٢٦٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدۡعُواْ حِزۡبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [فاطر: ٦] ولما صح

---

(١) أقول: لا ينبغي الخوض في هذا الأمر الغيبي دون دليل نقلي.

عنه ﷺ: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مرى الدم»[1]، ثم الحكمة في أنهم يرونا، ونحن لا نراهم أنهم خلقوا على صورة قبيحة، فلو رأيناهم لم نقدر على تناول الطعام والشراب فستروا عنا رحمة علينا في هذا الباب، والملائكة خلقوا من النور فلو رأيناهم لطارت أرواحنا لديهم وأعيننا إليهم.

وأما قول القونوي من أن الجنّ خُلقوا من الريح وأصل الريح أن لا يرى فكذا ما خلق منه، فغير صحيح لقوله تعالى: ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾[2] [الحجر: ٢٧].

٢٤ ـ ومنها: [أن كل ما ورد في أوصاف الجنة والنار حق]:

وأن ما أخبر الله تعالى من الحور والقصور والأنهار والأشجار والأثمار لأهل الجنة، ومن الزقوم والحميم والسلاسل والأغلال لأهل النار حَقٌّ خلافاً للباطنية، والعدول عن ظواهر النصوص إلى معان يدّعيها أهل الباطن إلحاد.

٢٥ ـ ومنها: أن المجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطىء وقد يصيب:

وذهب بعض الأشعارة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب؛ والتحقيق أن في المسألة

---

(١) (إن الشيطان ليجري من ابن آدم) البخاري، أحكام ٣١، اعتكاف ١١، مسلم، سلام ٢٣.

(٢) وحديث (خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آخر مما ذكر لكم) رواه مسلم، زهد ٦٠.

الاجتهادية احتمالات أربعة: الأول أنه ليس لله فيها حكم معين قبل الاجتهاد، بل الحكم فيها ما أدى إليه رأي المجتهد، فعلى هذا قد تتعدد الأحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون كل مجتهد مصيباً. والثاني أن الحكم معين ولا دليل منه سبحانه، بل العثور عليه كالعثور على دفينة، والثالث أن الحكم معين وله دليل قطعي. والرابع أن الحكم معين وله دليل ظني.

وقد ذهب إلى كل احتمال جماعة، والمختار أن الحكم معين وعليه دليل ظني إن وجده المجتهد أصاب وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلف بإصابته كما ذهب بعضهم ممن ذهب إلى الاحتمالات الثلاث، وذلك لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطىء معذوراً، فلمن أصاب أجران، ولمن أخطأ أجر واحد كما ورد في حديث آخر «إذا أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة»[1]؛ ثم الدليل على أن المجتهد قد يخطىء قوله تعالى: «ففهمناها سليمان» أي دون داود، إذ الضمير راجع إلى الحكومة أو الفتيا، ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة.

وتوضيحه أن داود حكم بالغنم لصاحب الحرث بدل إفساده، وبالحرث لصاحب الغنم؛ وحكم سليمان بأن تكون الغنم لصاحب الحرث فينتفع بها أي بدرّها ونسلها وشعرها وصوفها، وحكم بدفع الحرث لصاحب الغنم، فيقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع ويعود كما

---

(١) لم أجده، وفي الصحيح: «أن المصيب له أجران والمخطىء له أجر واحد». البخاري ٧٣٥٣، ومسلم ١٧١٦.

كان، فإذا صار الحرث كما كان فيرجع ويأخذ كل واحد منهما ملكه وماله، وهذا كان في شريعتهم.

وأما في شريعتنا فلا ضمان عند أبـي حنيفة رحمه الله وأصحابه سواء كان بالليل أو بالنهار، إلاَّ أن يكون مع البهيمة سائق أو قائد. وعند الشافعي رحمه الله يجب ضمان المتلف بالليل إذ المعتاد ضبط الدواب ليلاً.

وكان حكم داود وسليمان عليهما السلام بالاجتهاد دون الوحي، وإلاَّ لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود عليه السلام الرجوع عنه، ولو كان كل من الاجتهادين حقاً لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفهمه، ولم يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر وجه؛ فإنه وإن لم يدلّ على نفي الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة بأفانين الكلام، وهذا مبني على جواز اجتهاد الأنبياء عليهم السلام، وتجويز وقوعهم في الخطأ، لكن بشرط أن ينبهوا حتى يتنبهوا. وقد يجاب: بأن المعنى من قوله ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، أن الفتوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]، فإنه يفهم منه إصابتهما في فصل الخصومات، والعلم بأمر الدين، بدليل قول سليمان: غير هذا أوفق للفريقين وأرفق، كأنه قال: هذا حسن وغيره أحق، وفيه إيماء إلى أن ترك الأولى من الأنبياء عليه الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من العلماء، فإن حسنات الإبرار سيئات المقربين.

ولا يخفى أنه لا يتمّ على من قال باستواء الحُكمين. ثم اعلم أن

للأنبياء عليهم السلام أن يجتهدوا مطلقاً وعليه الأكثر، أو بعد انتظار الوحي وعليه الحنفية، واختاره ابن الهمام في التحرير؛ فإذا اجتهدوا فلا بد من إصابتهم ابتداء وانتهاء كما في المسايرة.

٢٦ ـ ومنها: أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص:

فإن حقيقة الإيمان وهو التصديق القلبي الذي بلغ حدّ الجزم والإذعان كما هو المشهور عند الجمهور وإن مال شارح العقائد وصاحب المواقف إلى اعتبار الظنّ الغالب الذي لا يخطرُ معه احتمال النقيض، فهو أيضاً لا يتصور فيه زيادة ونقصان، حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب السيئات فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً، والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره الإمام أبو حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، وهذا التأويل بعينه مرويّ عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ ففي الكشاف عنه: إنّ أوّل ما أتاهم به النبي ﷺ التوحيدُ، فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الحج ثم الجهاد، فازدادوا إيماناً إلى إيمانهم انتهى.

وتقديم الحج على الجهاد سبق قلم من صاحب الكشاف إذ الجهاد فرض قبل الحجّ بلا خلاف.

وحاصل كلام الإمام أن الإيمان كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، وهذا مما لا يتصوّر في غير عصر النبي ﷺ.

قال شارح العقائد [ص ٨١]: وفيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ.

والجواب: أن تلك التفاصيل لما كان الإيمان بها برمتها إجمالاً، فبالاطلاع عليها لم ينقلب الإيمانُ من النقصان إلى الزيادة، بل من الإجمال إلى التفصيل فقط، بخلاف ما في عصره عليه الصلاة والسلام، فإن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق بكل ما جاء به النبي ﷺ من عند الله، فكلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لا محالة.

وأما قوله: لا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل. فكونه أزيد ممنوع [ص ٨١].

وأما كونه أكمل فمسلم إلاَّ أنه غير مفيد. وأما ما نقل عن إمام الحرمين كما في شرح المقاصد: من أن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة، وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يبقى إلاَّ بتجدد الأمثال. فأجاب عنه شارح العقائد بأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً. انتهى. [ص ٨١]، وقد يجاب بأنه يلزم منه أن من هو أطول عمراً من الأنبياء والأولياء يكون إيمانه أزيد وأكمل من غيره، ولا قائل به مع أن ابن الهمام نقل أن القول بعدم الزيادة والنقصان اختاره من الأشاعرة إمام الحرمين وجمع كثير؛ وقيل: المراد زيادةُ ثمرته وبهائه وإشراق نوره وضيائه في القلب وصفائه، فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي، وفيه نظر، لأن كثيراً من الناس تكثر منه الأعمال ولا يحصل له مزيد الأحوال، وقد توجد المعاصي مع كمال الإيمان وتحقق الإيقان لبعض أرباب الكمال، ولذا لما سئل الجنيد أيزني العارف؟ قال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

وقال بعض المحققين كالقاضي عضد الدين: لا نسلم أن حقيقة

التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفاً، للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبيّ ﷺ، ولهذا قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] ونوقش بأن هذا مسلم لكن لا طائل تحته، إذ النزاع إنما هو في تفاوت الإيمان بحسب الكمية، أي القلة والكثرة، فإن الزيادة والنقصان كثيراً ما تُستعمل في الأعداد.

وأما التفاوت في الكيفية، أي القوة والضعف، فخارج عن محل النزاع، ولذا ذهب الإمام الرازي وكثير من المتكلمين إلى أن هذا الخلاف لفظي راجع إلى تفسير الإيمان، فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلهما، لأن الواجب هو اليقين، وأنه لا يقبل التفاوت؛ وإن قلنا هو الأعمال أيضاً فيقبلهما، فهذا هو التحقيق الذي يجب أن يعوّل عليه، نعم إذا قيل: الواجب في التصديق ما يعم اليقين والاعتقاد الجازم المطابق، وإن كان غير ثابت حيث يمكن أن يزول بالتشكيك فإن إيمان أكثر العوامّ من هذا القبيل، فإنه حينئذٍ يقبل التفاوت في مراتب الإيمان دون مناقب الإيقان، إلا باختلاف مرتبة علم اليقين فإنها دون مرتبة عين اليقين، كما أشار إليه قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فإنّ التصديق بحدوث العالم ليس كالتصديق بطلوع الشمس، ولذا ورد في الخبر «ليس الخبر كالمعاينة»[١].

وأما قول عليّ كرَّم الله وجهه: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً، فمحمول على أصل اليقين، فإن مقامّ العيان فوق مرتبة البيان عند جميع الأعيان، بل فوقهما مقامٌ يسمى حقّ اليقين؛ فالإيمان الغيبي محله الدنيا،

---

(١) حديث ليس الخبر كالمعاينة رواه أحمد ١/ ٢٥١، ورواه البزار.

والعيني في مواقف العقبى، والحَقّي عند دخول جنة المأوى، وتحقق رؤية المولى.

هذا، وذكر ابن الهمّام أن الحنفية ومعهم إمام الحرمين لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس ذات التصديق، بل يتفاوت بتفاوت المؤمَنِ به عند الحنفية ومن وافقهم، لا بسبب تفاوت ذات التصديق.

وروي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: إيماني كإيمان جبرائيل عليه الصلاة والسلام، ولا أقول مثل إيمان جبرائيل عليه الصلاة والسلام. لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه، بل يكفي لإطلاقه المساواة في بعضه، فلا أحد يساوي بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام من كلّ وجه.

اعلم أن الحديث المشهور: «إن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص»، و «الإيمان لا يزيد ولا ينقص»[1] كله غير صحيح على ما ذكره الفيروزآبادي في [الصراط المستقيم]. وقد روى ابن ماجه بسنده إلى عليّ رضي الله عنه رفعه: «الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»[2]. لكن حكم عليه ابن الجوزي بالوضع. وأما ما رواه الفقيه

---

(١) (الإيمان يزيد وينقص) ابن ماجه، مقدمة ٩، قال العيني في شرح البخاري ١/ ١٩١ ما نصه.
جاء في كشف الخفاء أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص، والإيمان لا يزيد ولا ينقص، قال الفيروزآبادي كله لا يصح. اهـ. ١/ ٢٥٩.

(٢) (الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان) ابن ماجه مقدمة ٦، وهو من كلام ابن عباس، وهو خبر ضعيف. وقال ابن الجوزي: موضوع.

أبو الليث السمرقندي في تفسيره عند هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤، ١٢٥].

فقال الفقيه: حدثنا محمد بن الفضل وأبو القاسم الشاباذي، قالا: حدثنا فارس بن مردويه، قال: حدثنا محمد بن الفضل بن العائذ، قال: حدثنا يحيى بن عيسى، قال: حدثنا أبو مطيع، عن حماد بن سلمة، عن أبي المحزم، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «جاء وفد ثقيف[1] إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله الإيمان يزيد وينقص؟ فقال عليه الصلاة والسلام: لا، الإيمان مكمل في القلب، زيادته ونقصانه كفر»، فقال شارح عقيدة الطحاوي: سُئل شيخنا الشيخ عماد الدين بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بأن الإسناد من أبي الليث إلى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة.

وأما أبو مطيع فهو أبو الحكم بن عبد الله بن مسلمة البلخي، ضعفه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعمر بن عليّ القلانسي والبخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي وأبو حاتم محمد بن حبان البستي والعقيلي وابن عديّ، والدارقطني وغيرهم رحمهم الله تعالى.

---

(١) جاء وفد ثقيف إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله الإيمان يزيد وينقص أنكره ابن كثير، في الإسناد مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التاريخ.
أقول: فيه أبو مطيع، قال فيه ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة ضعيف، ميزان الاعتدال ٢/ ٣٣٥.

وأما أبو المحزم الراوي عن أبي هريرة رضي الله عنه فقد تصحف على الكاتب واسمه يزيد بن سفيان، فقد ضعفه أيضاً غير واحد وتركه شعبة بن الحجاج، وقال النسائي: متروك، وقد اتهمه شعبة بالوضع حيث قال: لو أعطوه فلسين لحدثهم سبعين حديثاً.

٢٧ ـــ ومنها: أن الإيمان والإسلام واحد:

لأن الإسلام: هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام الشرعية، وذلك حقيقة التصديق على ما مرّ، كذا في شرح العقائد، وفيه بحث؛ لأن الانقياد الباطني هو التصديق، والانقياد الظاهري هو الإقرار، والتغاير بينهما حاصل في الاعتبار.

وأما قوله: ويؤيده قول الله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ ـــ ٣٦]، ففيه أن ذلك لا يقتضي إلا صدق المؤمن والمسلم على من اتبعه، وذلك لا يقتضي اتحاد مفهوميهما لجواز صدق المفهومات المختلفة على ذات واحدة، نعم عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر في اعتبار حكمهما لا باعتبار مفهوميهما؛ ولهذا لا يصح أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن؛ لأن الناس كانوا على عهد رسول الله ﷺ على ثلاث فرق: مؤمن، ومنافق، وكافر ليس فيهم رابع. فالمؤمن من أيّ الفرق كالحشوية والظاهرية لا يصح أن يقال إنه من الكافرين للإجماع على خلافه، ولقوله سبحانه: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ الآية [الحج: ٧٨]؛ فإن قالوا إنه من المؤمنين تركوا مذهبهم، وإن قالوا من المنافقين، فيكون الإسلام هو النفاق عندهم؛ فينبغي أن لا يقبل غير النفاق لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وكذا يجب أن يكون مرضياً لقوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وأما قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، فظاهر في التغاير بينهما باعتبار اختيار اختلاف اللغة في مفهوميهما.

وحاصلهما أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق معتبر في حق الإيمان. وأما قوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم في جواب جبرائيل عليه السلام: «الإسلام[1]: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت، الحديث، فدليل على مغايرته للإيمان المفسر في ذلك الحديث بقوله عليه الصلاة والسلام: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»[2]... إلخ وَفْق الاستعمال اللغوي، وهو لا يخالف الاصطلاح الشرعي من اعتبار جمعهما.

غايته أن الإيمان هو التصديق القلبي من الانقياد الباطني؛ والإسلام هو إظهار الانقياد الباطني بإقرار اللسان والإذعان للأحكام الإسلامية، فلا يشكل بإدخال إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في مفهوم الإسلام على ما عليه أهل السنّة والجماعة من أن عمل الطاعات خارج عن حقيقة الإيمان والإسلام.

نعم، ظاهر الحديث يؤيد قول الجمهور من أن الإقرار شرط

---

(١) (الإسلام أن تشهد) مسلم، الإيمان ١، أبو داود، سننه ١٦، أحمد ١/٢١٦.
(٢) (الإيمان أن تؤمن) مسلم، إيمان، أبو داود، سننه.

الإيمان، لا أنه شطر وركن من الأركان، وأنه يحتمل السقوط في بعض الأحيان؛ على أن القائلين بعدم اعتبار الإقرار اتفقوا على أن يُعتقد بأنه متى طولب به أُتِيَ به، فإن طولب به فلم يقرّ فهو كفر عناد، وهذا معنى ما قالوا: ترك العناد شرط، وفسروه به كما حققه ابن الهمام.

والحاصل أنه لا بد من وجودهما حتى يحكم على أحد بأنه من أهل الإيمان، ولهذا عبَّر الشارع بالإيمان عن الإسلام تارة وبالإسلام عن الإيمان أخرى، كما في قوله عليه الصلاة والسلام لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله؟»[1]، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال عليه الصلاة والسلام: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، أي عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»، وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة[2]، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» الحديث. وروي: «لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة»[3]؛ ورُوي إلاّ نفس مسلمة. رواه البخاري وأحمد في ذكر قصة قزمان..

٢٨ ـ ومنها: أن العقل آلةٌ للمعرفة والموجب هو الله تعالى في الحقيقة:

ووجوب الإيمان بالعقل مرويّ عن أبي حنيفة رحمه الله. فقد ذكر

---

(١) (أتدرون ما الإيمان) البخاري، مغازي ٦٩، أبو داود، أشربة ٧.

(٢) (الإيمان بضع وسبعون شعبة) البخاري، إيمان ٣، مسلم، إيمان ٥٧، ٥٨.

(٣) (لا يدخل الجنة إلاّ كل نفس مؤمنة) البخاري، وفيه قصة قزمان. وفي أحمد: الإسلام علانية والإيمان في القلب ٣/ ١٢٥، النسائي، حج ١٦١، أبو داود، عتاق ١٤، الترمذي، نذور ١٤.

الحاكم الشهيد في المنتقى أن أبا حنيفة رحمه الله قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى مِنْ خَلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [لقمان: ٢٥]؛ وحديث: «كلّ مولود يولد على فطرة الإسلام، فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه»[١]. قال: وعليه مشايخنا من أهل السنّة والجماعة.. حتى قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي في الصبـيّ العاقل: إنه يجب عليه معرفة الله تعالى؛ وهو قول كثير من مشايخ العراق خلافاً لكثير من مشايخنا، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «رفع القلم عن ثلاث[٢]: الصبـي حتى يبلغ»، أي يحتمل، الحديث.

وحمل الشيخ أبو منصور هذا الحديث على الشرائع مع اتفاقهم على أن إسلام هذا الصبـيّ صحيح، ويدعى هو إلى الإسلام كما يدعى البالغ إليه.

وقال الأشعري: لا يجب لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وأجيب بأن الرسول أعمّ من العقل والنبـيّ، ويتخصص عموم الآية بالأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع.

---

(١) رواه البخاري وغيره.

(٢) (رفع القلم عن ثلاث) أبو داود، حدود ١٧.

والمراد رفع المؤاخذة والعقاب، والفعل منهم إذا قصد وقع كما لو كسر الصغير لوح زجاج، فلا لوم عليه ولا مؤاخذة لأنه غير مكلف ويغرم ثمن ما أضرّ به من ماله إن كان له مال وإلاَّ فمن مال أبيه.

وقيل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ عذاب الاستئصال في الدنيا ﴿حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، والأظهر أن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ لا ينافي الوجوب العقلي الذي لا يترتب على فعله ثواب، ولا على تركه عقاب كما مرّ، فتدبّر.

وثمرة الخلاف إنما تظهر في حقّ من لم تبلغه الدعوة أصلاً، بأن كان نشأ على شاهق جبل ولم يسمع رسولاً ومات ولم يؤمن بالله، فيعذب عندنا لا عندهم، ولا يعذب المجنون الدائم المطبق، وكذا الأطفال مطلقاً[(١)]، وكذا من مات في أيام الفترة بين عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ولم يؤمن بالله[(٢)]، فعندنا يعذب وعندهم لا يعذب.

٢٩ ـ ومنها: أنه لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم:

لأن المحال لا يدخل تحت القدرة؛ وعند المعتزلة أنه يقدر ولكن لا يفعل.

٣٠ ـ ومنها: أن العبد إذا وجد منه التصديقُ والإقرار صحّ له أن يقول أنا مؤمن حقاً؛ لتحقق الإيمان:

ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله، لأنه إن كان للشكّ فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدّب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى و للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال؛ أو للتبرّك بذكر الله والتبري عن تزكية

---

(١) أطفال المشركين: توقف الإمام أبو حنيفة عن القول بحكم أطفال المشركين في الآخرة للأدلة المتعارضة، قال النسفي في الرواية: الصحيح عنه أنهم في المشيئة. ابن عابدين ١/ ٥٧٢.

(٢) لما تقدم من وجوب الإيمان بالعقل، وعند الأشعرية لا، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. والله أعلم

نفسه والإعجاب بحاله، فالأولى تركه، لما أنه يوهم بالشك على ما ذكره شارح العقائد [ص ٨٤]، فإن صاحب التمهيد والكفاية وغيرهما من علماء الحنفية كفروا القائلَ به، حيث حكموا ببطلان قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، وقالوا: ذلك لا يصح، كما لا يصح قول القائل: أنا حيّ إن شاء الله تعالى، وأنا رجل إن شاء الله تعالى. وقال صاحب التعديل: فإن لم يثبت الكفر فلا أقلّ من أن يكون التلفُّظ به حراماً، لأنه صريح في الشك في الحال، وهو لا يستعمل في المحقق في الحال حيث لا يقال: أنا شاب إن شاء الله تعالى، وفيه أنه لا وجه للكفر والكذب، فإن بعضهم ذهبوا إلى الوجوب، وكثير من السلف حتى الصحابة والتابعين ذهبوا إلى الجواز، وهو المحكيّ عن الشافعي رحمه الله وأتباعه؛ وقالوا: إن من شهد لنفسه بهذه الشهادة ينبغي أن يشهد لنفسه بالجنة إن مات على هذا الحال.

وفيه أنه لا محظور في هذه المقالة، فقد منعه الأكثرون وعليه أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه، مع أن هذا ليس من قبيل قول القائل: أنا طويل إن شاء الله تعالى، بل نظير قولك: أنا زاهد، أنا متق، أنا تائب إن شاء الله تعالى، إما قاصداً هضمَ النفس والتواضع، وهذا إنما يتصور في حق الأنبياء؛ أو قاصداً جهله بحقيقة وجود شروطه، وهذه الأشياء في الحال؛ أو نظراً إلى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال والعياذ بالله من سوء المآل.

ولذا لما سُئل أبو يزيد البسطامي رحمه الله تعالى: هل لحيتك أفضل أم ذنب الكلب؟ فقال: إن مت على الإسلام فلحيتي خير وإلا فذنبه أحسن، وبهذا يتبين أن من يقول: أنا مؤمن حقاً، أو قيل له: أنت من أهل الجنة حقاً لم يقدر أن يقول نعم، فإنه من الأمر المبهم والله تعالى أعلم.

وأما القول بالتبرّك فمع أنه ظاهر في التشكيك والترديد فبعيد عن الطريق السديد.

وأما ما ذكره في شرح المقاصد أنه للتأديب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله، وهذا ليس فيه معنى الشك أصلاً، وإنما هو كقوله تعالى: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾ الآية [الفتح: ٢٧]، وكقوله عليه الصلاة والسلام تعليماً إذا دخل المقابر: «السلام عليكم[1] دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون» فمع المناقضة بين كلاميه تلفيق بين الأقوال المختلفة، فإن الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل إحالة الأمور إلى المشيئة، بل قيل إنه للتبرّك بذكر اسمه سبحانه، أو للمبالغة في باب الاستثناء في الأخبار حتى في متحقق الوقوع، على أنه قد يقال التقدير: لتدخلن جميعكم إن شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل الحديبية حياً أو ميتاً عن فتح مكة، أو معنى إن شاء الله: إذا شاء الله، وهو تأويل لطيف يردّ ما فيه من إشكال ضعيف، أو الاستثناء عائد إلى الأمن لا إلى الدخول، أو تعليم للعباد، وكذا الاستثناء في الحديث لا يصحّ أن يكون من باب إحالة الأمور إلى المشيئة، فإن اللحوق بالأموات محقق بلا شبهة، بل هو محمول على تعليم الأمة لاحتمال تغيرهم في المآل، أو على أن المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «بكم» خصوص أهل البقيع مثلاً في البلاد.

وقال حجة الإسلام الغزالي: الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق

---

(١) (السلام عليكم) مسلم، جنائز ١٠٣، النسائي، جنائز ١٠٧، ابن ماجه، جنائز ٢٦.

الذي يخرج به عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٤]، إنما هو في مشيئة الله سبحانه.

وحاصله أن التصديق المصحح لإجراء أحكام الإيمان على العبد في الدنيا حاصل، والمرء جازم به، لكن التصديق الكامل المنوط به النجاة في العقبى أمر خفيّ له معارضات كثيرة خفية من الهوى والشيطان؛ فعلى تقدير حصوله والجزم به لا يأمن المؤمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علمه بذلك، فيفوّض علمه إلى مشيئة الله سبحانه، ولذا قيل: ينبغي للمؤمن أن يتعوّذ بهذا الدعاء صباحاً ومساءاً: (اللهمّ إني أعوذ بك من[1] أن أشرك بك شيئاً وأنا أعلم، وأستغفر لما لا أعلم، إنك أنت علّام الغيب). قال ابن الهمام: ولا خلاف في أنه لا يقال: إن شاء الله للشكّ في ثبوت الإيمان للحال، وإلا لكان الإيمان منفياً، بل ثبوته في الحال مجزوم به، غير أن بقاءه إلى الوفاة وهو المسمى بإيمان الموافاة غير معلوم. ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة، كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل، فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ــ ٢٤]. انتهى.

ولا يخفى أن ما نحن فيه ليس داخلاً في عموم مفهوم الآية، لأنها

---

(١) (اللهم إني أعوذ بك) البخاري، وغيره، تقدم البخاري رقاق ٥٣ فتن ١١، الترمذي دعوات ٨.

في الأمر المستقبل وجوداً لا بقاء، والكلام في استثناء الموجود حالاً على احتمال أنه ربما يعرض له حال يوجب له زوالاً، ولهذا مَثّل مشايخنا هذا الاستثناء بقوله: أنا شاب إن شاء الله تعالى حيث يحتمل أنه يصير شيخاً وهو ليس تحته طائل، وإدخاله تحت قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ﴾ [الكهف: ٢٣] لا يقول به قائل.

هذا، وقال بعضهم: الإيمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافراً ليس بإيمان، كالصلاة التي أفسدها صاحبها قبل الكمال، والصوم الذي يفطر صاحبه قبل الغروب، وهذا مأخذ كثير من الكلامية من أهل السنّة والجماعة وغيرهم. وعند هؤلاء أن الله يحب في الأزل من كان كافراً إذا علم منه أنه يموت مؤمناً؛ فالصحابة رضي الله عنهم ما زالوا محبوبين قبل إسلامهم، وإبليس ومن ارتدّ عن دينه ما زال الله تعالى يبغضه وإن كان لم يكفر بعد. كذا ذكره شارح عقيدة الطحاوي.

وفيه أن الإيمان إذا تحقق بشروطه، كيف يكون كالصلاة التي أفسدها صاحبها قبل إكمالها، والصوم الذي يفطر صاحبه قبل الغروب.

ولما بنوا على هذا الأساس الواهي صار طائفة منهم غلوا فيه حتى صار الرجل منهم يستثني في الأعمال الصالحة يقول: صليت إن شاء الله تعالى، ونحو ذلك يعني لقبول لله، ثم صار كثير منهم يستثنون في كل شيء، فيقول أحدهم: هذا ثوب إن شاء الله تعالى، هذا جبل إن شاء الله تعالى، فإذا قيل لهم هذا لا شك فيه، يقولون نعم، لكن إذا شاء أن يغيِّره غيَّره، وسيأتي مزيد تحقيق لذلك.

وأما ما أجاب الزمخشري عن قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن

شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الفتح: ٢٧] من أن يكون الملك قد قاله فأثبت قرآناً، أو أن الرسول قاله فكلاهما باطل، لأنه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في وعيد من قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٢٥].

والحاصل أن المستثني إذا أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء، وهذا لا خلاف فيه. وأما إن أراد أنه مؤمن كامل أو ممن يموت على الإيمان، فالاستثناء حينئذ جائز إلا أن الأولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان.

٣١ ــ ومنها: ما يتفرّع على هذه المسألة:

وهو ما نقل عن بعض الأشاعرة: أنه يصح أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر وإن كان طول عمره على التصديق والشكر، كما يدل عليه حديث: «إن أحدكم ليعمل عمل[1] أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل النار فيدخلها؛ وإن أحدكم ليعمل عمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها، وإنما الأعمال بالخواتيم».

وكما يشير إليه قوله سبحانه وتعالى في حقّ إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ

---

(١) (إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة) البخاري، قدر ١، جهاد ٧٧. مسلم، إيمان ١/١٢، وعند أحمد (إن أحدكم ليعمل الزمان الطويل) ٢/٤٨٢، وإنما العبرة بالخواتيم.

ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، حيث دلّت الآية على أن إبليس لم يزل كافراً مع صحة إيمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عُدَّ من[1] الملائكة الكرام، فظهر أن المعتبر هو إيمان الموافاة الواصل إلى آخر الحياة.

وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: «السعيد من سعد[2] في بطن أمه، والشقيّ من شقي في بطن أمه»، فإن المراد بالسعادة فيه السعادة المعتدّ بها لمن علم الله تعالى أن يختم له بالسعادة، وكذا في جانب الشقاوة.

وكذا قال أرباب العقائد: السعيد وهو المتصف بسعادة الإيمان بظاهر الحال قد يشقى بأن يرتدّ في المآل؛ والشقيّ قد يسعد في المقال والأفعال، والتغيير قد يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، فإنهما من صفات الله سبحانه وتعالى، لأن الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة، ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته، فلا يلزم من تغيرهما أن يكون علم الله تعالى قد تغير، فإن القديم لا يكون محلاً للحوادث، فعلى هذا يصحّ أن يقال في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، أي صار منهم، مع أن العارفين قالوا: الارتداد علامة عدم الإسعاد، فمن رجع فإنما رجع عن الطريق، فإن السعيد الحقيقي لم يزل على التحقيق، وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا

---

(١) قال الله تعالى: ﴿فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ﴾ [الكهف: ٥٠].

(٢) (السعيد من سعد في بطن أمه) مسلم، في القدر. وأحمد ٢/ ١٧٦، انظر مجمع الزوائد ٧/ ١٩٣.

﴿ ٱنفِصَامَ لَهَاۗ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، أي لا انقطاع لوصلها، ومن حِكَم شيخ مشايخنا أبي الحسن البكري: إذا دخل الإيمان القلب أُمن السلب.

وقال القونوي: فإن قيل: إنما يجوز الاستثناء للخاتمة، قلنا: هذا واجب عندنا لكن لا كلام فيه، إنما الكلام في الإيمان وإن كفر بعد ذلك، أي بعد الإيمان لا يتبين أنه لم يكن مؤمناً قبل الكفر كإبليس؛ فالسعيد قد يشقى والشقيّ قد يسعد.

وعند الأشعري: العبرة للختم ولا عبرة لإيمان من وجد منه التصديق في الحال، ولا لكفر من وجد منه التكذيب للحال، فإن كان في علم الله سبحانه أن هذا الشخص المعين يختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان كافراً بالله ورسوله، وإن كان في علمه أنه يختم له بالكفر يكون للحال كافراً وإن كان مصدّقاً لله ورسوله.

وقالوا: إن إبليس حين كان معلماً للملائكة كان كافراً، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣٤]، أي وكان في سابق علم الله منهم. وأجيب عن الآية بأن معناه وصار من الكافرين.

قال شارح العقائد: والحق أنه لا خلاف في المعنى، يعني بل الخلاف في المبنى، فإن أريد بالإيمان والسعادة مجرّد حصول المعنى، أي الإذعان وقبول العبادة فهو حاصل في الحال؛ وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات في المآل، فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال؛ فمن قطع بالحصول أراد الأول، ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني. انتهى. [ص ٨٥]، وهو غاية التحقيق ونهاية التدقيق، والله تعالى وليّ التوفيق.

٣٢ ــ ومنها: إن تكليف ما لا يطاق غير جائز:

خلافاً للأشعري لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، أي طاقتها. واختلف أصحابه في وقوعه، والأصحّ عدم الوقوع، ثم تكليف ما لا يطاق: وهو التكليف بما هو خارج عن مقدور البشر، كتكليف الأعمى بالإبصار، والزمِن بالمشي، بحيث لو أتى به يثاب، ولو تركه يعاقب.

وأما التكليف بما هو ممتنع لغيره كإيمان من علم الله أنه لا يؤمن مثل فرعون وأبـي جهل وأبـي لهب وسائر الكفار الذين ماتوا على الكفر، فقد اتفق الكلّ على جوازه ووقوعه شرعاً. وأما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فاستعاذة عن تحميل ما لا يطاق لا عن تكليفه، إذ عندنا يجوز أن يحمِّله جبلاً لا يطيقه، بأن يُلقى عليه فيموت، ولا يجوز أن يكلفه بحمل جبل، بحيث لو فعل يثاب، ولو امتنع يعاقب، فلا جرم صحت الاستعاذة منه بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾ الآية، وإنما ذكر التحميل في هذه الآية والحمل في الآية الأولى لأن الشاقّ يمكن حمله، بخلاف ما لا يكون مقدوراً.

ثم التحقيق أن للعبد مقامين، أحدهما: قيامه بظاهر الشريعة، وثانيهما: شروعه في مبدأ المكاشفة، وذلك أن يشتغل بمعرفة الله سبحانه وطاعته وشكر نعمته. ففي المقام الأول طلب ترك التثاقل، وفي المقام الثاني قال: لا تطلب مني حمداً يليق بجلالك، ولا شكراً يليق بكمالك، ولا معرفة تليق بحضرتك وعظمتك، فإن ذلك لا يليق بذكري وشكري وفكري، ولا طاقة لي بذلك في جوامع أمري. ولما كانت الشريعة مقدمة على الحقيقة قدم الجملة السابقة.

٣٣ ـ ومنها: أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق:

اختلف فيه مشايخ الحنفية؛ فذهب أهل سمرقند إلى الأول، وذهب أهل بخارى إلى الثاني، مع اتفاقهم على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله سبحانه؛ وبالغ بعض مشايخ بخارى فكفَّروا من قال بأن الإيمان مخلوق، وألزموا عليه خلق كلام الله تعالى؛ ونقلوا عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة رحمه الله أن الإيمان غير مخلوق، لكن نوحاً[1] عند أهل الحديث غير معتمد.

وعلل هؤلاء كونَ الإيمان غير مخلوق بأن الإيمان أمر حاصل من الله للعبد، لأنه قال بكلامه الذي ليس بمخلوق ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقال الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، فيكون المتكلم بمجموع ما ذكر قد يقام به ما ليس بمخلوق؛ وكما أن من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق، وهذا غاية متمسكهم؛ وقد نسبهم مشايخ سمرقند إلى الجهل، إذ الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان، وكلّ منهما فعل من أفعال العباد، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنّة والجماعة.

قال ابن الهمام في المسايرة: ونص كلام أبي حنيفة رحمه الله في كتابه الوصية صريح في خلق الإيمان حيث قال: نقرّ بأن العبد مع جميع

---

(١) قال شيخنا الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله تعالى: قال أبو عصمة نوح بن أبي مريم عالم مروِ من أهل الصدق والديانة، ولم يصح نسبة وضع حديث فضائل القرآن إليه. انظر ص ٥٧٣ ـ ٥٧٧، تحقيق ما لا تجد في غير ظفر الأماني للإمام الكوثري نشر الشيخ عبد الفتاح رحمهما الله تعالى.

أعماله وإقراره ومعرفته مخلوقٌ، فلما كان الفاعل مخلوقاً، فأولى أن يكون فعله مخلوقاً. انتهى.

هذا، وقد نقل بعض أهل السنّة والجماعة أنهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه سبحانه في لسان أو قلب أو مصحف وإن أريد به اللفظي رعاية للأدب مع الربّ لئلا يتوهّم إرادة النفسي القديم.

وقد حكى الأشعري أن ممن ذهب إلى أن الإيمان مخلوق حادث حارث المحاسبي، وجعفر بن حرب، وعبد الله بن كلاب، وعبد العزيز المكي وغيرهم من أهل النظر. ثم قال: وذكر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنهم يقولون: إن الإيمان غير مخلوق.

قال صاحب المسايرة ومال إليه الأشعري: ووجّهه: بما حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال: إن الإيمان غير مخلوق، ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات الله تعالى لأن من أسمائه الحسنى «المؤمن» كما نطق به الكتاب العزيز، وإيمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم وإخباره الأزليّ بوحدانيته كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي ﴾ [طه: ١٤]، ولا يقال إن تصديقه محدث ولا مخلوق، تعالى الله أن يقوم به الحادث. انتهى.

ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام، إذ أجمعوا على أن ذاته وصفاته أزلية قديمة؛ وإن اعتبر هذا المبنى لا يصح أن يقال الصبر والشكر ونحوهما مخلوق، حيث وردت معانيها في أسماء الله تعالى الحسنى، بل السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها، ولا أظن أن أحداً قال بهذا العموم وأوجب الكفر بهذا المفهوم الموهوم، لأن صفاته سبحانه مستثناة عقلاً ونقلاً.

٣٤ ـ ومنها: إن الإيمان باق مع النوم والغفلة والإغماء والموت: وإن كان كلّ منها يضادّ التصديق والمعرفة حقيقة:

لأن الشرع حكم ببقاء حكمهما إلى أن يقصد صاحبها إلى إبطالهما باكتساب أمر حكم الشرع بمنافاته لهما، فيرتفع ذلك الحكم خلافاً للمعتزلة في قولهم إن النوم والموت يضادّان المعرفة، فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن، كذا ذكره ابن الهمام، لكنه مخالف لما في المواقف[١] عنهم أنهم قالوا: لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدّقاً، كالنائم حال نومه، والغافل حين غفلته، وإنه خلاف الإجماع. انتهى. فارتفع النزاع.

٣٥ ـ ومنها: إن إيمان المقلد الذي لا دليل معه صحيح:

قال أبو حنيفة رحمه الله وسفيان الثوريّ ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد وعامة الفقهاء وأهل الحديث رحمهم الله تعالى: صح إيمانه ولكنه عاصٍ بترك الاستدلال. بل نقل بعضهم الإجماع على ذلك؛ وعند الأشعري لا بد أن يعرف ذلك بدلالة العقل؛ وعند المعتزلة ما لم يعرف كل مسألة بدلالة العقل على وجه يمكنه دفع الشبهة لا يكون مؤمناً.

قال القونوي: عند المعتزلة إنما يحكم بإيمانه إذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل العقلي على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحلّ جميع ما يوردونه عليه من الشبهة، حتى إذا عجز عن شيء من ذلك لم يحكم بإسلامه.

وقال الأشعري: شرط صحة الإيمان أن يعرف كل مسألة من مسائل

---

(١) المواقف لعبد الرحمن الإيجي ص ٣٨٧.

الأصول بدليل عقلي، غير أن الشرط أن يعرف ذلك بقلبه، ولا يشترط أن يعبر عن ذلك بلسانه، وهذا وإن لم يكن مؤمناً عنده على الإطلاق، ولكنه ليس بكافر لوجود ما يضادّ الكفر وهو التصديق، فهو عاص بترك النظر والاستدلال، وهو في مشيئة الله تعالى كسائر العصاة إن شاء الله عفا عنه وأدخله الجنة، وإن عذَّبه بقدر ذنبه وصار عاقبة أمره إلى الجنة. انتهى[(١)].

ولا يخفى أن هذا مناف لما صدّره من كلامه حيث جعله شرط صحة الإيمان؛ فإن أريد به شرط صحة كمال الإيمان فهو موافق مع الجمهور في هذه المسألة.

ثم الأظهر ما قاله أبو الحسن الرستغني وأبو عبد الله الحليمي من أنه ليس الشرط أن يعرف كل المسائل بالدليل العقلي، ولكنه إذا بنى اعتقاده على قول الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة أنه صادق، فهذا القدر كاف لصحة إيمانه[(٢)]، وهذا لا ينافي ما سبق من الجمهور من الحكم بعصيان تارك الاستدلال فيما يتعلق بالإيمان على حسب الإجمال؛ وأما الإيمان، وهو التصديق المأمور به فقد وُجد، فينال ثواب ما وُعد به سواء وجد منه التصديق عن دليل أو عن غير دليل.

وأما ما نقله القونوي من أن أبا حنيفة رحمه الله حين قيل له: ما بال أقوام يقولون بدخول المؤمن النار؟ فقال: لا يدخل النار إلا كل مؤمن، قيل له: فالكافر؟ فقال: هم يؤمنون يومئذ[(٣)]. كذا ذكره في

---

(١) القلائد في شرح العقائد للشيخ محمود القونوي ق ١٠٢.

(٢) القلائد ص ١٠١.

(٣) ذكر الله عزَّ وجلّ في القرآن قولهم ذلك يوم القيامة: ﴿قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣].

الفقه الأكبر، فليس بموجود في الأصول المعتبرة والنسخ المشتهرة.

ثم قال: ومعنى قول العلماء: إن الإيمان عند معاينة العذاب لا يصحّ، أي لا ينفع.

أقول: بل لا يصحّ لأن المأمور الشرعي هو الإيمان الغيبي[1]، ثم التحقيق أن الاستدلال ليتوصل به إلى التصديق في المآل، فإذا وصل إلى المقصود حصل المطلوب، إذ لا عبرة لعدم الذريعة والوسيلة عند حصول المراد من الفضيلة.

وتحقيقه أن الرسول صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم عدّ من آمن به وصدّقه فيما جاء به من عند الله تعالى مؤمناً ولم يشتغل بتعليمه الدلائلَ العقلية في المسائل الاعتقادية، وكذا الصحابة رضي الله تعالى عنهم حيث قبلوا إيمان الزطّ والأنباط مع قلة أذهانهم وبلادة أفهامهم، ولو لم يكن ذلك إيماناً لفقد شرطه وهو الاستدلال العقلي، لاشتغلوا بأحد الأمرين: إما بالإعراض عن قبول إسلامهم، أو بنصب متكلم حاذق بصير بالأدلة عالم بكيفية المحاجة لتعليمهم صناعةَ الكلام والمناظرة، ثم بعد ذلك يحكمون بإيمانهم، وعند امتناع الصحابة رضي الله عنهم وامتناع كل من قام مقامهم إلى يومنا هذا، من ذلك ظهر أن ما ذهبوا إليه باطل، لأنه خلاف صُنْع النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وأصحابه العظام رضي الله عنهم وغيرهم من الأئمة الكرام.

على أن من أصحابنا من قال: إن المقلد لا يخلو عن نوع علم، فإنه

---

(١) كذا حكم العلماء، وحكم الشيخ محيي الدين بن عربي بكفر فرعون، لأنه ذكر الإيمان وهو يعاين الموت. لذا قيل له ﴿ءَآلْـَٔنَ﴾، والله أعلم.

ما لم يقع عنده أن المخبر صادق لا يصدقه فيما أخبر به، وخبر الواحد وإن كان محتملاً للصدق والكذب في ذاته، لكن متى ما وقع عنده أنه صادق ولم يخطر بباله احتمالُ الكذب وكان في الحقيقة صادقاً نُزِّل منزلة العالم لأنه بنى اعتقاده على ما يصلح دليلاً في الجملة.

وأما من لم تبلغه الدعوة ورآه مسلم ودعاه إلى الدين وأخبره أن رسولاً لنا بلغ الدين عن الله تعالى ودعانا إليه، وقد ظهرت المعجزات على يديه وصدّق هذا الإنسان في جميع ذلك، فاعتقد الدين من غير تأمل وتفكر فيما هنالك، فهذا هو المقلد الذي فيه خلاف بيننا وبين الأشعري، بخلاف من نشأ فيما بين المسلمين من أهل القرى والأمصار من ذوي النُّهى والأبصار، فلا يخلو إيمانهم عن الاستدلال والاستبصار، وإن كان لا يهتدي إلى العبادة عن دليل بطريق النظّار، فإنه محلّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة.

والصحيح ما عليه عامّةُ أهل العلم، فإن الإيمان هو التصديق مطلقاً، فمن أخبر بخبر فصدقه صحّ أن يقال آمن به وآمن له، ولأن الصحابة كانوا يقبلون إيمان عوامّ الأمصار التي فتحوها من العجم تحت السيف[1]، أو لموافقة بعضهم بعضاً، وتجويز حملهم إياهم على الاستدلال، لا سيما في بعض الأحوال.

وهذا الخلاف فيمن نشأ على شاهق جبل ولم يتفكر في العالم ولا

---

(١) لا إكراه في الدين، وإنما قاتل المسلمون، ويقاتلون من كفر بالله ومنع وصوله إلى الناس أو اضطهد المسلمين لإسلامهم. ثم من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

في الصانع عزّ وجلّ أصلاً؛ فأما من نشأ في بلاد المسلمين وسبح الله تعالى عند رؤية صنائعه؛ فهو خارج عن حد التقليد؛ فقد قيل لأعرابي: بِمَ عرفت الله؟ فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار القدم تدل على المسير، فهذا الإيوان العلوي والمركز السفلي أما يدلان على الصانع الخبير؟ أما إذا اعتقد وجعل ذلك قلادةً في عنق الداعي له إليه على معنى أنه إن كان حقاً فحق، وإن كان باطلاً فوباله عليه، فهذا المقلد ليس بمؤمن بلا خلاف، لأنه شاك في إيمانه.

وقيل: معرفة مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه من أدلّتها فرض عين على كل مكلف، فيجب النظر ولا يجوز التقليد، وهذا هو الذي رجحه الإمام الرازي والآمدي. والمراد النظر بدليل إجمالي وأما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من إزالة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين ففرض كفاية.

وأما من يُخشى عليه من الخوض فيه الوقوعُ في الشبهة، فالأوجه أن المنع متوجه في حقه، فقد قال البيهقي: إنما نهى الشافعي رحمه الله وغيره عن علم الكلام لإشفاقهم على الضعفة أن لا يبلغوا ما يريدون منه فيضلوا عنه.

وفي التتارخانية: كره جماعة الاشتغال بعلم الكلام، وتأويله عندنا أنه كره مع المناظرة والمجادلة لأنه يؤدي إلى إثارة الفتنة والبدعة وتشويش العقائد الثابتة، أو يكون المناظر قليل الفهم أو المعرفة، أو لا يكون طالباً للحق بل الغلبة؛ وأما معرفة الله وتوحيده ومعرفة النبوة وما يتعلق بها فهو من فروض الكفاية.

وفي شرح الهداية لابن الهمام: وأما قول أبي يوسف رحمه الله:

لا تجوز الصلاة خلف المتكلم فيجوز أن يريد الذي قرره أبو حنيفة رحمه الله حين رأى ابنه حماداً يناظر في الكلام فنهاه، فقال: (رأيتك تناظر في الكلام وتنهاني؟ فقال: كنا نناظر وكأنّ على رؤوسنا الطير مخافة أن يزلّ صاحبنا وأنتم تناظرون وتريدون زلةَ صاحبكم ومن أراد زلة صاحبه فقد أراد كفره، ومن أراد كفره فقد كفر قبل صاحبه، هذا هو الخوض المنهي عنه. انتهى[1].

وفي شرح المواقف: فائدة: علم الكلام: هو الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١] خصّ العلماء الموقنين مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لمنزلتهم، كأنه قال وخصوص هؤلاء الأعلام منكم جمعوا من العلم والعمل.

٣٦ ـ ومنها: إن السحر والعين حق عندنا خلافاً للمعتزلة:

لقوله عليه الصلاة والسلام: «العين حق»[2]. رواه أحمد والشيخان وأبو داود وابن ماجه عن أبـي هريرة؛ وزيد في رواية: «وإن العين لتدخل الرجل القبر، والجمل القدر»[3]. وجاء في رواية: «إن السحر حق»، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤]. وأما قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ﴾ [طه: ٦٦]، فهذا نوع من السحر.

(١) مناقب الإمام أبـي حنيفة للكردري ٢/١٣٨.
(٢) (العين حق) البخاري، طب ٢٦، لباس ٨٦، مسلم.
(٣) (إن العين لتدخل الرجل القبر) ابن عدي وأبو نعيم، الفتح الكبير ٢/٢٥٣.

ثم قول بعض أصحابنا: إن السحر كفر مؤول، فقد قال الشيخ أبو منصور الماتريديّ[1]: القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ، بل يجب البحث عنه، فإن كان في ذلك رد ما لزمه في شرط الإيمان فهو كفر، وإلا فلا؛ فلو فعل ما فيه هلاك إنسان أو مرضه أو تفريق بينه وبين امرأته وهو غير منكر لشيء من شرائط الإيمان لا يكفر، لكنه يكون فاسقاً ساعياً في الأرض بالفساد، فيقتل الساحر والساحرة، لأن علة القتل السعيُ في الأرض بالفساد، وهذه العلة تشمل الذكر والأنثى. وأما إذا كان سحراً هو كفر، فيقتل الساحر لا الساحرة، لأن علة القتل الردةُ، والمرتدة لا تقتل. كذا ذكره صاحب الإرشاد في الإشراق، ونقله القونويّ.

٣٧ ـ ومنها: المعدوم ليس بشيء ثابت في الخارج:

كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١] على أنّ المراد بالحين قبل خلق الماء والطين، خلافاً للمعتزلة القائلين بأن المعدوم الممكن الوجود ثابتٌ في الخارج؛ والتحقيق أنه إن أريد بالشيء الثابتُ المتحقق على ما ذهب إليه المحققون، من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي، فهذا حكم ضروري لا ينازع فيه إلا من تقدم من المعتزلة، وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئاً، فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود، كما ذهب إليه الأشاعرة، أو المعلوم كما ذهب إليه معتزلة البصرة، أو ما صح أن يعلم ويخبر عنه على ما وقع في كلام الزمخشري

---

(١) هو أحد إمامي أهل السنّة، وثانيه الأشعري رحمهما الله تعالى، والأحناف على مذهب الماتريدي لأنه أخذ عقيدته بواسطة عن الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

ونقل مثله عن سيبويه، وبعضهم جعله اسماً للجسم وبعضهم للقديم، وبعضهم للحادث، فالمرجع إلى نقل الأقوال وتتبع موارد الاستعمال.

٣٨ ــ ومنها: مسألة نصب الإمام:

فقد أجمعوا على وجوب نصب الإمام، وإنما الخلاف في أنه يجب على الله أو على الخلق بدليل سمعيّ أو عقلي، فمذهب أهل السنّة وعامة المعتزلة أنه يجب على الخلق سمعاً لقوله عليه الصلاة والسلام على ما أخرجه مسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنه بلفظ: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية»[١]، ولأن الصحابة رضي الله عنهم جعلوا أهمّ المهمات نصبَ الإمام، حتى قدموه على دفنه عليه الصلاة والسلام، ولأن المسلمين لا بدّ لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدّ ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجُمع والأعياد، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التي لا يتولاها آحاد الأمة.

ثم الإمامة تثبت عند أهل السنة والجماعة إما باختيار أهل الحلّ والعقد[٢] من العلماء وأصحاب العدل والرأي كما ثبتت إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وإما بتنصيص الإمام وتعيينه كما ثبتت إمامة عمر رضي الله عنه باستخلاف أبي بكر رضي الله عنه إياه. ولم يوجب الخوارج نصبَ

(١) مسلم، كتاب الإمامة، حديث ٢٨٣٩ بغير هذا اللفظ.

(٢) هم أصحاب المكانة الاجتماعية في الإسلام والانقياد لأحكام الشرع والمشهود لهم بين الناس بالصلاح.

الإمام، لكن طائفة منهم أوجبته عند الفتنة، وطائفة عند الأمن، إلا أنه لم يعتدّ بخلافهم لما عرف أنهم خوارج عما انعقد عليه الإجماع.

ولا يجوز نصب إمامين في عصر واحد لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلاف أمر الدين والدنيا، كما يشاهد في زماننا هذا، وذهب صاحب الصحائف إلى تجويز نصب إمامين إذا تباعد الإمام بحيث لا يصل أحدهما إلى الآخر، ويرده ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[1]. رواه مسلم من حديث أبـي سعيد الخدري، والآمر بقتله محمول كما صرّح به العلماء على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل فإنه إذا أصرّ على الخلاف كان باغياً، وإذا لم يندفع إلا بالقتل قتل.

وقال الغزالي: فإن اجتمع عدة من الموصوفين بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعةُ من أكثر الخلق، والمخالف باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق.

قال ابن الهمام: وكلام غيره من أهل السنّة اعتبارُ السبق، فالثاني يجب رده إليه. انتهى.

ولا يخفى أن كلام الحجة قابل أن يحمل على كلام غيره من أهل السنّة فتدبر.

ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً ليرجع إليه الأنام في مهماتهم، فيقوم بمصالح أمورهم، لا مخفياً خوفاً من الأعداء، ومما للظلمة من الاستيلاء، ولا منتظراً خروجه عند صلاح العباد وانقطاع موارد الشرّ

---

(١) رواه البخاري؛ ومسلم، كتاب الإمارة ١٨٥١.

والفساد، وانحلال نظام أهل الظلم والعناد، لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم، أن الإمام الحقّ بعد رسول الحق ﷺ عليّ رضي الله عنه، ثم ابنه الحسن رضي الله عنه، ثم أخوه الحسين رضي الله عنه، ثم ابنه عليّ زين العابدين رضي الله عنه، ثم ابنه محمد الباقر رضي الله عنه، ثم ابنه جعفر الصادق رضي الله عنه، ثم ابنه موسى الكاظم رضي الله عنه، ثم ابنه عليّ الرضا، ثم ابنه محمد التقيّ، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي(١) في عقائدهم، وقد اختفى خوفاً من أعدائه، ولا يَخفى أن اختفاءه وعدم وجوده سواء في عدم حصول المرام من نصب الإمام، وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاءَ بحيث لا يوجد منه إلا ذكره في الأسماء، بل غاية الأمر أنه يوجب إخفاء دعوى الإمامة كما كان آباؤهم ظاهرين من غيرهم دعوى تلك الحالة، مع أن عند اختلاف الآراء واستيلاء الظلمة والأعداء وفساد الزمان يكون احتياج الناس إلى الإمام أشدّ من حال الأمان.

وأما ظهور المهدي في آخر الزمان، وأنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجَوْراً وأنه من عترته عليه الصلاة والسلام من ولد فاطمة رضي الله عنها فثابت، قد وردت به الأخبار عن سيد الأخيار ﷺ.

ثم يشترط في الإمام أن يكون قرشياً لقوله عليه الصلاة والسلام:

---

(١) الصحيح أن الحسن العسكري مات ولم يخلف ولداً لذا أخذ ميراثه أخوه، وعلي رضي الله عنه لم يخلف أحداً بعده، وإنما اجتمع الناس على الحسن بعد موته رضي الله عنه، فتنازل لمعاوية عنها. الفتح الرباني، ترتيب المسند ٢٣/ ٢٦٣.

«الأئمة من قريش»[1] وهو حديث مشهور، وليس المراد به الإمامة في الصلاة اتفاقاً، فتعينت الإمامة الكبرى، خلافاً للخوارج وبعض المعتزلة، ومنهم الكعبيّ حيث زعم أن القرشي أولى بها، وإن خافوا الفتنة جاز غيره، ولا يشترط أن يكون الإمام هاشمياً أو علوياً، أو معصوماً[2]، وحقيقة العصمة ألا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشرّ مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء. ولهذا قال الشيخ أبو منصور: العصمة لا تزيل المحنة، أي التكليف المتضمِّن للكلفة، لا أنها خاصية في نفس الشخص ويديه ولسانه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كما قيل، لأنه لو كان الذنب ممتنعاً، لما صح تكليفه بترك الذنب، كالأعمى لا ينهى عن النظر، والمرتعش لا ينهى عن السكون، لأنه تحصيل الحاصل، ولا تكليف بما ليس تحته طائل.

ولا يشترط أن يكون أفضلَ أهل زمانه، لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقلّ علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها، ولذا جعل عمرُ رضي الله عنه الإمامةَ شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم كعثمان وعليّ رضي الله عنهما أفضل من باقيهم.

ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة: بأن يكون مسلماً حرّاً ذكراً عاقلاً بالغاً سائساً، بقوّة رأيه ورويته، ومعونة بأسه وشوكته،

---

(١) رواه أحمد ٣/ ١٢٩.

(٢) العصمة للأنبياء والمرسلين، ويكون للصحابة والصالحين حفظ وليس عصمة.

قادراً بعلمه وعدالته وكفايته وشجاعته على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم عند حدوث المظالم.

ولا ينعزل الإمام بالفسق والجور، لأنهما قد ظهرا على الأمراء بعد الخلفاء، والسلف كانوا ينقادون لحكمهم ويقيمون الجمع، والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم، فكان إجماعاً منهم على صحة إمام أهل الجوْر والفسق انتهاء بل ابتداء.

وأما ما قال بعض المحشين على شرح العقائد من أنه: لا ينبغي أن يظن بالسلف أن انقيادهم الظاهريّ للخوف وعدم تجويز الخروج لعدم التمشي، لأن بعض الظنّ إثم، فمردود عليه ومدفوع بأن كونه من بعض الظن الذي فيه إثم ممنوع، فإنه لا شكّ أنهم كانوا خائفين من نحو يزيدَ والحجاج وزياد، ولم يكن يتمشى الخروج حينئذ على أرباب العناد، بل كان يترتب عليه أمور من الفساد، ولذا كان ابن عمر رضي الله عنه يمنع ابن الزبير وينهاه عن دعوى الخلافة، مع أنه كان أحقّ وأولى بها من أمراء الجور بلا خلاف.

وعن الشافعي رحمه الله: إنّ الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كلّ قاض وأمير؛ ومنشأ الخلاف أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لأنه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره؟

وعن أبي حنيفة رحمه الله: هو أهل الولاية، لأنه يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة.

والمسطور في كتب الشافعية أن القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الإمام. والفرق أن في انعزاله ووجوب نصب غيره إثارةُ الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي، وقيل: عدم انعزال الإمام هو المختار من مذهب

أبـي حنيفة والشافعي رحمه الله، وعن محمد رحمه الله روايتان، لكن يستحق العزل اتفاقاً.

وما مر من انقياد السلف الأخيار دليل للقول المختار. وفي حديث مسلم: «من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية»[1]. وفي الصحيحين: «من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإن من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية». وفي رواية لمسلم: «من ولّي عليه والٍ فرآه يأتي شيئاً من معصية الله[2] فلا ينزعنّ يداً من الطاعة». وفي البخاري والسنن الأربعة: «السمع والطاعة[3] على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بها فلا سمع ولا طاعة».

وفي رواية النوادر عن علمائنا الثلاثة أنه لا يجوز قضاءُ الفاسق. وقال بعض المشايخ: إذا قلد الفاسق ابتداء يصحّ، ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق الطارىء، لأنّ المقلد اعتمد على عدالته، فلم يرض بقضائه بتغيير حالته.

وفي فتاوى قاضيخان: أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى فيه، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء برشوة لا يصير قاضياً، ولو قضى لا ينفذ قضاؤه.

---

(١) (من خرج من الطاعة) مسلم، ٢٣/ ١٤٨ (من كره).

(٢) انظر صحيح مسلم كتاب الإمارة، والبخاري في الفتن.

(٣) (السمع والطاعة في المعروف) البخاري، جهاد ١٠٨. مسلم، أمارة. أبو داود، جهاد والترمذي ٢٢٢٤، وأحمد في مواضع عديدة ٥/ ٨٦ ــ ٨٧ إلخ.
قال النووي في شرح مسلم عند حديث لا يزال أمر الناس ماضياً ١٢/ ١٩٩، ٢٠٣، كتاب الإمارة باب ١.

ثم من متعلقات هذه المسألة أنه تجوز الصلاة خلف كلّ برّ وفاجر، وكذا على كلّ برّ وفاجر، لحديث ورد بذلك[1]، ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل البدعة[2]؛ وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدعة فمحمول على الكراهة.

وفي شرح المقاصد: لا نزاع في أن مباحث الإمامة أليق بعلم الفروع لرجوعها إلى القيام بالإمامة، ونصب الإمام الموصوف المخصوص من فروض الكفاية، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية، فذكرها هنا للتنبيه على أنها من المسائل التي يتميز بها أهل السنّة عن المعتزلة والشيعة وسائر المبتدعة.

٣٩ ــ ومنها: أن اليأس من رحمة الله تعالى كفر:

لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧] وكذا الأمن من عقوبته كفر لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، والأنبياء مأمونون لا آمنون، بل خائفون منه أكثر من غيرهم، لأنهم أعرف بما له من صفات الجلال، وكونهم مأمونين إنما هو من قبله سبحانه تفضلاً في شأنهم وعلوّ مكانهم.

٤٠ ــ ومنها: أن تصديق الكاهن والمنجّم بما يخبره من الغيب كفر:

لقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]،

---

(١) (وصلوا على كل بر وفاجر) ابن ماجه، جهاد، بطرق واهية، والدارقطني بطرق كلها ضعيفة، والصحابة صلوا وراء أئمة الفتنة الذين خرجوا على عثمان رضي الله عنه حتى قتلوه.

(٢) صلى ابن عمر رضي الله عنهما خلف الحجاج الظالم، وحديث: (صلوا خلف كل بر وفاجر) رواه أبو داود وهو ضعيف، لكن الدليل فعل ابن عمر رضي الله عنه.

ولقوله عليه الصلاة والسلام: «من أتى كاهناً[١] فصدّقه بما يقول فقد كفر بما أُنزل على محمد».

ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدَّعي معرفة الأسرار في المكان. وقيل: الكاهن: الساحر. والمنجّم، إذا ادَّعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن، وفي معناه الرمّال.

قال القونويّ: والحديث يشمل: الكاهن والعرّاف والمنجم، فلا يجوز اتِّباع العراف والمنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى، وما يعطى هؤلاء حرام بالإجماع كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما، لا اتباعُ من ادَّعى الإلهام فيما يخبر به عن إلهاماته بعد الأنبياء عليهم السلام، ولا اتباعُ قول من ادعى علم الحروف المهجّات لأنه في معنى الكاهن. انتهى.

ومن جملة علم الحروف: فأل المصحف حيث يفتحونه وينظرون في أول الصحيفة أيّ حرف وافقه، وكذا في سابع الورقة السابعة؛ فإن جاء حرف من الحروف المركبة من «تخلاكم» حكموا بأنه غير مستحسن، وفي سائر الحروف بخلاف ذلك. وقد صرح ابن العجمي في منسكه وقال: ولا يؤخذ الفأل من المصحف، فإن العلماء اختلفوا في ذلك، فكرهه بعضهم. وأجازه بعضهم، ونصّ المالكية على تحريمه. انتهى[٢].

---

(١) رواه أبو داود طب رقم ٢، وهو في الترمذي، الطهارة رقم ١٠٢ وغيرهما.

(٢) قلت: وبعضهم يطبع أسماء الأنبياء ثم يجعل لكل اسم رقماً فيأتي الجاهل فيأخذ رقماً ثم يقابله بما جاء حول ذلك الاسم الشريف فيكون حظه والعياذ بالله، ومنهم من يعدّ صفحات كذا وكذا من كتاب ثم يقرء في الصفحة فتكون حظه والعياذ بالله.

ولعل من أجاز الفأل أو كرهه من اعتمد على المعنى، ومن حرّمه اعتبر حروف المبنى، فإنه في معنى الاستقسام بالأزلام.

قال الكرماني: ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث ورقات من البياض أو غيره افعل لا تفعل، أو يكتب الخير والشرّ ونحو ذلك فإنه بدعة. انتهى.

وذكر في المدارك ما يدل على أنه: أي الاستقسام بالأزلام والأقداح حرام بالنصّ، لأنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، إلى قوله تعالى: ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾ [المائدة: ٣]، أي قال: كان أحدهم في الجاهلية إذا أراد سفراً أو غيره من الأمور، يعمد إلى أقداح ثلاثة على واحد منها مكتوب: أمرني ربي، ومكتوب على الآخر: نهاني ربي، والثالث غفل لا شيء عليه؛ فإن خرج الأمرُ مضى على ذلك الأمر، وإن خرج الناهي أمسك وترك أمره سنة، وإن خرج الغفل أجالها وأعادها ثانياً حتى يخرج المكتوب، فنهى الله تعالى عن ذلك وحرّمه.

قال الزجاج: ولا فرق بين هذا وبين قول المنجمين: لا تخرج من أجل نجم كذا، أو اخرج لطلوع نجم كذا.

قلت: ولإبطال هذه الأشياء جعل النبيّ ﷺ صلاةَ الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور[١]. وقد ورد: «ما خاب من استخار، وما ندم من استشار».

---

(١) قال جابر رضي الله عنه: يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها.. الحديث رواه البخاري.

وقال شارح العقيدة الطحاوية: [الواجب على وليّ الأمر وكل قادر أن يسعى في إزالة هؤلاء المنجمين والكهانين والعرّافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفألات ومنعهم من الجلوس في الحوانيت أو الطرقات، أو أن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك، ويكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في إزالته مع قدرته على ذلك قولُهُ تعالى: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩].

وهؤلاء الذين يفعلون هذه الأفعال الخارجة عنِ الكتاب والسنة أنواع:

نوع منهم أهل تلبيس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعةَ الجنّ له أو يدّعي الحال من أهل الحال، كالمشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطرقية المكارين، فهؤلاء يستحقّون العقوبة البليغة التي تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبيس، وقد يكون في هؤلاء من يستحقّ القتل كمن يدعي النبوّة بمثل هذه الخزعبلات، أو يطلب تغير شيء من الشريعة ونحو ذلك.

ونوع منهم يتكلم في هذه الأمور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر، وجمهور العلماء يوجبون قتل الساحر كما هو مذهب أبـي حنيفة رحمه الله ومالك وأحمد رحمه الله تعالى في المنصوص عنه، وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم كعمر وابنه وعثمان وغيرهم. ثم اختلف هؤلاء هل يستتاب أم لا؟ وهل يكفر بالسحر أم يقتل لسعيه في الأرض بالفساد؟ وقالت طائفة: إن قَتل بالسحر قُتل، وإلا عوقب بدون القتل إذا يكن في قوله وعمله كفرٌ، وهذا هو المنقول عن الشافعي، وهو قول في مذهب أحمد[1].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبـي العز ٢/ ٧٦٣.

وقد تنازع العلماء في حقيقة السحر وأنواعه، والأكثرون يقولون: إنه قد يؤثر في موت المسحور ومرضه من غير وصول شيء ظاهر إليه. وزعم بعضهم أنه مجرد تخييل. واتفقوا كلهم على أن ما كان من جنس دعوى الكواكب السبعة أو غيرها أو خطابها أو السجود لها والتقرّب إليها بما يناسبها من اللباس والخواتيم والبخور ونحو ذلك فإنه كفر، وهو من أعظم أبواب الشرّ.

واتفقوا كلهم أيضاً على أن كل رقية وتعزيم أو قسَم فيه شرك بالله فإنه لا يجوز التكلم به، وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه لا يتكلم به لإمكان أن يكون فيه شرك لا يعرف، ولذا قال النبيّ ﷺ: «لا بأس بالرقى ما لم تكن شركاً»[1].

ولا يجوز الاستعانة بالجن؛ فقد ذمّ الله الكافرين على ذلك فقال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]. قالوا: كان الإنسي في الجاهلية إذا نزل بالوادي في سفره يقول: أعوذ بسيد هذا الوادي من شرّ سفهاء قومه، فيبيت في أمن وجوار حتى يصبح، ﴿فَزَادُوهُمْ﴾ يعني: الإنس للجن باستعاذاتهم بهم ﴿رَهَقًا﴾، أي إثماً وطغياناً وجرأة وشرّاً وتكبّراً وإرهاباً، وذلك أنهم قد قالوا: سُدْنا الجنّ والإنس، فالجنّ تتعاظم في أنفسها، وتزداد كفراً إذا عاملتهم الإنس بهذه المعاملة، وقال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ الآية [الأنعام: ١٢٨]، فاستمتاع الإنسي بالجني في قضاء حوائجه وامتثال أوامره وإخباره بشيء

(١) رواه مسلم، سلام ٦٥، وأبو داود طب ١٨، وهو في الترمذي وقال: حسن صحيح.

من المغيبات ونحو ذلك، واستمتاع الجنّي بالإنسي تعظيمه إياه واستغاثته به وخضوعه له.

ونوع منهم بالأحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وإنّ لهم خوارق تقتضي أنهم أولياء الله. وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقول: إن الرسول أمره بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا وهؤلاء في الحقيقة إخوان المشركين.

ثم الناس من أهل العلم في حق رجال الغيب ثلاثة أحزاب:

حزب يكذبون بوجود رجال الغيب، ولكن قد عاينهم الناس وثبت ذلك عمن عاينهم، أو حدّثه الثقات بما رأوه، وهؤلاء إذا رأوهم وتيقّنوا وجودهم خضعوا لهم.

وحزب عرفوهم ورجعوا إلى القدر واعتقدوا أن ثمة في الباطن طريقاً إلى الله غير طريقة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وحزب ما أمكنهم أن يجعلوا ولياً خارجاً عن دائرة الرسول، فقالوا: يكون الرسول هو ممداً للطائفتين، فهؤلاء معظمون للرسول، جاهلون بدينه وشرعه.

والحقّ أن هؤلاء من أتباع الشياطين، وأن رجال الغيب هم الجنّ، لأنّ الإنس لا يكون دائماً محتجباً عن أبصار الإنس وإنما يحتجب أحياناً، فمن ظن أنهم من الإنس فمن غلطه وجهله، وسبب الضلال فيهم، وافتراق هذه الأحزاب الثلاثة عدم الفرقان بين أولياء الشيطان وأولياء الرحمن[1].

---

(١) نهاية كلام شارح الطحاوية ٢/ ٧٦٧.

وبالجملة، فالعلم بالغيب أمر تفرّد به سبحانه ولا سبيل للعباد إليه إلاّ بإعلام منه وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلى الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه ذلك، ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر، أي دائرته يكون مطرٌ: مدَّعياً علم الغيب لا بعلامة كفر. ومن اللطائف ما حكاه بعض أرباب الظرائف أن منجّماً صلب فقيل له: هل رأيت هذا في نجمك؟ فقال: رأيت رفعة ولكن ما عرفت أنها فوق خشبة.

ثم اعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لم يعلموا المغيبات من الأشياء إلا ما أعلمهم الله تعالى أحياناً.

وذكر الحنفية تصريحاً بالتكفير باعتقاده أن النبيّ عليه الصلاة والسلام يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] كذا في المسايرة، [ص ٢٠٢].

٤١ ــ ومنها: ما ذكره شارح عقيدة الطحاوي عن الشيخ حافظ الدين النسفي في المنار أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً:

وكذا قال غيره من أهل الأصول. وما ينسب إلى أبـي حنيفة رحمه الله: أن من قرأ في الصلاة بالفارسية أجزأه فقد رجع عنه[1] وقال: لا يجوز مع القدرة بغير العربية، وقال: لو قرأ بغير العربية؛ فإما أن يكون مجنوناً فيداوى أو زنديقاً فيقتل، لأن الله تكلم بهذه اللغة، فالإعجاز حصل بنظمه ومعناه.

---

(١) قال الإمام: لا تجوز الصلاة بالعجمية للقادر على العربية، وتجوز للعاجز عنها، قال في البحر: وهو الحق، وانظر: إعلاء السنن ٤/١٣٦، فقد ذكر أنه ﷺ أجاز للجاهل بالقرآن أن يكتفي بذكر معين ليس هو من القرآن.

٤٢ ــ ومنها: أن استحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر، إذا ثبت كونها معصية بدلالة قطعية:

وكذا الاستهانة بها كفر بأن يعدّها هينة سهلة، ويرتكبها من غير مبالاة بها ويجريها مجرى المباحات في ارتكابها.

وكذا الاستهزاءُ على الشريعة الغرّاء كفر، لأنّ ذلك من أمارات تكذيب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

قال ابن الهمام: وبالجملة فقد ضُمَّ إلى تحقيق الإيمان إثباتُ أمور الإخلالُ بها إخلال بالإيمان اتفاقاً، كترك السجود لصنم، وقتل نبيّ أو الاستخفاف به أو بالمصحف أو الكعبة، وكذا مخالفة ما أُجْمِع عليه وإنكاره بعد العلم به، يعني من أمور الدين، فإن من أنكر وجود حاتم أو شجاعة عليّ رضي الله عنه لا يكفر.

قال ابن الهمام: وقد كفَّر الحنفية من واظب على ترك سنة استخفافاً بها بسبب أنها فعلها النبي ﷺ زيادة، أو استقباحها كمن استقبح من آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو إحفاء شاربه[١].

قلت: ولذا رُوي أن أبا يوسف رحمه الله ذكر أنه عليه الصلاة والسلام كان يحب الدبّاء، فقال رجل: أنا ما أحبّها، فحكم بارتداده.

وعلى هذه الأصول تُبتنى الفروع التي ذكرت في الفتاوى: من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً، فإن كان حرمته لعينه، وقد ثبت بدليل قطعي يكفر وإلا فلا، بأن تكون حرمته لغيره، أو ثبت لدليل ظني، وبعضهم لم يفرّق

---

(١) لأنه استهزاء بأصل السنة، فمن استهزأ بها أو كفر بمتواتر منها كفر، وما دون ذلك لا بل يفسق ولا يكفر.

بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحلّ حراماً وقد علم في دين النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم تحريمه، كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر، أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر، ومن استحل شرب النبيذ إلى السكر كفر. أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة، أو بحكم الجهل لا يكفر. ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشقّ عليه لا يكفر، بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرّم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر، لأن حرمة هذين ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يَحكم اللّهُ ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه سبحانه.

وتوضيحه ما قال بعضهم من أن الضابطة هي أن الحرام الذي كان حلالاً في شريعة فتمني حله ليس كفراً، والذي لم يكن حلالاً في شريعة فتمني حله كفر، لأن حرمته الأبدية إنما هي التي اقتضتها الحكمة الأزلية مع قطع النظر عن أحوال الأشخاص الأولية والأخروية.

ثم قال: فإن قلت: كون الحرمة موافقة لحكمة الله تعالى هو المدار في التكفير، فالأمر في حرمة الخمر أيضاً كذلك، لأن تحريمه بالنسبة إلى هذه الأمة إنما هو لاقتضاء الحكمة.

قلت: لكن هذه الحكمة مقيدة، وتلك مطلقة، فإرادة الخروج من الثانية خروج من الحكمة مطلقاً ومن الأُولى ليس كذلك، بل هي موافقة للحكمة بوجه وإن كانت مخالفة لها أيضاً بوجه آخر فافترقا. انتهى.

وفي هذا الفرق نظر لا يخفى إذ لا يطابق ورود السؤال ولا يصح جواباً عنه في المآل، فإن حرمة الخمر في هذه الأمة لا يقال إنها موافقة للحكمة من وجه مخالفة لها من وجه.

هذا وفي كون تمني أمثال ذلك كفراً إشكال، لكون الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تمنوا أنهم لم يُخلقوا، وقد تمنى آدم عليه الصلاة والسلام أن لم يأكل من الشجرة حتى لا يقع في الدنيا المتعبة، وغاية الأمر أن من أخلاف الحكمة وقوعه محال، والتمني إنما يكون محله في الحال، على أن التمني ليس له تعرّض بالحكمة لا نفياً ولا إثباتاً ليكون سبباً للكفر.

وذكر الإمام السرخسي رحمه الله أنه لو استحلّ وطء امرأته الحائض يكفر. وفي النوادر عن محمد رحمه الله: لا يكفر[1]، وهو الصحيح؛ وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الأصح، لأنه مجتهد فيه. وأما الأول فلأن النصّ الدالّ على حرمته قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ظني الدلالة، مع أن حرمته لغيره وهو مجاورة الأذى، فهذا مبني على الخلاف فيمن استحلّ حراماً لغيره هل يكفر أم لا؟

[وصف الله بما لا يليق، وتمنّي عدم وجود نبيّ كُفْر]:

ومن وصف الله بما لا يليق به أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده أو وعيده يكفر. وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة، قيل: ينبغي أن لا يقيد التكفير

---

(١) لكنه حرام وإثم لورود أحاديث بالنهي من ذلك مثل: (من أتى حائضاً أو امرأة في دبرها فقد كفر)، رواه ابن ماجه وغيره وحديث: (إن الله لا يستحيي من الحق لا تأتوا النساء في أعجازهن)، وما نسب إلى ابن عمر ومالك من إباحة ذلك فكذب عليهما. انظر تفسير القرطبي عند قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، ٣/ ٩٥، وقال ابن القيم في زاد المعاد: ومن نسب إلى بعض السلف إباحة وطء الزوجة في دبرها فقد غلطها عليه ٤/ ٢٥٧.

بذلك بهذا، لأن وجود الأنبياء مما اقتضته الحكمة بلا شبهة، فتمني أن لا يوجد نبـي من الأنبياء كفر مطلقاً. وأجيب بأن اقتضاء الحكمة ذلك إنما هو لتبليغ الأحكام الإلهية إلى عباده؛ ويمكن أن تبلغ تلك الأحكام إليهم بلا واسطة نبـي، فعدم تكوُّن الأنبياء بالتمام لا يستلزم أن تثبت تلك الأحكام حتى يكون تمني ذلك موجباً للكفر، على أن تمني ذلك لغو لا أثر له في الوجود، بخلاف تمني حل الزنا وأمثاله مما يتعلق بأفعال العباد، لأن أمثال ذلك يتضمَّن الفساد ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

وفيه بحث من وجوه: أما أوّلاً فلأنه لا شك أن وساطة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن حكمة خاصة بهم وإن كان يمكن إعلام الأحكام بدونهم. وأما ثانياً فلأن الفرق غير ظاهر بينهما، بل تمني عدم وجود الأنبياء أعمُّ وأتم من تمني حل الزنا وقتل النفس ونحوهما. وأما ثالثاً فلأن تضمنه الفساد لا يوجب كونه كفراً في البلاد والله رؤوف بالعباد، وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر؛ وأما إذا ضحك لا على وجه الرضا بل بسبب أن كان الكلام الموجب للكفر عجيباً غريباً يضحك السامع ضرورةً فلا يكفر. وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه عن مسائل ويضحكون ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعاً، وذلك لأن هذه الجماعة يجعلون ذلك الشخص مثل النبـي صلى الله تعالى عليه وسلم، وينزلون الغير منزلة أصحابه الكرام في السؤال عن المسائل بالمسائل والأحكام استهزاءً بالنبـي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه، نعوذ بالله من ذلك.

وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بالكفر، وذلك لأنه رضي بالكفر والرضى بالكفر كفر، سواء كان بكفر نفسه أو بكفر

غيره؛ وقد سبق زيادة بيان في هذا الكلام وتحقيق أمره. وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا: بسم الله، أي عمداً أو باعتقاده أنهما حلالان. وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها، وذلك بأن يقول المفتي أو القاضي للمرأة المطلقة بالثلاث مثلاً، ما حكم الإسلام؟ فتقول لا أعرف، مع أنه لو قيل لها إذا أسلم أحد هل يجوز قتله وأخذ ماله؟ فتقول: لا، فحينئذ يقول هذا المفتي الجاهل أو القاضي المائل أفتيت بكفرها أو حكمت بأنها ما كانت مسلمة من أصلها فنكاحها الأول باطل فاسد، وهذا عمل باطل وأمر كاسد، وكذا لو صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمداً يكفر وإن وافق ذلك القبلة، وكذا إن وافق الطهارة، وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً، إلى غير ذلك من الفروع.

[عدم جواز تكفير أهل القبلة]:

والجمع بين قولهم: لا يُكفر أحد من أهل القبلة، وقولهم، يُكفر من قال بخلق القرآن أو استحالة الرؤية أو سبّ الشيخين أو لعنهما، وأمثال ذلك مشكل كما قال شارح العقائد؛ وكذا قال شارح المواقف: إن جمهور المتكلمين والفقهاء، على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة[1]؛ وقد ذكر في

(١) نقل الحافظ الذهبي في «السير» عند ترجمة زاهر السرخسي أنه قال: لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد دعاني فأتيته فقال: اشهد عليّ أني لا أُكفر أحداً من أهل القبلة لأن الكل يشير إلى معبود واحد وإنما هو اختلاف العبارات، قلت: وبنحو هذا أدين. وكذا كان شيخنا ابن تيمية في آخر أيام حياته يقول: أنا لا أُكفر أحداً من هذه الأمة، يقول قال النبي ﷺ: (لا يحافظ على الوضوء إلاّ مؤمن) فمن لازم الصلوات بالوضوء فهو مسلم. اهـ. ١٠/١٦.

كتب الفتاوى أن سبّ الشيخين كفر وكذا إنكار إمامتهما كفر. ولا شك أن أمثال هذه المسألة مقبولة بين جمهور المسلمين، فالجمع بين القولين المذكورين مشكل. انتهى.

ووجه الإشكال عدم المطابقة بين المسائل الفرعية والدلائل الأصولية التي من جملتها اتفاق المتكلمين على عدم تكفير أهل القبلة المحمدية. ويدفع الإشكال بأن نقل كتب الفتاوى مع جهالة قائله وعدم إظهار دلائله ليس بحجة من ناقله، إذ مدار الاعتقاد في المسائل الدينية على الأدلة القطعية؛ على أن في تكفير المسلم قد يترتب مفاسدُ جلية وخفية، فلا يفيد قول بعضهم إنما ذكروه بناء على الأمور التهديدية والتغليظية.

وقد تصدّى الإمام ابن الهمام في شرح الهداية للجواب عن هذه الحكاية حيث قال: اعلم أن الحكم بكفر من ذكرنا من أهل الأهواء مع ما ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله والشافعي رحمه الله من عدم تكفير أهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله أن ذلك المعتَقَدَ في نفسه كفر، فالقائل به قائل بما هو كفر وإن لم يكفر، بناء على كون قوله عن استفراغ وسعه مجتهداً في طلب الحق، لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصحح هذا الجمع، اللهمّ إلا أن يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحلّ، أي عدم حلّ أن يفعل، وهو لا ينافي صحة الصلاة، وإلا فهو مشكل. انتهى.

ولا يخفى أنه يمكن أن يقال في دفع الإشكال: إنّ جزمهم ببطلان الصلاة خلفهم احتياطاً لا يستلزم جزمهم بكفرهم؛ ألا ترى أنهم جزموا ببطلان الصلاة مستقبلاً إلى الحِجْر احتياطاً مع عدم جزمهم بأنه ليس من

البيت، بل حكموا بموجب ظنهم فيه أنه منه، فأوجبوا الطواف من ورائه.

ثم اعلم أنّ المراد بأهل القبلة الذين اتفقوا على ما هو من ضرورات الدين، كحدوث العالم وحشر الأجساد وعلم الله بالكليات والجزئيات وما أشبه ذلك من المسائل؛ فمن واظب طول عمره على الطاعات والعبادات مع اعتقاد قدمِ العالم أو نفي الحشر أو نفي علمه سبحانه بالجزئيات لا يكون من أهل القبلة، وأن المراد بعدم تكفير أحد من أهل القبلة عند أهل السنّة أنه لا يكفر ما لم يوجد شيء من أمارات الكفر وعلاماته، ولم يصدر عنه شيء من موجباته.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أن أهل القبلة المتفقون على ما ذكرنا من أصول العقيدة اختلفوا في أصول أُخَر، كمسألة الصفات وخلق الأعمال وعموم الإرادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع فيه في أن الحق فيها واحد. واختلفوا أيضاً هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد والقول به على وجه الاعتماد أم لا؟

فذهب الأشعري وأكثر أصحابه إلى أنه ليس بكافر، وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله: لا أردّ شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية لاستحلالهم الكذب. وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لم نكفر أحداً من أهل القبلة، وعليه أكثر الفقهاء.

ومن أصحابنا من قال بكفر المخالفين. وقال قدماء المعتزلة يكفر القائل بالصفات القديمة وبخلق الأعمال. وقال الأستاذ أبو إسحاق: نكفر من يكفرنا، ومن لا فلا،؛ واختار الرازي أن لا يكفر أحد من أهل القبلة.

وقد أجيب عن الإشكال بأن عدم التكفير مذهبُ المتكلمين،

والتكفيرُ مذهب الفقهاء، فلا يتحد القائل بالنقيضين فلا محذور، ولو سلم فيجوز أن يكون الثاني للتغليظ في ردّ ما ذهب إليه المخالفون، والأول لاحترام شأن أهل القبلة فإنهم في الجملة معنا موافقون.

٤٣ ــ ومنها: بحث التوبة:

اعلم أوَّلاً أن قبول التوبة: وهو إسقاط عقوبة الذنب عن التائب غير واجب على الله تعالى عقلاً، بل كان ذلك منه فضلاً خلافاً للمعتزلة. فأما وقوع قبولها شرعاً، فقيل: هو مرجوّ غير مقطوع به، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَيَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾ [التوبة: ١٥] علقه بالمشيئة، ولذا حَسُنَ من الله تعالى ومن رسوله تأخير قبول توبة المتخلفين عن الجهاد مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع إخلاص توبتهم وكثرة بكائهم وشدة ندامتهم، بخلاف التوبة عن الكفر حيث تقبل قطعاً عرفناه بإجماع الصحابة والسلف رضي الله عنهم، فإنهم يرغبون إلى الله تعالى في قبول توبتهم عن الذنوب والمعاصي كما في قبول صلاتهم وسائر أعمالهم، ويقطعون بقبول توبة في الكافر، كذا ذكره القونوي.

ويمكن أن يقال: إن عدم جزمهم بتوبة أنفسهم لكونهم غيرَ جازمين بحصول شرائطها إذ هي كثيرة؛ بخلاف التوبة عن الكفر فإن الاعتبار فيه مجرد الإقرار بحسب الظواهر، والله أعلم بالسرائر، ولذا كان السلف خائفين من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، أي حالاً أو مآلاً والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلا يرد أنه نزل في حق المنافقين. وأما قوله تعالى: ﴿وَيَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾ [التوبة: ١٥]، فمعناه يوفقه للتوبة بقرينة كلمة (على)، لا أنه يقبل توبته حيث لم يقل (عن)، ولقوله تعالى: ﴿هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ

﴿وَيَأۡخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ١٠٤]، والآية في المؤمنين، وإخبار الله تعالى حق ووعده صدق، فإنكاره كفر كما قال به بعضهم، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[1].

وأما تأخير قبول توبة المُخَلَّفين عنه عليه الصلاة والسلام، لعدم اطلاعه عليه الصلاة والسلام على ما في قلوبهم وللتأدب مع الله في الاستقلال بالحكم في أمرهم، وأما هو سبحانه فلعله أخر إظهار قبول توبتهم زجراً لهم ولأمثالهم عن عودهم إلى زلتهم؛ على أنه لا يبعد أنهم ما أخلصوا في نيتهم إلا عند نزول قبول توبتهم.

وفي عمدة النسفي: ومن تاب عن كبيرة صحت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى ولا يعاقب بها، أي على الكبيرة التي تاب عنها خلافاً لأبـي هاشم من المعتزلة. ثم قال: ومن تاب عن الكبائر لا يستغني عن توبة الصغائر، ويجوز أن يعاقب بها عند أهل السنّة والجماعة. وعند الخوارج: من عصى صغيرة أو كبيرة فهو كافر مخلد في النار، أي إذا مات من غير توبة. وعند المعتزلة تفصيل في المسألة، فإن كانت كبيرة يَخْرُج من الإيمان ولا يدخل في الكفر إلا أنه مخلد في النار، وإن كانت صغيرة واجتنب الكبائر لا يجوز التعذيب عليها، وإن ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها.

ويرد عليهم بأجمعهم قولُهُ سبحانه: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]، كما مرّ بيانه في الأثناء، وفيه الإيماء إلى أنه سبحانه يعفو عن بعض أرباب الذنوب إلا أنه لا ندري في حق كل واحد على التعيين أنه

---

(١) رواه ابن ماجه.

هل يُعفى عنه أم لا؟ وإذا عذَّبه فإنه لا يؤبده كما تدل عليه الأحاديث، منها: «من قال لا إلـه إلا الله دخل الجنة، وإن زنى وإن سرق»[1]، وهو قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنّة والجماعة.

ثم الفرق لأصحابنا بين الكفر وبين ما دون من الذنوب في جواز العفو عما دون الكفر وامتناعه فيه ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي في التوحيد أن الكفر مذهب يعتقد، إذ المذاهب تعتقد للأبد، فعلى ذلك عقوبته أن يخلد في النار، وسائر الكبائر لا تُفعل للأبد، بل في بعض الأوقات عند غلبة الشهوات، فعلى ذلك عقوبتها، أي في بعض الحالات إن لم يعف عنه ولم تتداركه الشفاعات؛ وهذا في حقّ العصاة.

وأما غيرهم فقد قال الطحاوي: نرجوا للمحسنين من المؤمنين أن يعفو عنهم ويدخلهم الجنة برحمته. انتهى.

وإنما استعمل الرجاء لظاهر إحسانهم في الحال، لا على تحقيق الإيقان في المآل، ولأنّ العمل الصالح ليس بموجب للجزاء، بل الجزاءُ بفضل الله وبرحمته كما قال ﷺ: «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله، فقيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»[2]. وهذا لا ينافي ما قال الله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، فإنه لما كان لا يتفضل بدخول الجنة إلا على من آمن وعمل صالحاً، فكأنه يُدخله بعمله الصالح.

والحاصل أن الباء للسببية لا للمقابلة والبدلية، وقد يقال: إن إيمانه

---

(١) رواه البخاري وغيره.

(٢) رواه البخاري وغيره.

وعمله الصالح قد تحقق منه بفضل الله تعالى، فلا مناقضة بين القول بأنه يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، وبين القول بأنه يدخلها بعمله وطاعته.

وبعضهم قدَّر الدرجاتِ مقابلةً للطاعات، فالتقدير: ادخلوا درجات الجنة. وأما نفس الدخول فبالفضل المجرَّد حيث لا يجب عليه شيء، والخلود بالنية، كما أن دخول الكفار في النار بمجرد العدل، والدركات بحسب اختلاف ما لهم من الحالات، والخلود باعتبار النيات.

ثم لما جاز عندنا غفرانُ الكبيرة بدون التوبة مع عدم الشفاعة، فمع وجود الشفاعة أولى، وقد قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1]، وهو يحتمل أن يكون قبل دخول النار، وأن يكون بعده، وتقييد المعتزلة تلك الشفاعة برفع الدرجة يأبى تخصيصُهُ لأهل الكبائر. وعندهم لما امتنع العفو فلا فائدة في الشفاعة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] مع أن الآية في الكفار بإجماع المفسرين، على أن أصحابنا استدلوا بهذه الآية على ثبوت الشفاعة للمؤمنين، لأنه ذكر ذلك في معرض التهديد للكافر، ولو كان لا شفاعة لغير الكفار أيضاً لم يكن لتخصيص الكفار بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى.

ثم اعلم أن الحسنات يُذهبن السيئات كما قال الله تعالى، إلا أنها مختصّة بالصغائر ولا تبطل الحسنات بشؤم المعاصي إلا بالكفر لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: ٥] والفسق ليس في معنى الكفر فلا يلحق به في الإحباط خلافاً للمعتزلة. لا يقال إن قوله

---

(١) رواه أحمد وغيره.

تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧] يفيد أن من عمل صالحاً وأتى خيراً ثم مات كافراً يرى جزاء ذلك الخير، وهو باطل بالإجماع. لأنا نقول: إن معناه يَرَهُ في الدنيا ليرد الآخرة ولا خير له، كما أن المؤمن يرى في الدنيا جزاء ما ارتكبه من السيئات بأن يصيبه بعض البليات، ليرد الآخرة بريئاً من الذنوب نقياً من العيوب.

وقال ابن عباس رضي الله عنه: ليس مؤمن ولا كافر عمل خيراً أو شراً إلا أراه الله إياه، فأما المؤمن فيغفر له سيئاته ويثيبه بحسناته، وأما الكافر فتردّ حسناته ويعذّب بسيئاته[1].

وقال شارح عقيدة الطحاوي: وهل يجبّ الإسلام ما قبله من الشرك وغيره من الذنوب وإن لم يتب منها، أم لا بدّ مع الإسلام من التوبة من غير الشرك حتى لو أسلم وهو مصرّ على الزنا وشرب الخمر مثلاً؟ هل يؤاخذ بما كان منه في كفره من الزنا وشرب الخمر، أم لا بد أن يتوب من ذلك الذنب مع الإسلام، أو يتوب توبة عامة من كلّ ذنب؟ وهذا هو الأصح أنه لا بدّ من التوبة مع الإسلام. انتهى.

ولا يخفى أن هذا ميل إلى قول من قال: إن الكافر مكلف بالفروع والمذهب الصحيح بخلافه، فبعد ما أسلم لا يحتاج إلى توبة أخرى بعد توبته من الشرك الذي يجبّ ما قبله من الذنوب إلا بعضُ ما يتعلق بحقوق العباد كما بين في محله، نعم يجب عليه أن يكون نادماً على شركه وسائر معاصيه، وأن يقلع عن مباشرة المناهي، وأن يعزم على عدم العود إليها.

ثم كون التوبة سبباً لغفران الذنوب وعدم المؤاخذة بها مما لا خلاف

---

(١) الطبري ١٠/ ١٧٥.

فيه بين الأمة، وليس شيئاً يكون سبباً لغفران جميع الذنوب إلا التوبة، كما قال الله تعالى: ﴿ ۞ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر: ٥٣]، وهذا مختص بمن تاب من الكفر، فإن الله لا يغفر أن يشرك به؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿ لَا تَقْنَطُوا۟ ﴾ [الزمر: ٥٣]، وقال بعدها: ﴿ وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ ﴾ [الزمر: ٥٤].

[تعريف التوبة ومراتبها، وأمثلة عليها]:

ثم اعلم أن التوبة لغة: هي الرجوع، ولها مراتب: توبة عن المعصية، وهي توبة العوام، وتوبة عن الغفلة وهي للخواصّ، وتسمى الأوبة أيضاً، ومنه قوله تعالى في حق الأنبياء: ﴿ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾ [ص: ٣٠]، أي رجاع إلى الله بالتوبة، وفي حق الصلحاء ﴿ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا ﴾ [الإسراء: ٢٥]، أي الراجعين عن المعصية إلى الطاعة، وحديث صلاة الأوّابين: وهي إحياء ما بين العشاءين بالطاعة[1]، وتوبةٌ عن ملاحظة غير الله، وهي للعارفين والموحدين، كما قال ابن الفارض رحمه الله تعالى:

ولو خطرت لي في سواك إرادة … على خاطري سهواً حكمت بردتي

وفي الشريعة: هي الندم على المعصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها، كذا عرّفه المتكلمون. فقولهم على المعصية، لأن الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحاً أو طاعة لا يسمى توبة؛ وقولهم من حيث هي معصية، لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل وكثرة النزاع والإخلال بالعرض والمال لم يكن تائباً شرعاً؛ وقولهم مع عزم أن لا يعود إليها، لأنّ النادم على الأمر

(١) ابن ماجه، والطبراني. انظر: الترغيب والترهيب ١/٤٠١.

لا يكون إلا كذلك، ولذا ورد في الحديث: «الندم توبة»[1] كذا في المواقف قال شارحه. واعترض عليه بأن النادم على فعل الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال، فهذا القيد احتراز منه، وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل، وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً. وردّ بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى. انتهى.

ولا يخفى أن هذا الاستلزام ممنوع عقلاً ونقلاً، على ما صرّح به علماء الأنام حيث صرّحوا بأن التوبة عن معصية دون أخرى صحيحة عند أهل السنّة خلافاً للمعتزلة، وأيضاً قد نصوا على أن أركان التوبة ثلاثة: الندامة على الماضي، والإقلاع في الحال، والعزم على عدم العود في الاستقبال.

فالأولى أن يقال: معنى «الندم توبة» أنه عمدة أركانها، كقوله عليه الصلاة والسلام «الحجّ عرفة»[2].

ثم هذا إن كانت التوبة فيما بينه وبين الله كشرب الخمر، وأما إن كانت عما فرّط فيه من حقوق الله كصلاة وصيام وزكاة فتوبته أن يندم على تفريطه أوّلاً، ثم يعزم على أن لا يعود أبداً ولو بتأخير صلاة عن وقتها، ثم يَقْضِي ما فاته جميعاً.

وإن كانت عما يتعلق بالعباد، فإن كانت من مظالم الأموال فتتوقف صحةُ التوبة منها مع ما قدمناه في حقوق الله تعالى على الخروج عن عهدة

---

(١) ابن ماجه في الزهد ٣٠، وأحمد ١/ ٣٧٦.

(٢) رواه أحمد وأصحاب السنن. انظر كشف الخفاء ١/ ١٥٣.

الأموال وإرضاء الخصم في الحال والاستقبال بأن يتحلل منهم، أو يردّها إليهم، أو إلى من يقوم مقامهم من وكيل أو وارث.

هذا، وفي القنية: رجل عليه ديون لأناس لا يعرفهم من غصوب أو مظالم أو جنايات يتصدّق بقدرها على الفقراء على عزيمة القضاء إن وجدهم مع التوبة إلى الله فيعذر، ولو صرف ذلك المال إلى الوالدينِ والمولودين، أي الفقراءِ يصير معذوراً. وفيها أيضاً: عليه ديون لأناس شتى كزيادة في الأخذ ونقص في الدفع، فلو تحرّى في ذلك وتصدّق بثوب قوّم بذلك يخرج عن العهدة. قال: فعرف بهذا أن في هذا لا يشترط التصدق بجنس ما عليه.

وفي فتاوى قاضيخان: رجل له حق على خصم فمات ولا وارث له تصدق عن صاحب الحق بقدر مالَهُ عليه ليكون وديعة عند الله يوصلها إلى خصمائه يوم القيامة.

وإذا غصب مسلم من ذمي مالاً أو سرق منه فإنه يعاقب به يوم القيامة، لأن الذمي لا يُرجى منه العفو فكانت خصومةُ الذمي أشدّ.

ثم هل يكفيه أن يقول: لك عليّ دين فاجعلني في حلّ، أم لا بد أن يعين مقداره؟ ففي النوازل[1]: رجل له على آخر دين وهو لا يعلم بجميع ذلك، فقال له المديون أبرئني مما لك عليّ، فقال الدائن: أبرأتك، قال نصير رحمه الله: لا يبرّأ إلا عن مقدار ما يتوهم، أي يظن أنه عليه. وقال

---

(١) كتب النوازل، كتب جمعت في مسائل خالف فيه أصحاب المذاهب لدلائل وأسباب ظهرت لهم، وأول كتاب جمع في «النوازل» هو لأبي الليث، ثم تبعه غيره. انظر النافع الكبير ص ١١.

محمد بن سلمة رحمه الله: يبرأ عن الكل. قال الفقيه أبو الليث: حُكم القضاء ما قاله محمد بن سلمة، وحكم الآخرة ما قاله نصير. وفي القنية: من عليه حقوق فاستحلَّ صاحبها ولم يفصلها فجعله في حل يعذر إن علم أنه لو فصلها يجعلها في حلّ، وإلا فلا. قال بعضهم: إنه حسن وإن روي أنه يصير في حلّ مطلقاً.

وفي الخلاصة: رجل قال لآخر: حلِّلني من كل حق هو لك، ففعل، فأبرأه، إن كان صاحب الحقّ عالماً به بريء حكماً بالإجماع؛ وأما ديانةً، فعند محمد رحمه الله، لا يبرأ، وعند أبي يوسف يبرأ، وعليه الفتوى. انتهى.

وفيه أنه خلاف ما اختاره أبو الليث، ولعل قوله مبنيّ على التقوى.

وأما إن كانت المظالم في الأعراض كالقذف والغيبة فيجب في التوبة فيها مع ما قدمناه في حقوق الله أن يخبر أصحابها بما قال من ذلك ويتحلل منهم، فإن تعذَّر ذلك فليعزم على أنه متى وجدهم تحلل منهم، فإذا حللوه سقط عنه ما وجب عليه لهم من الحق، فإن عجز عن ذلك كله بأن كان صاحب الغيبة ميتاً أو غائباً مثلاً فليستغفر الله، والمرجوّ من فضله وكرمه أن يرضي خصماءه من خزائن إحسانه، فإنه جواد كريم رؤوف رحيم.

وفي روضة العلماء: الزاني إذا تاب تاب الله عليه، وصاحب الغيبة إذا تاب لم يتب الله عليه حتى يرضى عنه خصمه. قلت: ولعل هذا معنى ما ورد: «الغيبة أشد من الزنا»[1].

---

(١) للإمام البستي: روى أحمد في مسنده ٥/ ٢٢٥، عن عبد الله بن حنظلة غسيل =

. . . .

= الملائكة، قال: قال رسول الله ﷺ: «درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ستة وثلاثين زنية»، ورواه الدارقطني من طريق الفريابي، عن كعب، ثم قال الدارقطني بعد إخراجه: وهذا أصح من المرفوع.

قال المحدث الشيخ شعيب: والوقف هو الصواب كما قال الدارقطني وأبو حاتم. وقول من قال ممن ينتحل الحديث في عصرنا: «وهذا الموقوف في حكم المرفوع لأنه لا يقال بمجرد الرأي» ــ ذكر ذلك في الصحيحة ١٠٣٣، والروض النضير ٤٥٩ وغيرها ــ ، قول ساقط لا وزن له، لأن أهل العلم قيدوا ذلك بأن يكون الواقف من الصحابة، وأن لا يعرف بالأخذ عن الإسرائيليات، وكلاهما هنا منتفيان في هذا الحديث، فإن كعب الأحبار ــ راوي الخبر ــ أسلم بعد وفاة النبي ﷺ وقدم المدينة أيام عمر رضي الله عنهم، ولقد ثبت أن عمر قال لكعب يوماً: لتتركن الأحاديث أو لألحقنك بأرض القردة. إلخ. قال الشيخ شعيب: وقد أورد الإمام ابن الجوزي هذا الحديث في الموضوعات ٢/٢٤٨، من جهة متنه، فقال بعد أن أعلّه بالوقف على كعب: واعلم أن مما يردّ صحته أن المعاصي إنما يعلم مقاديرها بتأثيراتها، والزنا يفسد الأنساب، ويصرف الميراث إلى غير مستحقيه، ويؤثر من القبائح ما لا يؤثر أكل نعمة لا تتعدى ارتكاب نهي. فلا وجه لصحة هذا. اهـ. وتمام الكلام في العواصم والقواصم. تحقيق الشيخ شعيب ٩/٣٧٧. أقول: رحم الله الإمام الأعمش لما قال لتلميذه الإمام أبي حنيفة وقد أفتى أمامه واستدل بأحاديثه: أنتم الأطباء ونحن الصيادلة. فليتفقه أهل الحديث وليدرس الحديث أهل الفقه. والله الموفق.

وخبر (الغيبة أشد من الزنى) مثل السابق، رواه ابن حبان في الضعفاء، وغيره قال فيه الزبيدي.. وفيه عباد بن كثير وهو متروك، إتحاف السادة المتقين، للزبيدي ٧/٥٣٣، وأورده العجلوني في كشف الخفاء، وقال: قال الصنعاني موضوع ٢/١٠٦، وعباد بن كثير قال فيه أحمد: روى أحاديث كذب لم يسمعها، كان صالحاً، (قيل): فكيف روى ما لم يسمع؟ قال: البله والغفلة.

وقال الفقيه أبو الليث: قد تكلم الناس في توبة المغتابين هل تجوز من غير أن يستحلّ من صاحبه؟ قال بعضهم: تجوز، وقال بعضهم: لا تجوز، وهو عندنا على وجهين: أحدهما إن كان ذلك القول قد بلغ إلى الذي اغتابه فتوبته أن يستحلّ منه، وإن لم يبلغ إليه فليستغفر الله سبحانه ويُضْمر أن لا يعود إلى مثله.

وفي روضة العلماء: سألت أبا محمد رحمه الله فقلت له: إذا تاب صاحب الغيبة قبل صولوها إلى المغتاب عنه هل تنفعه توبته؟ قال: نعم تنفعه توبته، فإنه تاب قبل أن يصير الذنب ذنباً، أي ذنباً يتعلق به حق العبد؛ لأنها إنما تصير ذنباً إذا بلغت إليه. قلت: فإن بلغت إليه بعد توبته؟ قال: لا تبطل توبته، بل يغفر الله لهما جميعاً: المغتاب بالتوبة، والمغتاب عنه بما لحقه من المشقة، لأنه كريم ولا يجمل من كرمه رد توبته بعد قبولها، بل يعفو عنهما جميعاً. انتهى.

ولا يخفى أنه إنما علق الأمر بالكرم لأنه يحتمل أن يكون قبول توبته بشرط عدم علم المغتاب عنه بغيبته مطلقاً؛ أما إذا قال بهتاناً بأن لم يكن ذلك فيه فإنه يحتاج إلى التوبة في ثلاثة مواضع: أحدها أن يرجع إلى القوم الذين تكلم بالبهتان عندهم، فيقول: إني قد ذكرته عندكم بكذا وكذا، فاعلموا أني كنت كاذباً في ذلك. والثاني أن يذهب إلى الذي قال عليه

= انظر: تهذيب التهذيب ٥/ ٨١، ط دار الفكر.

العجب كيف يستهين أولئك الرواة بقضية الزنى فيجعلونها أخف أخف من درهم ربا يأكله المسلم. ولا حول ولا قوة إلاّ بالله.

قال حذيفة رضي الله عنه: كفارة من اغتبته أن تستغفر له. قال سفيان بن عيينة بل تستغفر مما قلت فيه، الآداب الشرعية لابن مفلح ١/ ٩٣.

البهتان ويطلب الرضى عنه حتى يجعل في حلّ منه. والثالث أن يتوب كما سبق في حقوق الله تعالى، فليس شيء من العصيان أعظم من البهتان، ثم هل يكفيه أن يقول: اغتبتك فاجعلني في حلّ، أم لا بد أن يبين ما اغتاب؟ ففي منسك ابن العجمي في الغيبة: لا يُعلمه بها إن علم أن إعلامه يثير فتنة، ويدل عليه إن الإبراء عن الحقوق المجهولة جائز عندنا، لكن سبق أنه هل يكفيه حكومة أو ديانة؛ ثم يستحب لصاحب الغيبة أن يبرئه منها ليخلص أخاه من المعصية ويفوز هو بعظيم المثوبة.

وفي الملتقط: إن رجلاً له على آخر دين لا يقدر على استيفائه كان إبراؤه خيراً له من أن يدعه عليه.

وفي القنية: تصافُح الخصمين لأجل العذر استحلال. وعن شرف الأئمة: إذا تشاتما يجب الاستحلال عليهما. انتهى.

وفيه رد على ما اشتهر بين العوام أن الغيبة فاشية حتى بين العلماء الأعلام، فكل واحد منهم له حق في ذمة الآخر منهم فيحصل التقاصّ فيما بينهم.

وفي القنية: سلم المؤذى على المؤذي مرّة بعد أخرى وكان يرد عليه السلام ويحسن إليه حتى غلب على ظنه أنه قد برىء منه ورضي عنه لا يعذر، والاستحلال واجب عليه. وعن شرف الأئمة المكي: آذاه ولا يستحله للحال، لأنه يقول: هو ممتلىء غضباً فلا يعفو عني، لا يعذر في التأخير.

قال الكرماني في منسكه: ثم إذا تاب توبة صحيحة صارت مقبولة غير مردودة قطعاً من غير شكّ وشبهة بحكم الوعد بالنص، أي قوله

تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ الآية [الشورى: ٢٥]، ولا يجوز لأحد أن يقول: إن قبول التوبة الصحيحة في مشيئة الله تعالى، فإن ذلك جهل محض، ويُخاف على قائله الكفر، لأنه وعد قبول التوبة قطعاً من غير شكّ في قبول توبته، وإذا تشكك التائب في قبول توبته إذا كانت صحيحة، فإنه بتلك التوبة والاعتقاد به يكون مذنباً بذنب أعظم من الأول، نعوذ بالله من ذلك ومن جميع المهالك. انتهى.

وتوضيحه ما ذكره الإمام الغزالي من أن التوبة إذا استجمعت شرائطها فهي مقبولة لا محالة، ثم قال: ومن تاب فإنما يشك في قبول توبته، لأنه ليس يستيقن حصولَ شروطها، ولو تصوّر أن يعلم ذلك لتصوّر أن يعلم القبول في حق الشخص المعين، ولكن هذا الشك في الأعيان لا يشككنا في أن التوبة في نفسها طريق القبول لا محالة. انتهى، وهو غاية المنتهى.

فلنرجع إلى المدعى، فإن النهاية هي الرجوع إلى البداية، ونقول: وقولهم في تعريف التوبة إذا قدر، لأن من سلب القدرة له على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه، كذا في المواقف.

وقال شارحه: وفيه بحث، لأن قوله: إذا قدر، ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله أن لا يعود، وإنما قيد به لأن العزم على ترك الفعل إنما يتصوّر ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت، ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس مطلقاً حتى يتصوّر ممن سُلب قدرته وانقطع طمعه، بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها، فيتصوّر ذلك العزم من المسلوب أيضاً. انتهى.

ولا يخفى أنه حينئذ لا يسمى مسلوباً قطعاً.

وتحقيق المرام في هذا المقام قول الآمدي: وإنما قلنا عند كونه أهلاً للفعل في المستقبل احترازاً عما إذا زنى ثم جُبّ، أو كان مشرفاً على الموت، فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصوّر منه لعدم تصوّر صدور الفعل منه، ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل صحّت توبته بإجماع السلف.

وقال أبو هاشم: الزاني إذا جبّ لا تصحّ توبته لأنه عاجز، وهو باطل بما تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف، فإن توبته صحيحة بالإجماع، وإن كان جازماً بعجزه عن الفعل في المستقبل. انتهى.

ولا يخفى أن الإجماع الأوّل مبني على أن العزم على ترك الفعل إذا قدَر رُكنٌ يسقط عند العذر، كما قالوا في إسقاط ركن الإقرار عن نحو الأخرس، والإجماع الثاني مبني على أن المرض المخيف ليس مما يوجب الجزم بالعجز عن الفعل في المستقبل، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يقبل توبة عبده ما لم يغرغر»[1]، يعني فإنه حينئذ يتحقق عدمُ قدرته، مع أن توبته عند العيان، وهو مأمور بإيقاع الإيمان وما يتعلق به في حال غيب أمور الآخرة، فتبين الفرق بين الزاني إذا جُبّ وإذا مرض مرضاً مخيفاً، فلا يصلح أن يكون الأول باطلاً بالثاني، لكن مع هذا يجب على المجبوب أيضاً أن يعزم على أن لا يعود إليه على تقدير القدرة.

وأما ما ذكره صاحب المقاصد من الترديد حيث قال: إن قلنا لا يقبل ندم المجبوب، فمن تاب لمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه

---

(١) رواه الترمذي.

لوجوب التوبة أم لا؟ لأنه ليس باختياره بل بإلجاء الخوف إليه، فيكون كالإيمان عند اليأس، أي وظهور ما يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعاً. فهو مناف لما نقل الآمدي من الإجماع على القبول في المسئلتين السابقتين.

[مطلب: يجب معرفة المكفرات لاجتنابها]:

ثم اعلم أن من أراد أن يكون مسلماً عند جميع طوائف الإسلام، فعليه أن يتوب من جميع الآثام صغيرها وكبيرها سواء ما يتعلق بالأعمال الظاهرة أو بالأخلاق الباطنة؛ ثم يجب عليه أن يحفظ نفسَهُ في الأقوال والأفعال والأحوال من الوقوع في الارتداد، ونعوذ بالله من ذلك، فإنه مبطل للأعمال وسوء خاتمة المآل؛ وإن قدر الله عليه وصدر عنه ما يوجب الردة فيتوب عنها ويجدّد الشهادة لترجع له السعادة.

هذا، وفي الخلاصة: إيمان اليأس غير مقبول، وتوبة اليائس، المختار أنها مقبولة. انتهى.

ولا يخفى أن هذه الرواية مخالفة لظاهر الدراية حيث ورد قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر»، بل النص الصريح في قوله سبحانه: ﴿ وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٔـٰنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ﴾ [النساء: ١٨].

فيجب على كل أحد معرفة الكفريّات أقوى من معرفة الاعتقاديات، فإن الثاني يكفي فيها الإيمان الإجمالي، فإنه يتعين العلم التفصيلي لا سيما في مذهب إمامنا الحنفي، ولذا قيل: الدخول في الإسلام سهل في تحصيل المرام، وأما الثبات على الأحكام فصعب على

جميع الأنام، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ﴾ الآية [فصلت: ٣٠]، وقد قالوا: الاستقامة خير من ألف كرامة.

ومن اللطائف أنه قيل لواحد من جيران أبي يزيد[1]: أما تُسلم؟ فقال: إن كان الإسلام كإسلام أبي يزيد فما أقدر على أن أخرج من عهدته، وإن كان الإسلام كإسلامكم فما تعجبني أحوالكم في أحكامكم.

فإذا تبين ذلك لك فاعلم أني أذكر ما وصل إليّ من نقول العلماء في هذا الباب واختلاف بعضهم في الجواب، وأبيِّن ما يظهر لي فيه من الصواب، وقد سبق ذكر بعض هذه المسائل في هذا الكتاب، فلنذكر ما عداها وما يترتب عليها يرفع.

ففي البزازية: ولو قال لسلطان زماننا عادل يكفر لأنه جائر بيقين، ومن سمى الجَور عدلاً يكفر، وقيل: لا، لأن له تأويلاً وهو أن يقول: أردت به أنه عادل عن غيرنا، أو هو عادل عن طريق الحق، قال الله سبحانه: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]. انتهى.

وحاصله أن لفظ عادل يحتمل كونه اسم فاعل من عدل عدلاً، ضد ظلم وجار، أو من عدل عدولاً، أي إعراضاً، فإذا كان اللفظ محتملاً فلا يحكم بكونه كفراً إلا إذا صرّح بأنه نوى المعنى الأول فتأمل.

ونظيره في المعاملات ما ذكروا في الطلاق والعتاق من الكنايات، فإنها يتوقف حكمها على النيات، ولا سيما وقد ذكروا أن المسألة المتعلقة بالكفر إذا كان لها تسع وتسعون احتمالاً للكفر واحتمالٌ واحد في نفيه،

---

(١) أبو يزيد البسطامي من كبار الصوفية.

كان الأولى للمفتي والقاضي أن يعمل بالاحتمال النافي، لأن الخطأ في إبقاء ألف كافر أهون من الخطأ في إفناء مسلم واحد. وفي المسألة المذكورة تصريح بأنه يقبل من صاحبها التأويل خلافاً لما ذكره بعضهم على خلاف هذا القيل، هذا كله إذا صدر عنه تعمداً، لحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليها»[1].

وقد صرَّح قاضيخان في فتاواه بأن الخاطىء إذا جرى على لسانه كلمةُ الكفر خطأ لم يكن ذلك كفراً عند الكل، بخلاف الهازل لأنه يقول قصداً. لا يقال في المسألة الأولى أن سلطان الزمان كما لا يخلو عن العدوان لا يخلو عن العدل في مقام الإحسان. لأنا نقول: لما غلب الظلمُ والجورُ في سلاطين زماننا حكموا بذلك، ألا ترى أن من يصلي غالباً يصح أن يقال له المصلي، بخلاف ما إذا صلى أحياناً، وكذا المتقي وأمثاله.

وفي عمدة النسفي: واستحلال المعصية كفر.

قال شارحه القونوي: كأنه أراد ـ والله أعلم ـ بالمعصية المعصيةَ الثابتة بالنص القطعي، لما في ذلك من جحود مقتضى الكتاب. أما المعصية الثابتة بالدليل الظني كخبر الواحد، فإنه لا يكفر مستحلها، ولكن يفسق إذا استخفّ بأخبار الآحاد؛ فأما متأولاً فلا؛ لِما عرفتَ.

وقال القاضي عضد الدين في المواقف: ولا يكفر أحد من أهل القبلة إلا فيما فيه نفي الصانع القادر العليم، أو شرك أو إنكار للنبوّة، أو ما علم مجيئه بالضرورة، أو المجمع عليه كاستحلال المحرمات؛ وأما ما عداه فالقائل به مبتدع لا كافر. انتهى.

(١) رواه أبو داود.

ولا يخفى أن المراد بقول علمائنا: لا نجوّز تكفير أهل القبلة بذنب ليس مجرد التوجه إلى القبلة، فإن الغلاة من الروافض الذين يدّعون أن جبرائيل عليه السلام غلط في الوحي، فإن الله تعالى أرسله إلى عليّ رضي الله عنه. وبعضهم قالوا: إنه إلـه وإن صلّوا إلى القبلة ليسوا بمؤمنين، وهذا هو المراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تُخْفروا الله في ذمته». كذا أورده البخاري في الصحيح.

قال القونوي: ولو تلفظ بكلمة الكفر طائعاً غير معتقد له يكفر لأنه راضٍ بمباشرته وإن لم يرض بحكمه، كالهازل به فإنه يكفر وإن لم يرض بحكمه ولا يعذر بالجهل، وهذا عند عامة العلماء خلافاً للبعض.

قال: ولو أنكر أحدٌ خلافة الشيخين رضي الله عنهم يكفر.

أقول: ولعلّ وجهه أنها ثبتت بالإجماع من غير نزاع، أو لأن خلافة الصدّيق رضي الله عنه بإشارة صاحب التحقيق، وخلافة عمر رضي الله عنه بنصب الصديق من غير تردد في أمره، بخلاف خلافة الختنين. وأما من أنكر صحبة أبي بكر فيكفر لكونه إنكاراً لنص القرآن حيث قال الله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]، وإجماع المفسّرين على أنه المراد به.

ونقل عن التتارخانية: أن من قيل له افعل هذا لله فأجاب لا أفعله كفر. وفيه: إن إبرار المقسم من المستحبات كما ورد في الأحاديث[1]، فينبغي أن لا يكفر، نعم لو صرح بأنه لا أفعله لله تعالى فالظاهر أنه يكفر.

---

(١) حديث (حق المسلم على المسلم)، وفيه: «وإبرار المقسم» رواه مسلم وغيره.

ثم اعلم أن باب التكفير عظمت فيه المحنة والفتنة، وكثر فيه الافتراقُ والمخالفة وتشتت فيه الأهواء والآراء وتعارضت فيه دلائلهم وتناقضت فيه رسائلهم، فالناس في جنس تكفير أهل المقالات الفاسدة والعقائد الكاسدة المخالفة للحق الذي بعث الله تعالى به رسوله إلى الخلق على طرفين، ووسط من جنس الاختلاف في تكفير أهل الكبائر العملية.

فطائفة تقول: لا نكفر من أهل القبلة أحداً، فتنفي التكفير نفياً عاماً، مع العلم بأن في أهل القبلة المنافقين الذين فيهم من هو أكفر من اليهود والنصارى بالكتاب والسنّة وإجماع الأمة، وفيهم من قد يظهر بعد ذلك حيث يمكنهم، وهم يتظاهرون بالشهادتين؛ وأيضاً فلا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة والمحرمات الظاهرة المتواترة؛ فإنه يستتاب، فإن تاب، فبها، وإلا قتل كافراً مرتداً.

والنفاق والردة مظنتها البدع والفجور، كما ذكر الخلال في كتاب السنة بسنده إلى محمد بن سيرين أنه قال: إن أسرع الناس ردّة أهل الأهواء، وكان يرى هذه الآية نزلت فيهم: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ﴾ [الأنعام: ٦٨]، ولهذا امتنع كثير من الأئمة عن إطلاق القول بأنا لا نكفر أحداً بذنب، بل يقال: إنا لا نكفرهم بكلّ ذنب كما تفعله الخوارج، وفرق بين النفي العام ونفي العموم؛ والواجب إنما هو نفي العموم مناقضةً لقول الخوارج الذين يكفّرون بكل ذنب. وطوائف من أهل الكلام والفقه والحديث لا يقولون ذلك في الأعمال، لكن في الاعتقادات البدعية. وإن كان صاحبها متأوِّلاً فيقولون بكفر كلّ من قال هذا القول، لا يفرّقون بين المجتهد المخطىء وغيره،

ويقولون بكفر كل مبتدع، وهذا القول يقرب إلى مذهب الخوارج والمعتزلة.

فمن عيوب أهل البدعة، أنه يكفر بعضهم بعضاً؛ ومن ممادح أهل السنة والجماعة: أنهم يُخَطِّئُونَ ولا يكفرون، نعم من اعتقد أن الله لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، فهو كافر، وإن عدّ قائله من أهل البدع، وكذا من قال بأنه سبحانه جسم وله مكان ويمر عليه زمان، ونحو ذلك فإنه كافر، حيث لم نثبت له حقيقة الإيمان.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»[١] كما رواه الشيخان فمحمول على الاستحلال أو على قتاله من حيث إنه مسلم، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما» كما في الصحيحين، يحمل على أنه إذا اعتقد ذلك ولم يرد به إهانته هنالك أو قصد به كفر النعمة، ونحو ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف بغير الله فقد كفر»[٢]. رواه الحاكم بهذا اللفظ، فمعناه كفر دون كفر، لما رواه غيره: «فقد أشرك»، أي شركاً خفياً، و يحمل على أنه إذا اعتقد تعظيم غيره سبحانه باليمين أو استحلّ هذا الأمر المبين.

اعلم أن قُدامة بن عبد الله شرب الخمر بعد تحريمها هو وطائفة، وتأوّلوا قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]، فلما ذكر ذلك لعمر بن الخطاب اتفق هو وعليّ بن

---

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) رواه الترمذي.

أبـي طالب وسائر الصحابة رضي الله عنهم على أنهم إذا اعترفوا بالتحريم جلدوا، وإن أصرّوا على استحلالها قُتِلوا.

وقال عمر رضي الله عنه لقدامة: أخطأتك إستك الحفرةَ؛ أما إنك لو اتقيت وآمنت وعملت الصالحات لم تشرب الخمر.

وذلك أن هذه الآية نزلت بسبب أن الله سبحانه لما حرّم الخمر وكان تحريمها بعد وقعة أحد قال بعض الصحابة رضي الله عنهم: فكيف بأصحابنا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر قبل التحريم، وكيف ببعضنا الذين قُتلوا يوم أُحد شهداء والخمر في بطونهم؟ فأنزل الله هذه الآية المذكورة، وبين فيها أن من طعم الشيء في الحال التي لم يحرم فيها فلا جناح عليه إذا كان هو من المؤمنين المتقين المصلحين[1]. ثم إن أولئك الذين فعلوا ذلك ندموا وعلموا أنهم أخطأوا وأيسوا من التوبة، فكتب عمر رضي الله عنه إلى قدامة يقول له: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ﴾ [غافر: ١ ـ ٣][2] ما أدري أيّ ذنبيك أعظم؟ استحلالك المحرّم أوّلاً، أم يأسك من رحمة الله ثانياً؟ وهذا الذي اتفق عليه الصحابة الكرام، هو متفق عليه بين أئمة الإسلام.

وروي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية، ورؤي في ذلك اليوم بمكة، فقال ابن مقاتل: من اعتقد جوازه كفر، لأنه من

---

(١) انظر الخبر في: تفسير القرطبي ٦/٢٩٦، وفيه البيان أنه لا بد من معرفة معنى الدليل الذي يحتج فيم يحتج.

(٢) اقرأ قول القرطبي في الباب ١٥/ ٢٩١.

المعجزات لا من الكرامات، أما أنا فأستجهله ولا أكفره. أقول: ينبغي ألا يكفر ولا يستجهل لأنه من الكرامات لا من المعجزات، إذ المعجزةُ لا بد فيها من التحدِّي ولا تحدِّي هنا فلا معجزة، وعند أهل السنّة والجماعة تُجَوِّز الكرامة، كذا في الفصولين.

وأقول: التحدي فرع دعوى النبوة، ودعوى النبوّة بعد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم كفر بالإجماع، فظهور خارق العادات من الأتباع كرامة من غير نزاع.

ثم اعلم أنه إذا تكلم بكلمة الكفر عالماً بمعناها ولا يعتقد معناها، لكن صدرت عنه من غير إكراه، بل مع طواعية في تأديته، فإنه يحكم عليه بالكفر بناء على القول المختار عند بعضهم من أن الإيمان هو مجموع التصديق والإقرار، فبإجرائها يتبدّل الإقرار بالإنكار؛ أما إذا تكلم بكلمة ولم يدرِ أنها كلمة كفر، ففي فتاوى قاضيخان حكاية خلاف من غير ترجيح حيث قال: قيل: لا يكفر لعذره بالجهل؛ وقيل: يكفر ولا يعذر بالجهل. أقول: والأظهر الأول إلا إذا كان من قبيل ما يُعلم من الدين بالضرورة فإنه حينئذ يكفر ولا يعذر بالجهل.

ثم اعلم أن المرتد يعرض عليه الإسلام على سبيل الندب دون الوجوب، لأن الدعوة بَلَغته، وهو قول مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى وتكشف عنه شبهته، فإن طلب أن يمهل حُبس ثلاثة أيام للمهملة لأنها مدة ضربت لأجل الإعذار، فإن تاب فيها وإلاّ قُتِل.

وفي النوادر عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يستحب أن يمهل ثلاثة أيام، طلب ذلك أو لم يطلب.

وفي أصح قولي الشافعي رحمه الله تعالى: إن تاب في الحال وإلا قتل، وهو اختيار ابن المنذر.

وقال الثوري رحمه الله: يستتاب ما رُجي عَوْده.

وفي المبسوط: وإن ارتد ثانياً وثالثاً فكذلك يستتاب، وهو قول أكثر أهل العلم.

وقال مالك وأحمد رحمهم الله: لا يستتاب من تكرّر منه كالزنديق.

ولنا في الزنديق روايتان: رواية لا تقبل توبته كقول مالك رحمه الله، ورواية تقبل، وهو قول الشافعي رحمه الله، وهو في حق أحكام الدنيا.

وأما فيما بينه وبين الله فتقبل بلا خلاف. وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى: إذا تكرّر منه الارتداد يقتل من غير عرض الإسلام لاستخفافه بالدين. اهـ. [شرح الفقه الأكبر].

[مطلب: في إيراد الألفاظ المكفرة التي جمعها العلامة بدر الرشيد من أئمة الأحناف]:

ثم اعلم أن الشيخ العلامة المعروف بالبدر الرشيد رحمه الله تعالى من الأئمة الحنفية جمع أكثر الكلمات الكفرية بالإشارة الإيمائية، فههنا أبين رموزها وأعين كنوزها وأحلّ غموزها وأجلي غموضها.

ففي حاوي الفتاوى: من كفر باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان فهو كافر وليس بمؤمن عند الله. انتهى.

وهو معلوم من مفهوم قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦].

وفي خلاصة الفتاوى: من خطر بباله ما يوجب الكفر لو تكلم به ولم يتكلم وهو كاره لذلك، فذلك محض الإيمان. انتهى.

وقد ورد حديث في هذا المعنى، وقال عليه الصلاة والسلام: «الحمد لله الذي رد أمر الشيطان إلى الوسوسة»[(١)]. وفيه أيضاً أن من عزم على الكفر ولو بعد مائة سنة يكفر في الحال. انتهى، وقد بيَّنت وجهه في ضوء المعالي شرح بدء الأمالي[(٢)]. وفيه أيضاً: أن من ضحك مع الرضا عمن تكلم بالكفر كفر. انتهى.

ومفهومه أن من ضحك تعجُّباً من مقالته مع عدم الرضاء بحالته لا يكفر فالمدار على الرضاء، وإنما قيد المسألة بالضحك، لأن الغالب أن يكون مع الرضاء، ولذا أطلق في مجمع الفتاوى وقال: من تكلم بكلمة الكفر وضحك به غيره كفر. ولو تكلم به مذكِّر وقَبل القومُ ذلك كفروا، يعني لو تكلم به واعظ أو مدرّس أو مصنّف واعتقده القوم الذين اطلعوا عليه كفروا ولا عذر لهم فيه إلا إن كان الكفر مختلفاً فيه.

وزاد في المحيط: وقيل: إذا سكت القوم عن المذكّر وجلسوا عنده بعد تكلمه بالكفر كفروا. انتهى. وهذا محمول على العلم بكفره.

وفي المحيط: من أنكر الأخبار المتواترة في الشريعة كفر، مثل

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي.

(٢) رسالة في التوحيد طبعت مراراً.

حرمة لبس الحرير على الرجال، ومن أنكر أصل الوتر وأصل الأضحية كفر. انتهى.

ولا يخفى أنه قيده بقوله في الشريعة لأنه لو أنكر متواتراً في غير الشريعة كإنكار جود حاتم وشجاعة عليّ رضي الله عنه وغيرهما لا يكفر.

ثم اعلم أنه أراد بالتواتر هاهنا التواتر المعنوي لا اللفظي لعدم ثبوت تحريم لبس الحرير، وأصل الوتر والأضحية بالتواتر المصطلح، فإن الأخبار المروية عنه صلى الله تعالى عليه وسلم على ثلاث مراتب بينته كما في شرح شرح النخبة، ونخبته هنا أنه إما متواتر وهو ما رواه جماعة عن جماعة لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب، فمن أنكره كفر، أو مشهور، وهو ما رواه واحد عن واحد، ثم جمع عن جمع لا يتصوّر توافقهم على الكذب، فمن أنكره كفر عند الكل إلا عيسى بن أبان فإن عنده يضلل ولا يكفر وهو الصحيح؛ أو خبر الواحد، وهو أن يرويه واحد عن واحد، فلا يكفر جاحده غير أنه يأثم بترك القبول إذا كان صحيحاً أو حسناً.

وفي الخلاصة: من ردّ حديثاً قال بعض مشايخنا يكفر. وقال المتأخِّرون: إن كان متواتراً كفر. أقول: هذا هو الصحيح، إلا إذا كان ردّ حديث الآحاد من الأخبار على وجه الاستخفاف والاستحقار والإنكار.

وفي الفتاوى الظهيرية: من روي عنده عن النبـي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «ما بين بيتي ومنبري، أو ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»[1]، فقال الآخر: أرى المنبر والقبر ولا أرى شيئاً، أنه

---

(١) رواه البخاري جهاد ١٦٥، دون لفظ «قبري». ورواه أحمد بلفظ (ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة) ٣/ ٦٤، وعند البزار بلفظ قبري بدل بيتي، والله أعلم.

يكفر، وهو محمول على أنه أراد به الاستهزاء والإنكار، وليس مؤمناً بالأمور الغيبية الزائدة على الأحوال العينية الواردة في الأخبار.

وفي المحيط: من أكره على شتم النبـيّ صلى الله تعالى عليه وسلم إن قال: شتمت ولم يخطر ببالي وأنا غير راض بذلك لا يكفر، وكان كمن أكره على الكفر بالله، فتكلم وقلبه مطمئن بالإيمان؛ وإن قال: خطر ببالي رجل من النصارى اسمه محمد، فأردته ونويته بالشتم لا يكفر أيضاً؛ وإن قال: خطر ببالي نصراني اسمه محمد فأردته ونويته فلم أشتمه وإنما شتمت مع ذلك النبـيّ صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى أيضاً، لأنه شتم النبـيّ صلى الله تعالى عليه وسلم طائعاً لأنه أمكنه الدفع بشتم محمد آخر خطر بباله. انتهى.

وفيه أنه إذا لم يخطر بباله محمد آخر حينئذ وشتمه مكرها لا يكفر، لكن لا بد أن يكون الإكراه بقتل أو ضرب مؤلم، ويكون المكرِه قادراً عليه ولا يمكن للمكرَه دفعه عنه بوجه آخر فتدبر.

وفي الخلاصة: روي عن أبـي يوسف رحمه الله أنه قيل له بحضرة الخليفة المأمون: إن النبـيّ ﷺ كان يحب القرع، فقال رجل: أنا لا أحبه، فأمر أبو يوسف رحمه الله بإحضار النطع والسيف، فقال الرجل: أستغفر الله مما ذكرته ومن جميع ما يوجب الكفر، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتركه ولم يقتله. وتأويل هذا أنه قال ذلك بطريق الاستخفاف، يعني لأن الكراهة طبيعية ليست داخلة تحت الأعمال الاختيارية، ولا يكلف بها أحد في القواعد الشرعية.

وفي الخلاصة أيضاً أن في الأجناس عن أبـي حنيفة رحمه الله

لا يصلي على غير الأنبياء والملائكة، ومن صلى على غيرهم إلا على وجه التبعية فهو غال من الشيعة التي نسميها الروافض. انتهى.

ومفهومه أن حكم السلام ليس كذلك، ولعل وجهه أن السلام تحية أهل الإسلام، ولا فرق بين السلام عليه وعليه السلام، لا أن قول عليّ عليه السلام من شعار أهل البدعة، فلا يستحسن في مقام المرام.

فصل: في القراءة والصلاة

وفي الفتاوى الظهيرية: يجب إكفار الذين يقولون إن القرآن جسم إذا كتب، وعَرَض إذا قرىء. انتهى.

وفيه بحث لا يخفى، وتحقيقه ما تقدم في مسألة القول بخلق القرآن.

وفي الخلاصة: من قرأ القرآن على ضرب الدفّ والقضيب يكفر. قلت: ويقرب منه ضرب الدفّ والقضيب مع ذكر الله تعالى ونعت المصطفى ﷺ، وكذا التصفيق على الذكر. ثم قال: وكذا من لم يؤمن بكتاب من كتب الله، أو جحد وعداً أو وعيداً مما ذكره الله في القرآن، أو كذّب شيئاً منه، أي من أخباره، وهذا ظاهر لا مرية في أمره، ولا مخالفة لحكمه.

وفي جواهر الفقه: من أنكر الأهوال عند النزع والقبر والقيامة والميزان والصراط والجنة والنار كفر. انتهى.

ولعلّ الجنة والنار عطف على الأهوال لتستقيم الأحوال، إلا أن

المعتزلة لم يقولوا بعذاب القبر ولا بالميزان والصراط، ولا يصح إكفارهم في صحيح الأقوال[1].

وفي فوز النجاة: من قال لا أدري لم ذكر الله تعالى هذا في القرآن؟ كفر، يعني إذا كان بطريق الإنكار ليترتب عليه الإكفار، بخلاف ما إذا سأل استفهامهما عن حكمته.

وفي المحيط: سُئل الإمام الفَضْلي عمن يقرأ الظاء المعجمة مكان الضاد المعجمة، أو يقرأ أصحاب الجنة مكان أصحاب النار، أو على العكس فقال: لا تجوز إمامته ولو تعمد يكفر. قلت: أما كون تعمده كفراً فلا كلام فيه إذا لم يكن فيه لغتان (ففي ضنين الخلاف سامي)[2]. وأما تبديل الظاء مكان الضاد ففيه تفصيل، وكذا تبديل أصحاب الجنة في موضع أصحاب النار وعكسه، ففيه خلاف وبحث طويل[3].

وفي تتمة الفتاوى: من استخفّ بالقرآن أو بالمسجد أو بنحوه مما يعظم في الشرع كفر، ومن وضع رجله على المصحف حالفاً استخفافاً كفر. انتهى.

ولا يخفى أن قوله حالفاً قيد واقعي فلا مفهوم له.

وفي جواهر الفقه: من قيل له: ألا تقرأ القرآن؟ أو: ألا تكثر قراءته؟ فقال: شبعت أو كرهت، أو أنكر آية من كتاب الله، أو عاب شيئاً من

---

(١) ليس جميع المعتزلة ينفون عذاب القبر، وإنما نقل ذلك عن بعضهم. انظر: المسايرة ٢٣٠.

(٢) اسم كتاب.

(٣) جاء في الدر وشرحه ٢/ ٤٢٤.

القرآن، أو أنكر كون المعوّذتين من القرآن غير مؤول كفر. قلت: وقال بعض المتأخرين: كفر مطلقاً أوّل أو لم يؤوِّل، لكن الأول هو الصحيح المعوّل.

وفيه أيضاً: ومن جحد القرآن، أي كله أو سورة منه أو آية، قلتُ: وكذا كلمة أو قراءة متواترة، أو زعم أنها ليست من كلام الله تعالى كفر، يعني إذا كان كونه من القرآن مجمعاً عليه مثل البسملة في سورة النمل، بخلاف البسملة في أوائل السور فإنها ليست من القرآن عند المالكية، على خلاف الشافعية. وعند المحققين من الحنفية أنها آية مستقلة أنزلت للفصل.

وفيه أيضاً: من سمع قراءة القرآن فقال استهزاء بها: صوت طرفة كفر، أي نغمة عجيبة، وإنما يكفر إذا قصد الاستهزاء بالقراءة نفسها، بخلاف ما إذا استهزأ بقارئها من حيثية قبح صوته فيها وغرابة تأديته لها.

وفي الفتاوى الظهيرية: من قرأ آية من القرآن على وجه الهزل كفر. قلت: لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝١٣ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾ [الطارق: ١٣، ١٤].

وفي تتمة الفتاوى: من استعمل كلام الله تعالى بدل كلامه كمن قال في ازدحام الناس: ﴿فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا﴾ [الكهف: ٩٩] كفر. قلت: هذا إنما يتصوّر إذا كان قائل هذا الكلام هو جامع الناس بالازدحام، وإلا فلا مانع من أنه تذكر في هذا المقام قوله تعالى فيما سيكون يوم القيامة، فالأظهر في مثال هذا الباب: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [مريم: ١٢] إذا قصد هذا المعنى في الخطاب، بخلاف ما إذا طابق لفظه نصّ الكتاب، والله تعالى أعلم بالصواب.

وفي فوز النجاة: من قال لآخر: أجعَل بيته مثل ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ﴾؟ يكفر، لأنه يلعب بالقرآن. قلت: وكذا من قال: جعلت بيتي مثل ما ذكر فلا مفهوم لآخر، فتدبَّر.

وفي جواهر الفقه: من قال لآخر: ظهر البيت أو فمه مثل ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ﴾. قلت: إنما ذكره تقوية لما قبله.

وفي فوز النجاة: من قال لآخر: طبخ القدر بـ ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ كفر، أي لأنه أراد بهذا السخرية لا التبرّك به وتحسين الطوية.

وفي الظهيرية: من قال: سلخت أو سلخ سورة الإخلاص، أو قال لمن يكثر قراءة سورة التنزيل: أخذت جيب سورة التنزيل كفر. قلت: أراد بالتنزيل التمثيل، ولذا قال في المحيط: أو قال أخذت جيب ﴿أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ﴾ [الشرح: ١] كفر، أي لقصده الاستهزاء لا المداومة على قراءته في البلاء والرخاء.

وفي الظهيرية: لو قال فلان: أقصر من ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ﴾ [الكوثر: ١] كفر، أي لاستهزائه به. أو لمن قال: يقرأ عند المريض سورة يـس تلقمها في فم الميت كفر، أي لاستخفافه بها.

قال: ومن دُعي إلى جماعة فقال: أصلِّي موحداً، أي منفرداً، فإن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ﴾[1] [العنكبوت: ٤٥] كفر، يعني استدلّ بقوله تعالى تنهى، أنه بمعنى تنها بلغة العجم، وقد قال عليه

(١) أي فيقف عند (تنهى). والأصل في الآية: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾.

الصلاة والسلام: «من فسر القرآن برأيه فقد كفر»[1] مع أنه بدّل وحرّف وغيّر.

وفي المحيط: من قال لمن يقرأ القرآن ولا يتذكر كلمة: ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ﴾ [القيامة: ٢٩]، أو ملأ قدحاً وجاء به وقال: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾﴾ [النبأ: ٣٤]، أو قال: ﴿فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ [النبأ: ٢٠] بطريق المزاح، أو قال عند الكيل أو الوزن: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ٣] يريد به المزاح فهذا كله كفر، أي لأن المزاح بالقرآن كُفر كما سبق.

ومن جمع أهل موضع وقال: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٧]، أو قال: ﴿فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا﴾ [الكهف: ٩٩]، أو قال: «فجمعناهم عندنا» كفر، وفيه وجه الكفر في القولين الأولين ظاهر، لأنه وضع القرآن في موضع كلامه، وأما القول الأخير فلا يظهر وجه كفره لأنه ما جاء جمعناهم عندنا في القرآن، وبمجرّد مشاركة كلمة تكون في القرآن من جملة أجزاء الكلام لا يُخرج من الإسلام باتفاق علماء الأنام، فكأن القائل به توهم أنه من ألفاظ القرآن.

ثم قال: ومن قال: «والنازعات نزعا»[2] أو نُزعا، يعني بضم النون، وأراد به الطنز كفر. انتهى.

والطنز بالطاء والنون والزاي: السخرية.

---

(١) حديث من فسر القرآن رواه الترمذي بلفظ (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) ٤/٢٦٨.

(٢) من سورة النازعات، الآية ١. وهي: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرْقًا﴾.

وفي تتمة الفتاوى: قال معلم: يوم خلق الله القرآن وضع الخميس كفر، وفيه أنه إن كان مبنياً على مسألة خلق القرآن فهي من الخلافية، وإن كان مبنياً على قوله وضع بصيغة الفاعل وأنه افترى على الله كذباً أنه شرع إعطاء الخميس للفقيه فكفره ظاهر، بخلاف ما إذا قال وضع بصيغة المفعول، أي المجهول، فتأمل فإنه موضع زلل.

ثم قال: ولو قال: خذ أجرة المصحف يكفر، وفيه بحث لأنه يحتمل صدور هذا الكلام منه لفقيه الكتاب أو لكتاب المصحف، وعلى التقديرين فالمعنى خذ أجرة تعليمه أو كتابته، ولا محذور فيه، لا سيما والجمهور من المتأخرين جوَّزوا تعليم القرآن بالأجرة، واتفقوا على جواز أجرة كتابة المصحف.

ثم قال: ومن قال لما في القِدْر إذا سُئل: ما فيه؟ أو قال لما هو في القدر: ﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ﴾ [الكهف: ٤٦] كفر، يعني لأنه إما قاله مزاحاً أو وضع كلامه سبحانه موضع كلامه، كما يدل عليه إتيان الواو في ﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ﴾.

وفي الظهيرية: تخاصموا، فقال أحدهما: لا حول ولا قوة إلا بالله، وقال الآخر: لا حول ليس على أمر، أو قال: ماذا أفعل بلا حول ولا قوة إلا بالله، أو قال: لا حول لا يغني من جوع، أو لا يغني من الخبز، أو لا يكفي من الخبز، أو لا يأتي من لا حول شيء، أو قال لا حول يُثْرد في القصعة، كفر في الوجوه كلها.

وفي المحيط: وكذلك إذا قال: كله عند التسبيح والتهليل كفر، وكذلك إذا قال: سبحان الله، وقال الآخر: سلخت اسم الله، أو إلى كم

سبحان الله، أو تقول: سبحان الله كفر، لاستخفافه في الكلّ باسم الله. قلت: وهذا تعليل حسن يفيد أنه لو قال إلى كم سبحان الله أو إلام تقول سبحان الله؟ بطريق الاستفهام لا سيما عند إطالة هذا الكلام لا يكفر.

ثم قال: وكذلك إذا قال وقت قمارٍ كعبتين بسم الله كفر. انتهى.

ولا يخفى أن في معناه وقت قمار الشطرنج، بل وقت لعبه ولو من غير قمار، وكذا رمي الرمل وطرح الحصى كما يفعله أرباب الفأل.

وفي التتمة: من قال عند ابتداء شرْب الخمر أو الزنا أو أكل الحرام: بسم الله كفر. وفيه أنه ينبغي أن يكون محمولاً على الحرام المحض المتفق عليه، وأن يكون عالماً بنسبة التحريم إليه بأن تكون حرمته مما علم من الدين بالضرورة كشرب الخمر.

ثم قال: ولو قال بعد أكل الحرام: الحمد لله، اختلفوا فيه، فإن أراد به الحمد على أنه رزق كفر، أي رزق الحرام، فإنه استحسان له حيث عده نعمة وهو كفر؛ أما لو أراد الحمد على الرزق المطلق من غير أن يخطر بباله الحرام أو الحلال فلا يكفر، بخلاف مذهب المعتزلة، فإن الحرام ليس رزقاً عندهم. وعندنا الرزق يشمل الحرام والحلال، والله تعالى أعلم بالأحوال(١).

ثم قال البدر الرشيد أو صاحب فتاوى التتمة: سمعت عن بعض الأكابر أنه قال موضع الأمر للشيء، أو قال موضع الإجازة بسم الله، مثل أن يقول أحد: أدخل أو أقوم أو أصعد أو أسير أو أتقدم، فقال المستشار: بسم الله، يعني به أذنتك فيما استأذنت، كفر. يعني حيث وضع كلام الله

---

(١) انظر: شرح العقائد النسفية ص ٦٤.

موضع مهانة توجب إهانة، وهذا تصوير مسألة الإجازة. وأما تصوير مسألة الأمر للشيء فهو أن صاحب الطعام يقول لمن حضر، بسم الله، وهذه المسألة كثيرة الوقوع في هذا الزمان وتكفيرهم حرجٌ في الأديان، والظاهر المتبادر من صنيعهم هذا أنهم يتأدبون مع المخاطب حيث لا يشافهونه بالأمر ويتباركون بهذه الكلمة مع احتمال تعلقه بالفعل المقدر، أي كل باسم الله، وادخل باسم الله، على أن متعلق البسملة في غالب الأحوال يكون محذوفاً من الأفعال، فلا يقال للمصنف أو القارىء إذا قال بسم الله، إنه أراد وضع كلام الله موضع كلامه، بل يقال تقديره أصنف أو أقرأ أو أبتدىء كلامي ونحوه ببسم الله؛ فالمقصود أنه لا ينبغي للمفتي أن يعتمد على ظاهر هذا النقل لا سيما وهو مجهول الأصل، وليس مستنداً إلى من يتعين علينا تقليده فيجوز لنا تقييده.

وأما ما نقله البزازي عن مشايخ خوارزم من أن الكيّال والوزّان يقول في ابتداء العدّ في مقام أن يقول واحد بسم الله، ويضعه مكان قوله واحد، لا يريد به ابتداء العد، لأنه لو أراد لقال بسم الله واحد لكنه لا يقول كذلك، بل يقتصر على بسم الله يكفر؛ ففيه المناقشة المذكورة هنالك، فإنه لا يبعد أنه أراد ابتداء العد كما تدل عليه البسملة المتعلقة غالباً بأبتدىء أو ابتدائي أو ابتدأت المقدّرة أوّلاً أو آخراً، فحينئذ يُستغنى بهذا القدر عن قوله واحد فتدبر، فإنه إيجاز في الكلام وليس على صاحبه شيء من الملام، ونظيره ما يقوله بعض الجهلة عند استلام الحجر الأسود: اللهمّ صل على نبيّ قبلك فإنه كفر بظاهره، إلا أنهم يريدون به الالتفات في الكلام.

وفي المحيط: من قال: القرآن أعجمي، كفر، يعني لأنه معارضة

لقوله تعالى: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣]، وبوجود كلمة عجمية فيه معربة لا يخرج عن كونه عربياً، لأن العبرة للأكثر فتدبر.

وفيه أيضاً: من رأى الغزاة الذين يخرجون للغزو، فقال: هؤلاء أكلة الرز، فقد قيل: يُخشى عليه الكفر، يعني إن أراد به مجرّد إهانتهم من جهة طاعتهم، كفر. وأما إن قال ذلك نظراً إلى عدم تصحيح نيتهم وتحسين طويتهم فلا يكون كفراً.

وفيه أيضاً: أن من صلى الفجر وقال بالفارسية فجرك رانماز كر دم، يعني صليت الفجر بصيغة التصغير للتحقير، أو قال آن دابر سر من دادم، كفر، يعني أديت ما وضع عليّ مثل ما يضعه الحاكم الظالم على الرعية، وتسمى الرمية في اللغة العربية.

ومن قال: والله لا أصلي ولا أقرأ القرآن أو قلتبان هو إن صلى أو قرأ أو شدد الأمر على نفسه أو صعب أو طوّل أو قال إن الله نقص مالي وأنا أنقص من حقه ولا أصلي. انتهى. كذا من غير بيان حكم، والظاهر عدم الكفر في الصورة الأولى والكفر في المسألة الأخيرة، فتأمل فإن معارضة الربّ من علامة كفر القلب، بخلاف القَسَم على ترك الصلاة، فإنه ينبىء عن تعظيم الله سبحانه في الجملة مع نوع من المخالفة في الطاعة التي لا تخرجه عن الإيمان، والله المستعان.

وأما قوله: وفي نسخة منسوبة إلى التتمة من قال: لا أصلي جحوداً أو استخفافاً أو على أنه لم يؤمر أو ليس بواجب. انتهى. فلا شك أنه كفر في الكل.

وفي الفتاوى الصغرى: أو قال: للمكتوبة لا أصليها أبداً. انتهى.

وظاهر عطفه بأو على ما قبله أنه يشاركه في حكمه بالكفر، وفي المسألة الأولى كفره ظاهر إن أراد به عدم الوجوب، بخلاف ما إذا أراد الجواب، والله أعلم بالصواب. وبخلاف المسألة الثانية اللهمّ إلا أن يقال: الإصرار على الكبيرة كفر حقيقي، نعم كفر باعتبار أنه يخشى عليه من الكفر، فإن المعاصي بريد الكفر، وإلا فترك الطاعات بالكلية وارتكاب السيئات بأسرها لا يخرج المؤمن عن الإيمان عند أهل السنّة والجماعة، بخلاف الخوارج والمعتزلة.

وفي الخلاصة أو قال: لو أمرني الله تعالى بعشر صلوات لا أصليها، أو قال: لو كانت القبلة إلى هذه الجهة لا أصلي إليها وإن كان محالاً، يعني يكفر مع كونه محالاً، لأنه معارضة لأمر الله سبحانه نحو قول إبليس: ﴿لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٣٣]، فإنه ما كفر إلا بالمعارضة لا بترك السجدة، وإلا فهو كآدم عليه السلام في مرتبة واحدة، حيث خالف بأكل الشجرة.

ثم في نسخة منسوبة إلى الظهيرية: أو قال العبد: لا أصلي فإن الثواب يكون للسيد، يعني أنه كفر لزعمه أنه لا ثواب له مع أنه يجب على العبد مطاوعة مولاه سواء يكون له ثواب أم لا، على أن الثواب حاصل للعبد ولمالكه ثواب السببية والفضل واسع. بل قال الإمام الرازي: مَنْ عبد الله لرجاء جنته أو خوف من ناره بحيث إنه لو لم يخلق جنة ولا ناراً ما كان يعبد الله سبحانه فهو كافر، لأنه تعالى يستحق أن يُعبد لذاته وطلب مرضاته؛ ومن صلى في رمضان لا غير فقال: هذا أيضاً كثير، وهذا يزيد أو زائد لأن كل صلاة بسبعين، كفر في الكل، أي فيه وفي ما قبله؛ ووجه ما فيه أنه مستكثر هذا المقدر من الطاعة لله تعالى، مع أن الواجب عليه

أكثر من ذلك، إلا أنه خُفف بشفاعة الرسول هنالك. وأما تعليله بأن كل صلاة بسبعين، فيُستفاد منه أنه يعتقد أن المضاعفة تسقط أصل الطاعة وأعداد العبادة وهو كفر. ومن قيل له صلّ فقال لا أصلي بأمرك، كفر، وفيه بحث ظاهر. نعم في نسخة: لا أصلي، من غير قوله بأمرك، وهو أظهر في كونه كفراً، لأنه كالمعارضة لأمر الله سبحانه حيث أمره صاحبه بالمعروف؛ أو لم يره فرضاً، كفر أيضاً، وهذا واضح جداً؛ أو قال: يصلي الناس لأجلنا، كفر، لأجل اعتقاده أن الصلاة المكتوبة فرض كفاية، أو أراد به استهزاء أو سخرية.

وفي فوز النجاة: أو قال: لا أصلي لأنه لا زوجة له ولا ولد، يعني كفر، لأنه اعتقد أنها لا تجب إلا على من له زوجة أو ولد، أو أراد المعارضة مع الربّ والمناقضة في مقابلة فعله سبحانه.

وفي الظهيرية: أو قال: كم من هذه الصلاة؟ فإنه ضاق صدري منها أو ملّ، أي حصل الملالة منها فإنه كفر، للاعتراض على فرضية كمية هذه الصلاة في أكثر الأوقات.

وقال في الجوهر: أو قال: شبعت منها أو كرهتها؛ أو قال: من يقدر على تمشية الأمر أو على إخراجه يعني كفر، فإنه يدل على أنه يعتقد أن الله تعالى كلّفه فوق طاقته، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، أو قال: أصبر إلى مجيء شهر رمضان، يعني أنه يكفر على اعتقاد عدم فرضية الصلاة في غيره، أو لزعمه أن الصلاة فيه تسدّ عنها في غيره، أو قال العقلاء لا يدخلون في أمر لا يقدرون على أن لا يمضوه، إذ فيه ما سبق من اعتقاد التكليف فوق الطاقة؛ أو قال: إني

لا أدخل الابتلاء، يعني كفر، فإنه عند الطاعة ابتلاء مع أن المعصية هي الابتلاء في البلاء، ولذا كان الشبلي رحمه الله تعالى إذا رأى أحداً من أرباب الدنيا قال: اللهمّ إني أسألك العافية، وإن كان مجموع التكليف بالطاعة هو الابتلاء بمعنى الاختبار والامتحان ليكرم المرء أو يهان؛ أو قال: إلى مَ، أي إلى متى أفعل هذه البطالة والتعطيل؟ أو قال: إنها شديدة الثقالة أو شديدة الصعوبة عليّ، يعني كفر، لأن تسمية الطاعة تعطيلاً وبطالة كفر بلا شبهة.

وأما قوله شديدة الثقالة أو شديدة الصعوبة عليّ فلا وجه لكفره إلا أن يحمل على أنه أراد الاعتراض على الله سبحانه، أو اعتقد أنه كلفه فوق الطاقة، أو اعترف بما قاله سبحانه: ﴿ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴾ [البقرة: ٤٥]، أي المؤمنين حقاً، لقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾ [البقرة: ٤٦].

وفي المحيط: أو قال: من يقدر على أن يبلغ هذا الأمر إلى نهايته، يعني كفر، ووجهه ما تقدم؛ أو قال: لن أصلي ووالدي كلاهما قد ماتا؛ أو قال: لا أصلي ووالداي حيان بعد لم يمت منهما واحد، يعني كفر، حيث علق وجوب الصلاة وأداءها على وجودهما أو على عدمهما؛ أو قال للآمر: ما زدت أو ما ربحت من صلاتك، يعني كفر، لأنه اعتقد أن الصلاة لا تزيد في الأجر ولا يكون في تجارتها ربح في الأمر؛ أو قال: الصلاة وتركها واحد، كفر في الوجوه كلها؛ وقد تقدم وجوه جميعها إلا الأخير، فإنه اعتقد أن الطاعة والمعصية حكمهما واحد في الشريعة والحقيقة، وقد قال الله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا ﴾، أي اكتسبوا

﴿ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجۡعَلَهُمۡ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءٗ مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١].

وفي جواهر الفقه: من جحد فرضاً مجمعاً عليه كالصلاة والصوم والزكاة والغسل من الجنابة، كفر. قلت: وفي معناه من أنكر حرمة محرّم مجمع عليه كشرب الخمر والزنا وقتل النفس وأكل مال اليتيم والربا، ثم قال: ومن قال بعد شهر من إسلامه فصاعداً في ديارنا، أي ديار الإسلام إذا سُئل عن خمس صلوات أو عن زكاة، فقال: لا أعلم أنها فريضة، كفر. قلت: هذا في الصلاة ظاهر، وأما في الزكاة فمحل بحث إلا إذا كان ممن تجب عليه الزكاة. ولو قيل لفاسق: صلّ حتى تجد حلاوة الإيمان، فقال: لا أصلي حتى أجد حلاوة الترك، كفر، يعني حيث رجح حلاوة المعصية على حلاوة الطاعة وساوى بينهما؛ ولو قال: لو أمرني الله بأكثر من خمس صلوات أو بأكثر من صوم شهر رمضان أو بأكثر من ربع العشر في الزكاة لم أفعل، يعني كفر، ووجهه ما تقدم.

وفي فوز النجاة: أو قال: ما أحسن أو ما أطيب امرأً لا يصلي، كفر، يعني لاستحسانه المعصية ومرتكبها.

وفي الفتاوى الصغرى والجواهر: ومن صلى مع الإمام بجماعة بغير طهارة عمداً، كفر، وفيه أن قيد الجماعة مع الإمام لا يظهر وجهه، ثم الصلاة بغير طهارة معصية، فلا ينبغي أن يقال بكفره إلا إذا استحلها، وكذا قولهما: ومن صلى إلى غير القبلة عمداً، كفر، إلا أن يحمل على ما إذا اعتقد جوازها أو فعلها استهزاء؛ قال: وكذا من تحوّل عن جهة التحرّي وصلى عمداً، كفر، يعني لأن جهة التحرّي ظنّاً حكمه حكم القبلة قطعاً، وفيه ما تقدم مع زيادة الشبهة.

وفي التتمة: من سجد أو صلى محدثاً رياء، كفر، فيه أن قيد الرياء يفيد أنه إن صلى حياء لا يكفر، وأما إذا جمع بين الرياء وترك الطهارة فكأنه غلظ المعصية، ومع هذا لا يخلو عن الشبهة لا سيما في السجدة المفردة حيث يتوهم كثيرون أنها تجوز من غير طهارة، وربما يسجدون لغير الله، واختلفوا في كفره.

وأما قوله: ومن ترك صلاة تهاوناً، أي استخفافاً لا تكاسلاً فقد كفر. أقول: وهو أحد تأويلات قوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك صلاة متعمِّداً فقد كفر»[1].

وفي المحيط: من صلى إلى غير القبلة متعمداً فوافق ذلك القبلة، أي ولو وافقها، قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: هو كافر كالمستخفّ، فيه إشارة إلى أن يكون مستحلاً كالمستخف، وبه أخذ الفقيه أبو الليث، يعني أفتى به؛ كذا إذا صلى بغير طهارة أو مع الثوب النجس، يعني مع القدرة على الثوب الطاهر، كفر، يعني إذا استحل، وإلا فلا شك أنها معصية، وأنه كأنه ترك تلك الصلاة وبمجرد تركها لا يكفر.

وفي التتمة: من يفوت الصلاة ويقضيها جملة ويقول لمن يعترض عليه: إن كل غريم يجب أداء مديونه حقوقه جملة واحدة، يعني كفر، حيث سمى العبادة غرامة، ووصف الكريم بنعت الغريم؛ أو قال: لم أغسل رأسي لصلاة، أو ما غسلت رأسي لصلاة، أو ما غسلت لصلاة رأسي، وفيه أن مؤداهما واحد، وكونه كفراً لا يظهر إلا إذا قاله استهزاء

---

(١) رواه الطبراني بلفظ: (من ترك الصلاة فقد كفر)، وهو ضعيف. والمراد من استحل تركها أو جحدها، والله أعلم. انظر: أسنى المطالب، ص ٢٢٣.

بالصلاة، وهذا معنى؛ أو قال: إن الصلاة ليست بشيء.

وأما قوله: إذاً هي غير مؤداة فلا يظهر وجهه، بخلاف قوله: أو خسف بها الأرض، فإنه لا يشك أنه قال ذلك إهانة لها، فهذا كله كفر، أي على ما قرّرناه.

فصل: في العلم والعلماء

وفي الخلاصة: من أبغض عالماً من غير سبب ظاهر خِيف عليه الكفر. قلت: الظاهر أنه يكفر لأنه إذا أبغض العالم من غير سب دنيوي أو أخروي فيكون بغضه لعلم الشريعة، ولا شك في كفر من أنكره، فضلاً عمن أبغضه[1].

وفي الظهيرية: من قال لفقيه أخذ شارِبه: ما أعجب قبحاً أو أشد قبحاً قص الشارب ولفّ طرفِ العمامة تحت الذقن يكفر، لأنه استخفاف بالعلماء، يعني وهو مستلزم لاستخفاف الأنبياء عليهم السلام، لأن العلماء ورثة الأنبياء عليهم السلام، وقصّ الشارب من سنن الأنبياء عليهم السلام، فتقبيحه كفر بلا اختلاف بين العلماء.

وفي الخلاصة: من قال قصصت شاربك وألقيت العمامة على العاتق استخفافاً يعني بالعالم أو بعلمه فذلك كفر؛ أو قال: ما أقبح امرأ قص الشارب ولفّ طرف العمامة على العنق، كذا في الخلاصة للحميدي؛ وفيه: إن عادته للتأكيد.

---

(١) قلت: في حديث البخاري: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب.. إلخ، ولم يقل كفر.

وفي المحيط: من جلس على مكان مرتفع والناس حوله يسألون منه مسائل بطريق الاستهزاء ثم يضربونه بالوسائد، أي مثلاً وهم يضحكون كفروا جميعاً، أي لاستخفافهم بالشرع، وكذا لو لم يجلس على المكان المرتفع. ونقل عن الأستاذ نجم الدين الكندي بسمرقند: أن من تشبه بالمعلم على وجه السخرية وأخذ الخشبة وضرب الصبيان، كفر، يعني لأن معلم القرآن من جملة علماء الشريعة، فالاستهزاء به وبمعلمه يكون كفراً.

وفي الظهيرية: ولو جلس مجلس الشرب على مكان مرتفع وذكّر مضاحك يستهزىء بالمذكر فضحك وضحكوا كفروا جميعاً، يعني لأنّ المذكّر واعظ، وهو من جملة العلماء وخليفة الأنبياء عليهم السلام.

وفي الخلاصة: من رجع من مجلس العلم، فقال آخر: رجع هذا من الكنيسة، كفر، يعني لأنه جعل موضع الشريعة ومقر الإيمان مكان الكفر والكفران.

وفي الظهيرية: من قيل له قم نذهب أو اذهب إلى مجلس العلم، فقال: من يقدر على الإتيان بما يقولون، أو قال ما لي ومجلس العلم، يعني كفر؛ أما المسألة الأولى فلما تقدم من أنه يلزم من قوله تكليف ما لا يطاق في الشريعة، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ وأما المسألة الثانية فمحمولة على ما إذا أراد به، أي حاجة لي إلى مجلس العلم، بخلاف ما إذا أراد به أيّ مناسبة لي ولذلك المجلس.

وفي الجواهر: أو قال: من يقدر على أن يعمل بما أمر العلماء به،

كفر، أي لأنه يلزم منه إما تكليف ما لا يطاق أو كذب العلماء على الأنبياء وهو كفر.

وفي التتمة: من قال لآخر: لا تذهب إلى مجلس العلم فإن ذهبت إليه تطلق أو تحرم امرأتك ممازحة أو جدّاً، كفر.

وفي الفتاوى الصغرى: من قال: لأيّ شيء أعرف العلم؟ كفر، يعني حيث استخفّ بالعلم أو اعتقد أنه لا حاجة إلى العلم؛ أو قال: قصعة ثريد خير من العلم، كفر، ووجهه ظاهر.

وفي الظهيرية: ومن بيَّن وجهاً شرعياً فقال خصمه: هذا كون الرجل عالمياً، أو قال: لا تفعل معي عالياً لأنه لا ينفذ عندي، أي لا يجوز ولا يمضي يُخاف عليه الكفر.

وفي الخلاصة: أو قال: لماذا يصلح لي مجلس العلم، ووجهه ما تقدم، أو ألقى الفتوى على الأرض، أي إهانة كما تشير إليه عبارة الإلقاء، أو قال: ما ذا الشرع هذا؟ كفر.

وفي المحيط: من قال: إذا أعرف الطلاق والملاق، أو قال: لا أعرف الطلاق والملاق ينبغي أن تكون والدة الولد في البيت، يعني سواء يقع الطلاق أم لا، يكفر، أي لاستواء الحلال والحلام عنده. ولو قالت: اللعنة، أو لعنة الله على الزوج العالم، كفرت، أي لأنها لعنت نعت العلم وأهانت الشريعة.

ومن قال: لعالم: عويلم أو لعَلَوي عُلَيوي، أي بصيغة التصغير فيهما للتحقير، كما قيده بقوله: قاصداً به الاستخفاف، كفر.

وأمر الإمام الفضلي بقتل من قال لفقيه ترك كتابه وذهب: تركت

المنشار هنا وذهبت، كفر، أي لأنه شبه تعلم علم الشريعة وتعلمه بصنعة الحرفة والآلة بالآلة، وقيدنا بعلم الشريعة، لأنه لو كان الكتاب في المنطق ونحوه لا يكون كفراً، لأنه تجوز إهانته في الشريعة أيضاً حتى أفتى بعض الحنفية؛ وكذا بعض الشافعية بجواز الاستنجاء به إذا كان خالياً عن ذكر الله تعالى مع الاتفاق على عدم جواز الاستنجاء بالورق الأبيض الخالي عن الكتابة. في المحيط: ذكر أن فقيهاً وضع كتابه في دكان وذهب ثم مرّ على ذلك الدكان، فقال صاحب الدكان: هاهنا نسيت المنشار، فقال الفقيه: عندك كتاب لا منشار، فقال صاحب الدكان: النجار بالمنشار يقطع الخشب وأنتم تقطعون به حلق الناس، أو قال: حق الناس، فشكا الفقيه إلى الإمام الفضلي، يعني الشيخ محمد بن الفضل، فأمر بقتل ذلك الرجل لأنه كفر باستخفاف كتاب الفقه.

وفي التتمة: من أهان الشريعة أو المسائل التي لا بد منها، كفر. ومن ضحك من المتيمم كفر.

ومن قال: لا أعرف الحلال والحرام، كفر، يعني إذا أراد به عدم الفرق في الاستعمال أو اعتقاد الاستحلال بخلاف الاعتراف بأنه من الجهال.

وفي المحيط: من قال لفقيه يذكر شيئاً من العلم أو يروي حديثاً صحيحاً، أي ثابتاً لا موضوعاً: هذا ليس بشيء، أو قال: لأي أمر يصلح هذا الكلام، ينبغي أن يكون الدرهم، أي يوجد، لأن العزّ والحرمة اليوم للدرهم لا للعلم، كفر، أي لأنه معارضة لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ

﴿هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠]، ومن قال لمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر: لماذا أعرف العلم؟ أو لماذا أعرف الله؟ إني وضعت نفسي للجحيم، أو قال: أعددت نفسي للجحيم، أو قال: وضعت أو ألقيت وسادتي أو مرفقي أو مخدتي في الجحيم، كفر، أي لأنه أهان الشريعة، أو أيس من الرحمة فكلاهما كفر.

وفي الظهيرية: من قال: لا يساوي درهماً من لا درهم له، كفر، أي لعموم عباراته العالم والصالح والمؤمن وغيرهم، لكن له أن يقول: ما أردت به إلا أرباب الدنيا عند أهلها فلا يكفر.

ومن قال: لا أشتغل بالعلم في آخر عمري لأنه من المهد إلى اللحد، أي كفر، ووجهه غير ظاهر إلا أن أراد به الاستغناء عن علوم الشريعة بالكلية، فإن منها بعض الفروض العينية.

ومن قال لعابد: مهلاً أو اجلس حتى لا تتجاوز الجنة أو لا تقع وراء الجنة، أي بزيادة الطاعة والعبادة، كفر، أي لاستهزائه.

وفي الجواهر: من قال: لو كان فلان قبلة أو جهة القبلة لم أتوجه إليه، كفر، لأنه صار كإبليس حيث امتنع عن السجود لآدم عليه السلام حين جعل كالقبلة، ومن قال لرجل صالح: لقاؤك عندي كلقاء الخنزير يُخاف عليه الكفر؛ يعني إذا لم يكن بينه وبينه مخاصمة دينية أو دنيوية.

ومن قال لآخر: اذهب معي إلى الشرع، فقال الآخر: لا أذهب حتى تأتي بالبيدق، أي المحضر، كفر، لأنه عاند الشرع، يعني إذا كان إباؤه وتعلله لمعاندة الشرع، بخلاف ما إذا أراد دفعه في الجملة عن المخاصمة، أو قصد أنه يصحح الدعوى فيستحق المطالبة إذا تعلل،

أو لأن القاضي ربما لا يكون جالساً في المحكمة، فإنه لا يكفر في هذه الوجوه كلها.

وفي المحيط: ولو قال: إلى القاضي، أي اذهب معي إلى القاضي، فقال: لا أذهب، يعني لا يكفر لما سبق وجهه؛ ولأن الامتناع عن الذهاب إلى القاضي لا يوجب الامتناع عن الذهاب إلى الشرع، إذ ربما يكون القاضي لا يحكم بالشرع، وليس كما يزعمه الجهلة من قضاة الزمان حيث لا يفرّقون في القضية بين مكان ومكان.

ومن قال ــ أي في جوابه ــ : لماذا أعرف الشرع؟ أو قال: عندي مقمع ماذا أصنع بالشرع؟ كفر.

ومن قال: الشرع وأمثاله لا يفيدني ولا ينفذ عندي كفر.

وفي الظهيرية: لو قال: أين كان الشرع وأمثاله حين أخذت الدرهم؟ كفر، يعني إذا عاند الشرع؛ بخلاف ما إذا أراد توبيخه بأنك حين أخذت ما طلبتني إلى الشرع وحين أطلبك فما تعطيني إلا بالقضاء، فليس هذا من باب الوفاء.

وفي المحيط: من ذكر عنده الشرع فتجشأ، أي عمداً أو تكلفاً أو صوّت صوتاً كريهاً، أي تقذّراً أو تكرّهاً، أو قال: هذا الشر كفر، أي حيث شبه الشرع بالأمر المكروه في الطبع.

حكي أن في زمن المأمون الخليفة سُئل واحد عمن قتل حائكاً؛ فأجاب فقال: يلزمه غضارة غراء، أي جارية شابة رعناء، فسمع المأمون ذلك، فأمر بضرب عنق المجيب حتى مات وقال: هذا استهزاء بحكم الشرع، والاستهزاء بحكم من أحكام الشرع، كفر.

وحُكي أن الأمير الكبير تيمور ذات يوم ملّ وانقبض، ولم يُجِبْ أحداً فيما سُئل، فدخل ضحكته[1] فأخذ يقول: مضاحكة، دخل عليَّ قاضي بلدة كذا، وأخذ في شهور رمضان، فقال: يا حاكم الشرع فلان أكل صوم رمضان ولي فيها شهود، فقال ذلك القاضي: ليت آخر يأكل الصلاة لنخلص منهما، ليضحك الأمير، فقال الأمير: أما وجدتم مضحكاً سوى أمر الدين، فأمر بضربه حتى أثخنه، فرحم الله من عظم دين الإسلام.

فصل: في الكفر صريحاً وكناية

[الاستثناء في الإيمان]:

وفي المحيط: رجل قال: أنا مؤمن إن شاء الله من غير تأويل، كفر، أي لأنه تردد في إيمانه عند نفسه، بخلاف ما إذا أراد أنا مؤمن إن تعلقت مشيئته بتحقيق إيماني عنده. ولو قال: لا أدري هل أخرج من الدنيا مؤمناً أو لا، لا يكفر، أي لأنه لا يعلم الغيب إلا الله، فلو قال: إني أدري هل أخرج من الدنيا مؤمناً أو كافراً، يكفر أيضاً.

وفي الظهيرية: قال الإمام الفضلي رحمه الله: لا ينبغي لرجل أن يستثني في إيمانه فلا يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، لأنه مأمور بتحقيق الإيمان، أي وهو بالتصديق والإقرار، والاستثناء يضاده، أي يناقضه ظاهراً، ولأنه مسؤول عن الحال، فلا وجه للجواب عن الاستقبال، وهذا معنى قوله. قال الله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٦] من غير استثناء، وقال الله تعالى خبراً عن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: ﴿ بَلَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] من غير استثناء، حين قال: ﴿ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

---

(١) أي مضحكه ونديمه.

وقد ذكر الشيخ عبد الله السندي في كتاب (الكشف في مناقب أبي حنيفة رحمه الله تعالى)، عن موسى بن أبي بكر عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه أخرج شاة لتذبح، فمرّ رجل فقال له: أمؤمن أنت؟ فقال: نعم إن شاء الله، فقال ابن عمر رضي الله عنهما: لا يذبح نسكي من شك في إيمانه. ثم مرّ آخر فقال له: أمؤمن أنت؟ فقال: نعم، ولم يستثن في إيمانه، فأمره بذبح شاته، فلم يجعل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من يستثني في إيمانه مؤمناً. انتهى.

ولا يخفى أنه يحتمل أن ابن عمر راعى الأحوط في القضية، إذ أجمع السلف والخلف على أنه لا يخرج من الإيمان باستثناء إلا إذا كان متردِّداً في تصديقه وإيمانه كما يدل عليه قوله.

وفي المحيط: قد صحّ عن بعض السلف أنهم كانوا يستثنون في إيمانهم، والعذر عنهم أنهم ما كانوا يستثنون لشكهم في إيمانهم، بل يستثنون لما جاء في صفة المؤمن في الأخبار كقوله: «المؤمن من أمن الناس من شرّه»[1]، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمن من أمن جارُه بوائقه»[2]، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمن من اجتمع عنده كذا وكذا خصلةً»، فمنى استثنى من المتقدِّمين فإنما استثنى على أنه لم يعرف ذلك من نفسه، لا أنه يشك في إيمانه. انتهى.

وحاصله أن الاستثناء راجع إلى كمال إيمانه وجمال إحسانه لا إلى تصديقه في جَنانه أو إقراره بلسانه، وقد سبق تحقيق البحث مع برهانه.

---

(١) رواه البخاري والترمذي بلفظ أمنه الناس على دمائهم وأموالهم.

(٢) الترمذي الإيمان ١٠، النسائي جنائز ٥.

[إنكار وعدم معرفة وصف الإسلام والإيمان]:

وفي الخلاصة: كافر قال لمسلم: اعرض عليَّ الإسلام، فقال اذهب إلى فلان العالم، كفر، لأنه رضي ببقائه في الكفر إلى حين ملازمة العالم ولقائه، أو لجهله بتحقيق الإيمان لمجرّد إقراره بكلمتَي الشهادة، فإن الإيمان الإجمالي صحيح إجماعاً. وقال أبو الليث: إن بعثه إلى عالم لا يكفر، لأن العالم ربما يحسن ما لا يحسن الجاهل، فلم يكن راضياً بكفره ساعة، بل كان راضياً بإسلامه أتمَّ وأكمل.

وفي الجواهر: من قيل له: ما الإيمان؟ فقال: لا أدري، كفر، وفيه بحث، إذ يحتمل السؤال عن حقيقة الإيمان وحدّه، وعن الإجمالي والتفصيلي، وليس كل واحد يعلم التفصيلي، بل ولا حده الجامع المانع كما أشار إليه سبحانه بقوله لسيد خلقه: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ الآية [الشورى: ٥٢]، مع أن الإجماع على أنه كان مؤمناً، نعم لو قيل له: أمؤمن أنت؟ أو من صدّق بقلبه وشهد بلسانه: «أنه لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله» يجوز قتله، فقال: لا أدري، يكفر.

ومن قال لمريد الإسلام: لا أدري صفته، أو اذهب إلى عالم، أو إلى فلان يعرض عليك الإسلام، أو اصبر إلى آخر المجلس، كفر، يعني في الصور كلها. أما في الصورة الأخيرة فالكفر ظاهر، وأما فيما قبلها فتقدم الكلام عليها.

وفي الظهيرية[1]: كافر قال لمسلم: اعرض عليَّ الإسلام، فقال:

---

(١) الظهيرية: لظهير الدين محمد بن أحمد البخاري صاحب «الفتاوى والفوائد الظهيرية» توفي سنة ٦١٩.

لا أدري صفته، كفر، لأن الرضاء بكفر نفسه كفر، وفيه أن الرضاء بكفر غيره أيضاً كفر، إلا فيما استثنى منه على ما سيأتي. وإنما الكلام على أنه إذا قال: لا أدري صفة الإسلام وأراد نعته بالوجه التمام هل يكفر أم لا؟ والظاهر أنه لا يكفر كما سبق عليه الكلام. قال: وفي موضع آخر من الظهيرية: الرضاء بالكفر كفر عند الحامدي، وفيه أن المسألة إذا كانت مُختَلَفاً فيها لا يجوز تكفير مسلم بها.

وفي الحاوي: من قيل له: أتعرف التوحيد وحده وأنك موحد أم لا؟ فقال: لا، فلا وجه لتكفيره أصلاً.

وفي المحيط: ومن قال: لا أدري صفة الإسلام، فهو كافر. وقال شمس الأئمة الحلواني: فهذا رجل لا دين له ولا صلاة ولا صيام ولا طاعة ولا نكاح، وأولاده أولاد الزنا.

وفيه: إن الرجل إذا صدَّق بجنانه وأقرَّ بلسانه فهو مسلم بالإجماع، وعدم علمه بصفة الإسلام بعد اتصافه به لا يخرجه عن الإسلام من غير نزاع؛ ونظيره من أكل شيئاً ولم يعرف اسمه ووصفه، وكذا إذا صلى وصام بشرائطهما وأركانهما ولم يعرف تفصيلهما وقال لا أدري عند سؤاله عنهما، فإنه لا يكفر، وإلا فلا يبقى مؤمن في الدنيا إلا قليل ممن يعرف علم الكلام، وفيه حرج على أهل الإسلام، فمثل هذا السؤال مغلطة للجهال؛ وقد نهى النبيّ ﷺ عن الأُغلوطات.

ثم قوله: وأولاده أولاد الزنا ليس على إطلاقه، لأن أولاده قبل هذا السؤال منه لا شك أنهم أولاد الحلال، وإنما الكلام فيما بعد السؤال إن لم يقع منه ما يكون توبة ورجوعاً إلى الإسلام على تقدير فرض كفره عند العلماء الأعلام.

ثم قال: صغيرة نصرانية تحت مسلم كبِرت غير معتوهة ولا مجنونة وهي لا تعرف ديناً من الأديان تبين من زوجها، وفيه أنها إذا كانت عاقلة فلا شك أنها مقلدة لآبائها وأمهاتها أو لأهل بلدتها أو قريتها، كما يدلّ عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «كل مولود يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه»[1] على أنها يوم كانت النصرانية ثابتة لها بالتبعية ما بانت من زوجها، فكيف إذا كانت على الفطرة الأصلية من غير تلبس وتدنس بالنصرانية. ثم قال: وكذا الصغيرة المسلمة إذا بلغت عاقلة وهي لا تعرف الإسلام ولا تصفه بانت من زوجها.

وفيه ما سبق من أنه لا يلزم معرفة حكم الإسلام ولا وصفه تفصيلاً وإجمالاً في تحقيق إيمانها، بل يكفيها التصديق والإقرار، مع أنه إذا سُئلت من أن من أسلم هل يحرم دمه وماله؟ فتقول: نعم، فلا شك في إيمانها ومعرفتها لحكم الإسلام إلا أنها جاهلة بمورد الكلام وهو لا يضرّها في مقام المرام. ثم قال: لأنهما جاهلتان ليست لهما ملة مخصوصة وهي شرط النكاح ابتداء وبقاء.

وفيه: إن كونهما جاهلتين بتفاصيل الأحكام مسلّم، أما نفي الملة المخصوصة عنهما فمدفوع، لأن بنت النصرانية إذاقيل لها: أنتِ على أيّ ملّة؟ لا شكّ أنها تقول على ملّة النصرانية، فكذا إذا قيل للمسلمة الكبيرة: أنتِ على أيّ ملّة؟ فلا مرية أنها تقول على ملة الإسلام. نعم، لو قيل لهما على أيّ ملّة أنتما؟ فقالتا: ما نحن على ملّة، أو لا ندري على أيّ ملّة، فكفرهما ظاهر.

---

(١) كل مولود، رواه البخاري وغيره.

ثم قال: ومحمد رحمه الله سمى هذه في الكتاب مرتدّة لأنا حكمنا بإسلامهما بالتبعية، والآن بكفرهما لفقد التبعية ومعرفة دين، فكأنهما مرتدتان.

أقول: قوله: (ومعرفة دين) عطف على التبعية، والمعنى لفقد معرفة دين، وقد تقدم أنهما إذا كانا لم يعرفا ديناً من الأديان لم يكونا من أهل الإيمان، وإنما الكلام في تصوّره وتحققه في حقهما.

وإنما قال: فكأنهما مرتدتان، لأن الارتداد فرع الإيمان السابق، وهو مفقود منهما على ما تصوّر لهما.

وهذه مسألة كثيرة الوقوع في هذا الزمان خصوصاً في بعض البلدان يصدر من قضاة السوء، حيث تقع المرأة مطلقة بالثلاث مع أنها دينة قارئة القرآن مصلية في كل الأزمان وصائمة في شهر رمضان، فيقول لها القاضي: ما حكم الإسلام؟ فهي لجهلها بمراتب الكلام تقول: لا أدري، فيحكم بكفرها وببطلان نكاحها الأول ويجدّد لها النكاح الثاني وربما يكفر القاضي بهذا الفعل الشنيع حيث رضي بهذا الكفر البديع، فإن المسكينة لو وصفت لها المسألة وبينت لها القضية لأتت بالجواب الصواب، فإن ديانتها أقوى من قضاة هذا الزمان من جميع الأبواب، وإنما يتوسّلون بمثل هذه الأفعال إلى الرشوة المحرمة في جميع الأقوال. والعمل في المطلقة بالثلاث بقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه أولى من قبح هذه الأحوال.

ثم انظر إلى الشيطان الموسوس للزوج المتدنس أنه رضي بتكفير امرأته، وبتضييع طاعتها وما يترتب عليه من أن جماعه لها كان حراماً عليه وأمثالها، ويستنكف عن العمل بقوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ

﴿تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[1]، وإنما أطنبت في هذا الكلام لأنه موضع زلة الأقدام، ولعزة الإقدام فيما فيه مضرة عظيمة في دين الإسلام.

ثم قوله: وهي شرط النكاح ابتداء إنما هو على تقدير صحة إسلام الزوج، وإلا فإذا كان من قبيلها في مقام الجهل، فلا شك في صحة نكاحهما أولاً، كما في أنكحة الكفار ابتداء.

وفيه تنبيه على أن الواجب كان على القاضي المكفر للمرأة أن يستوصف الرجل أيضاً، فإذا كان مثلها فيحكم بكفره وبطلان طاعاته في جميع عمره، ثم يعرض الإسلام عليهما فيتشهدان ويعلّمان أحكام الإسلام ثم يعقد بينهم عقد المرام.

ويؤيد بحثنا في هذا المقام ما حققه الإمام ابن الهمام رحمه الله في كلامهم، قالوا: اشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الإسلام فلم تعرفه، لا تكون مسلمة حيث قال: المراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الإيمان وما الإسلام كما يكون في بعض العوام لقصورهم في التعبير، بل في قيام الجهل بذلك بالباطل مثلاً، بأن البعث هل يوجد أو لا؟ وأن إرسال الرسل وإنزال الكتب عليهم كان أَوْ لا، فإنه يكون في اعتقاد طرق الإثبات لا الجهل البسيط، كمن سُئل عن ذلك فقال: لا أعرفه، وقلّ ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الإسلام. انتهى[2].
وهو غاية المقصود في نقل المرام.

---

(١) رواه البخاري ٦٠٨٤ و ٢١٣٩.

(٢) فتح القدير.

ثم رأيت في المضمرات[1] نقلاً عن محمد بن الحسن في الجامع الكبير مسألة تدل على ما ذكرنا، وهي أن المرأة إذا لم تعرف صفة الإيمان والإسلام. قال محمد: يفرّق بينها وبين زوجها. وبيان ذلك أنه إذا وصف الإيمان والإسلام والدين بين يديها، فلو قالت: هكذا آمنت وصدقت، فإنها تخرج عن حدّ التقليد ويجوز نكاحها، ولو قالت: لا أدري، أو قالت: ما عرفت، لا يجوز نكاحها. انتهى كلامه.

[من رضي بالكفر لنفسه أو لغيره]:

وفي المضمرات[2]: لو أفتى لامرأة بالكفر حتى تبِين من زوجها فقد كفر قبلها، وتُجبر المرأة على الإسلام وتُضرب خمسة وسبعين سوطاً، وليس لها أن تتزوج إلا بزوجها الأول. هكذا قال أبو بكر رحمه الله. وكان أبو جعفر رحمه الله يفتي بها ويأخذ بها. انتهى. وقال بعضهم: إن ردّتها لا تؤثر في إفساد النكاح، ولا يؤمر الزوج بتجديد النكاح حسماً لهذا الباب عليهن، وعامة علماء بخارى يقولون: كفرها يعمل في إفساد النكاح لكنها تجبر على النكاح مع زوجها قطعاً، وهذه فرقة بغير طلاق بالإجماع، وعليها الفتوى. كذا في منهاج المصلين.

وفي الخلاصة: من دعا على غيره فقال: أخذه الله على الكفر، كفر، أي لأنه رضي بنفس الكفر. ولذا أتبعه بقوله. وقال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل: لم يكن الدعاء على الكافر بذلك كفراً. وفيه أن القول

---

(١) المضمرات: «جامع المضمرات» ليوسف بن عمر بن يوسف ٨٣٢. انظر تاريخ التراث العربـي لسزكين ٣/ ١٢١.

(٢) نفس المرجع السابق.

الأول عامّ، وهذا جواب خاص يفيد أن الدعاء على المسلم بالكفر كفر، والتحقيق أنه إذا أراد الانتقام لا يكفر، لا سيما وقرينة الدعاء عليه شاهدة في المرام، وسيأتي على هذا مزيد الكلام.

وفي الجواهر: من قال لمسلم: ليأخذ الله منك الإسلام، ومن قال له: آمين، كفر، أو أريد كفر فلان المسلم، يكفر، أو لا أريد به إلا الكفر، أو قال: أخرجه، أي الله من الدنيا بلا إيمان أو كافراً، أو أماته بلا إيمان أو كافراً، أو أبده الله في النار وأخلده فيها، ولم يخرجه الله من نار جهنم، كفر، أي إذا كان مستحسناً للكفر وراضياً به نفسه، إلا إذا أراد الانتقام من الظالم بالكفر وتعذيبه مخلداً كما يشعر به بعضُ كلامه.

وفي المحيط[1]: من رضي بكفر نفسه فقد كفر، أي إجماعاً، وبكفر غيره اختلف المشايخ. وذكر شيخ الإسلام: إن الرضا بكفر غيره إنما يكون كفراً إذا كان يستجيزه ويستحسنه، وأما إذا كان لا يستجيزه ولا يستحسنه ولكن يقول: أحبّ موت المؤذي الشرير أو قتله على الكفر، حتى ينتقم الله تعالى منه، فهذا لا يكون كفراً، ومن تأمل قول الله عزّ وجل: ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨] يظهر عليه صحة ما ادَّعيناه، وعلى هذا إذا دعا على ظالم: أماتك الله على الكفر، أو قال: سلب الله عنك الإيمان، بسبب ما اجترأ على الله تعالى وكابر في ظلمه، ولم يترحَّم عليه أدنى ترحُّم، لا يكون كفراً.

وقد عثرنا على رواية أبـي حنيفة رحمه الله أن الرضاء بكفر الغير كفر

(١) المحيط للإمام البرهاني، يطبع في باكستان ويُقدر أن يكون في ٣٠ جزءاً.

من غير تفصيل، ويحتمل أن هذه الجملة من صاحب المحيط أو الجامع لهذه المسائل، وعلى كل تقدير، فالجواب أن رواية أبـي حنيفة رحمه الله إذا كانت مجملة أو عبارته مطلقة، فلنا أن نفصلها ونقيدها على مقتضى القواعد الحنيفية والأصول الحنفية.

[استحلال الحرام، وتحريم الحلال أو تمنِّي ذلك]:

وفي الجواهر: من قال: قتل فلان حلال أو مباح، قبل أن يعلم منه ردّة، أو قتل نفس بآلة جارحة عمداً على غير حقّ، أو يعلم منه زنا بعد إحصان، كفر، أي لأنه جعل الحرام حلالاً أو مباحاً، وهو كفر، إلا أنه لا بد أن يزاد ولا يعلم منه قطع طريق وسعي بالفساد في البلاد؛ ومنه الظلم في حق العباد، فإن قتلهما حلال أو مباح حينئذ. وكذلك ترك الصلاة موجب للقتل عند الشافعي رحمه الله، وارتدادٌ عند أحمد رحمه الله[1]، فترك الصلاة من الخلافية، فالقول بأن قتله حلال لا يكون كفراً متفقاً عليه.

ثم قال: ومن قال لهذا القائل: صدقت، أو قال لأمير: يقتل بغير حق، أو قال لقاتل سارق: جَوّدْت له أو أحسنت، يكفر. أو قال: مال فلان المسلم حلال قبل تحليل المالك إياه، أو قال: دَمُ فلان حلال، ومن صدقه كفر الكل، أي بشروطه المعروفة.

وفي الخلاصة[2] أو الحاوي بناء على أن رمز الجامع خاء معجمة

---

(١) وفي رواية ابن بطة يقتل حداً. انظر المغني لابن قدامة، باب حكم تارك الصلاة، وهو جيد.

(٢) خلاصة الدلائل في شرح القدوري للعلامة علي أحمد الرازي (٥٩١)، والحاوي للعلامة أحمد الغزنوي، توفي سنة ٦٠٠هـ.

أو مهملة، والنسخ مختلفة، من قال لآخر: اللعنة عليك وعلى إسلامك، كفر، أي بقوله على إسلامك، فتدبَّر.

كافر أسلم فأُعطي له شيئاً، فقال مسلم: ليته كافر فيسلم حتى يُعطى شيئاً، أي كفر، لأن شرط الإسلام هو الاستقامة على الأحكام، ولذا لو نوى أن يكفر في الاستقبال كفر في الحال.

وفي المحيط[1]: أي زاد فيه: أو يتمنى ذلك بقلبه كفر، أي ولو لم يتلفظ بلسانه لأن القلب هو محلّ التصديق وموضع الإيمان في التحقيق.

وفي الخلاصة[2]: من قال حين مات أبوه على الكفر وترك مالاً: ليته ـ أي الولد ـ نفسه لم يسلم إلى هذا، أي هذا الوقت ليرث أباه الكافر، كفر، لأنه تمنى الكفر وذلك كفر.

وفي الجواهر: وليتني لم أسلم حتى ورثت، كفر، أي المسلم القائل.

وفي الفتاوى الصغرى: أسلم كافر، فقال له مسلم: لو لم تسلم حتى ترفع ميراثاً، أي تأخذه، كفر، أي المسلم القائل.

وفي المحيط: مسلم رأى نصرانية سمينة وتمنى أن يكون نصرانياً حتى يتزوجها، كفر. قلت: وهذا من حماقته، إذ يجوز للمسلم أن يتزوج نصرانية مع أن السمان الحسان كثيرات في الملة الحنيفية، ولكن علة الضم

---

(١) المحيط البرهاني للإمام برهان الدين محمود بن أحمد، وللسرخسي، المحيط، أيضاً في ٤٠ مجلدة.

(٢) قد يكون خلاصة الفتاوى، جمعه علي بن أحمد الرازي شرح فيه القدوري، توفي سنة ٥٩١هـ.

هي الجنسية، ولذا قال الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوۡ مُشۡرِكَةً﴾ [النور: ٢].

وفي فتاوى قاضيخان[١] أو الفتاوى الصغرى ــ بناء على أن الرمز قاف أو فاء، واختلاف النسخ فيهما ــ : من قال: متى جالست الصغار فأنا صغير، والكبار فأنا كبير. قلت: ولا محظور فيهما، وإنما هو توطئة لما بعدهما من قوله، وإن جالست المسلم فأنا مسلم، أو النصراني أو اليهودي فأنا يهوديّ، كفر، أي لأنه زنديق خارج عن الأديان كلها.

وفي الخلاصة: من قال لمن أسلم: ما ضرّك دينك الذي كنت عليه حتى أسلمت؟ كفر، وكذا لو قال: هذا زمان الكفر لا زمان كسب الإسلام، أي كفر إن أراد به أنه ينبغي في هذا الزمان كسب الكفر لا كسب الإسلام، بخلاف ما إذا أراد أن هذا زمان غلبة أهل الكفر والجهل وضعف كسب الإسلام والعلم.

وفي فتاوى قاضيخان أو الصغرى: لو قيل لمن كان له شهر من إسلامه: ألست بمسلم؟ فقال: لا، كفر. ولعل وجه التقييد بالشهر أنه إذا كان أقل منه ربما يسبق على لسانه جرياً على ما كان عليه أولاً.

وفي المحيط والجواهر ــ أيضاً ــ : قيل للضارب: ألست بمسلم؟ فقال عمداً: لا، كفر. وإن قال: خطأ، لا يكفر.

وفي التتمة[٢]: من قال لا أسمع كلامك وأفعل اجتراء في جواب من قال: اتق الله ولا تفعل، كفر.

---

(١) فتاوى قاضيخان لحسين بن منصور، طبع مع البزازية ٥٩٢.

(٢) التتمة لمحمود بن أحمد البرهاني صاحب المحيط البرهاني ٦١٦.

[ألفاظ فيها كفر وألفاظ لا يكون]:

ومن قال لمرتكب حرام: خف الله واتَّقِه، فقال: لا أخاف، كفر، وإن كان في أمر غير حرام وغير مستحبّ لا يكفر إلا إذا قاله استخفافاً فيكفر وتَبِين امرأته. ومن قيل له في أمر: ألا تخاف الله؟ فقال: لا، كفر. وقال أبو بكر البلخي رحمه الله: رجل قيل له: ألا تخشى الله؟ فقال: لا، في حال غضبه، صار كافراً وبانت امرأته.

وفي المحيط: قالت لزوجها: ليس لك حمية ولا دين إذ ترضى خلوتي مع الأجانب، فقال: لا حمية ولا دين، كفر، يعني بقوله: (لا دين لي) فإنه خرج بهذا عن دين الإسلام باعترافه، كما دخل فيه أوّلاً بإقراره، سواء كان الإقرار شرطاً أو ركناً.

ومن قال: أنت وثنيّ أو مجوسيّ؟ فقال: مجوسيّ، كفر؛ أو قال: ألست بمسلم؟ فقال: لا، كفر. أو قال: أنا كما قلت، أو قال: لو لم يكن كما قلت لك لما سكنت معك، أو لما أسكنني معك.

وفي الجواهر: قال: لبَّيك، في جواب من قال: يا كافر أو يا مجوسي أو يا يهودي أو يا نصراني.

وفي المحيط: أو قال مكان لبَّيك: هبني كذلك، كفر، أي بقوله هذا، فإن معناه اعددني واحسبني مثل ما قلت.

وفي فتاوى قاضيخان: لو كنت كذلك ففارقني، لا يكفر.

وفي المحيط: أو قال: إذا كنت أنا هكذا فلا تقم معي أو عندي، فالأظهر أنه يكفر، أي لأن إذا موضوعة لمتحقق الوقوع، إلا أنها قد تستعمل بمعنى إن، فلو قال: إن أنا كنت كذا فلا تقم، لا يكفر.

ومن قال: يا كافر فسكت المخاطب، كان الفقيه أبو بكر البلخي يقول: يكفر هذا القاذف، أي الشاتم، وقال غيره من مشايخ بلخ: لا يكفر؛ ثم جاء إلى بلخ فتاوى بعض أئمة بخارى أنه يكفر، فرجع الكل إلى فتاوى أبي بكر البلخي رحمه الله. وقالوا: كَفَر الشاتم. انتهى.

ولعلّ فائدة قوله: فسكت المخاطب، أن هذا هو الحكم، ولو سكت المخاطب، لئلا يتوهم أن سكوت المخاطب رضا منه أو إقرار به لاحتمال أن يكون سكوته حلماً أو غيظاً أو تأخيراً للمرافقة في المسألة.

وفي الجواهر: من قال لخصمه كل ساعة أفعل من الطين مثلك، كفر. انتهى. وفيه بحث لا يخفى، إذ غايته أن يكون كاذباً في قوله المخالف لفعله، نعم لو قال: أخلق بدل أفعل، فالظاهر أنه يكفر مع احتمال عدم كفره، لقول عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، ولا يلزم منه التشبيه من جميع الوجوه، ولذا قال عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾ [آل عمران: ٤٩].

وفي المحيط: ومن قال لمن ينازعه: أفعل كل يوم مثلك عشراً من الطين أو لم يقل من الطين، كفر، ومن قيل له: يا أحمر، فقال: خلقني الله من سويق التفاح وخلقك من الطين أو من الحمأة، وهي ليست كالسويق، كفر، أي لافترائه على الله تعالى مع احتمال أنه لا يكفر بناء على أنه كذب في دعواه.

وفي فتاوى قاضيخان: من قال لغيره خلقه الله ثم طرده من عنده، قال أكثر المشايخ: إنه يكفر. قلت: الظاهر أنه لا يكفر لاحتمال أن يكون

كاذباً أو صادقاً في مقاله، لكن يشكل بما في الظهيرية والمحيط أنه كفر عند الكل، ولعلهما أرادا بالكل الأكثر، فتدبّر.

وفي الخلاصة: من قال لولده: يا ولد الكافر، يا ولد المجوسيّ، أو قال: يا ولد الكافر، قال بعض العلماء: يكفر. قلت: الأظهر أنه لا يكفر لأنه أراد شتمه وقصد قذفه، لا أنه عنى بنفسه أنه مجوسيّ أو كافر، واللزوم ممنوع لتحقق الاحتمال، والله تعالى أعلم بالحال. ومن قال لدابته: يا دابة الكافر، ويا كافر المالك، أي يا ملك الكافر إن كانت نتجت عنده، يكفر، وإلا فلا، أي لاحتمال أن يكون مالكه الأول كافراً.

وفي فتاوى قاضيخان: وهذا الكلام فيما إذا قال لولده أو دابته ولم ينوِ شيئاً، أما إذا نوى نفسه كفر اتفاقاً، أي لأنه إقرار بكفره.

وفي الظهيرية: من قال: أنا لا أعلم الكائن وغير الكائن كفر، وفيه بحث، اللهمّ إلا إذا أريد بالكائن يوم القيامة فيكفر، لنفي علمه المستلزم منه نفي اعتقاده به.

وفي التتمة: من قال: أنا على اعتقاد فرعون أو إبليس أو اعتقادي كاعتقاد فرعون أو إبليس كفر، وإن قال: أنا إبليس أو فرعون، لا يكفر، أي إذا أراد المشاركة الاسمية، أو مجرّد الشرارة النفسية، لا كفر الفرعونية وإباء الإبليسية. ومن قال معتذراً، أي عن جهله ببعض الأحكام الشرعية: كنت كافراً فأسلمت، أي قريباً، قيل: يكفر، وقيل: لا يكفر. قلت: وهو الأظهر، لأن غايته أن يكون كاذباً في قوله الأول، فتأمل.

ومن قال: لا ألعن أو لست ألعن في جواب من قال: إن الله يلعن على إبليس، كفر، أي لأن ظاهره المعارضة كما سبق في جواب حديث

الدبّاء، وإلا فالامتناع عن لعن إبليس لا يكون معصية، فضلاً عن أن يكون كفراً. ومن صنع صنماً كفر، أي لأنه رضي به وأراد ترويجه.

وفي فتاوى قاضيخان: من قال دعني أصِرْ كافراً، كفر، أي لأنه نوى الكفر، أو كدت أن أكفر، كفر، وفيه بحث، إذ لا يلزم من مقاربة الكفر مقارفته، اللهمّ إلا أن يريد قصدت الكفر وما كفرت، فإنه يكفر لقصده ونيته، أو قال: دعني فقد كفرت، كفر، أي لظاهر كلامه، وإن احتمل أنه أراد قاربت الكفر. وفيه ما تقدم، والله تعالى أعلم.

وفي المحيط وفتاوى الصغرى أيضاً: من لقَّن غيره كلمة الكفر ليتكلم بها كفر الملقن، وإن كان على وجه اللعب والضحك. قلت: فما يحكى أن مالكياً أو شافعياً رجع إلى بلده بعد تحصيل بعض الفقه في مذهبه، فكلما سُئل عن مسألة فقال: فيها وجهان لمالك، أو قولان للشافعي رحمه الله، فقال له قائل: أفي الله شكّ؟ فقال: فيه الوجهان أو القولان فكفروه[1]، فيحكم بكفر ملقنه أيضاً حيث رضي بكفره، بناء على غلبة ظنه أنه يتفوّه بقول ما يوجب كفره. ومن أمر امرأة بأن ترتد أو أفتى به المستفتية، كفر الآمر والمفتي. وكفرت المرأة أولاً؟ قلت: وكذا من رضي بارتدادها، فما أقبح فعل بعض العلماء الذين هم خدمة الأمراء حيث يعلمونهم الحيلة في الأشياء، فإذا استحسنوا امرأة متزوجة ولم يطلقها زوجها أمروها بالردّة ليتوسّلوا بها إلى نكاحها بعد إسلامها، أو يبقوها على كفرها. ويجعلوها في حكم الأسرى مملوكة ليقدروا على جماعها فوق ما معهم من النساء الأربع.

---

(١) الحق أنه لا يكفر إذا أوّله بقصد اللغة، من اعتبار الاستفهام سؤالاً أو تقريراً، والله أعلم.

وفي الخلاصة: وكذا المعلم كفرت المعلمة أوْلا، أي لأن المعلم يشمل الملقن والمفتي وغيرهما.

[ألفاظ وأفعال مكفرة]:

وفي المحيط: من أمر أحداً أن يكفر، كفر الآمر، كفر المأمور أوْ لا، يعني يستوي الحكم في قبول المأمور وامتناعه. ومن علَّم الارتداد كفر المعلم ارتدّ الآخر أوْ لا. قالوا: هذا إذا علم ليرتد، أما إذا علم لا ليرتد بل ليعلم فيتحرّز عنه لا يكفر المعلم. وقال الفقيه أبو الليث: إذا علم الارتداد وأمر به كفر وإن لم يأمر لا. قلت: الصحيح قول الجمهور، فإنه إذا علم طريق الارتداد ليرتدّوا ويؤثروا الفساد فلا شك أنه كفر، لانقلاب نيته فيما يجب عليه من الاعتقاد، فالمدار على قصده وجزمه في عزمه فيفيد أنه إذا عزم على تعليمه الارتداد كفر بموجب الاعتقاد، والله لا يجب الفساد.

ويؤيد قولنا ما نقله الجامع بقوله: وفي المحيط ومجمع الفتاوى: من عزم على أن يأمر أحداً بالكفر كان بعزمه كافراً.

وفي الخلاصة: من قال: أنا ملحد، كفر، أي لأن الملحد أقبح أنواع الكفرة.

وفي المحيط والحاوي: لأن الملحد كافر، ولو قال: ما علمت أنها، أي هذه الكلمة كفر لا يعذر بهذا، أي في حكم القضاء الظاهر، وإن كان بينه وبين الله مسلماً لو كان صادقاً.

وفي الجواهر: من قال: لو كان كذا غدا وإلا أكفر، كفر من ساعته.

وفي المحيط: من قال: فأنا كافر، أو فأكفر، يعني في جزاء

الشرطية المبتدأة ومطلقاً؛ قال أبو القاسم هو كافر من ساعته[1].

ولو قال أحد الزوجين لآخر: تفعل معي أموراً كل زمان أكفر، أو قال: كل زمان أقرب من الكفر، كفر.

أقول: وفي المسألة الأخيرة نظر ظاهر، لأنه يمكن حمله على أن الشيطان يوقعني في الوسوسة النفسية والخطرة الردية بحيث يقرّبني إلى الكفر، ولكن يحفظني الله عنه بألطافه الخفية، أو قال الآخر: أتعبني حتى أردت أن أكفر. قلت: وهذا ظاهر لأن فيه إرادة الكفر.

وفي الفتاوى الصغرى: من قال لآخر: كن إن شئت مسلماً وإن شئت يهودياً كلاهما عندي سواء، كفر، لأن هذا رضى بالكفر، ومن رضي بكفر غيره يكفر. انتهى. وتقدم الخلاف، ولا يبعد أن يقال: إنه كفر لإطلاق قوله المستلزم أن تكون الملّة الحنيفية واليهودية سواء، إلا أن سياق الكلام يدل على أن مراده استواء إسلام الخصم وكفره عنده لعدم مبالاته بأمره.

وفي الخلاصة أو الحاوي: قيل لمسلم: قل لا إله إلا الله، فلم يقل كفر، أي لأنه امتنع عن الإقرار، وهو شرط إجراء أحكام الإسلام، بخلاف ما لو قال لا أقول بقولك، أو أنا معلومُ الإسلام.؟!

وفي التتمة: فقال: لا أقوله بلا نية حضرت أو على نية التأبيد، كفر، ولو نوى الآن لا، أي لا يكفر وهو يؤيد ما قرّرناه.

---

(١) بل هو يمين فيه كفارة اليمين ٣/١٠٧، في «القدوري»: إن فعلت هذا فأنا يهودي أو نصراني أو كافر فهو يمين، «اللباب».

وفي الجواهر والمحيط: لو قال: ما ربحت بقول هذه الكلمة حتى أقولها، كفر.

وفي المحيط: لو قالت: كَوْني كافرة خير من الكَوْن معك كفرت، لأن المقام مع الزوج فرض، فقد رجحت الكفر على الفرض، وفيه بحث، لأن المقام مع الزوج لو كان فرضاً لما أبيح الخلع، فيمكن حمل كلامها على أن العِشرة في حال الكفر مع قبحها أهون من العشرة في صحبتك، ومن دعي إلى الصلح فقال: أنا أسجد للصنم ولا أدخل في هذا الصلح، قيل: لا يكفر، أي لأن غاية كلامه أن دخوله في الصلح أصعب أو أقبح أو أكره من الكفر مع أنهما قبيحان. وقال برهان الدين صاحب المحيط: وفيه نظر، وعندي أنه يكفر. قلت: ولعل وجه نظره أنه رجح الصلح الذي هو خير كما قال الله تعالى: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨] على الكفر الذي هو محض شرّ مع ما يلزمه من تحريم الصلح ولو فرداً منه، على أن قوله: أنا أسجد للصنم. إقرار بالكفر، وقوله: ولا أدخل في هذا الصلح، إخبار عن امتناعه فيثبت كفره أوّلاً، ولا يمنعه إخباره ثانياً، وإن كانت الجملة الثانية حالية. ولو قال: ما أمرني فلان، أي من المشايخ أو العلماء والأمراء أفعل ولو بكفر، أو قال: ولو كان كلمة كفر، كفر، أي لأنه نوى الكفر في الاستقبال فيكفر في الحال، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، وهذا رجح حكم المخلوق بالكفر على أمر الخالق بالإيمان ونهيه عن الكفر.

ومن قال: أنا بريء من الإسلام، قيل: يكفر، هكذا في النسخ وهو غير صحيح، إذ يكفر في هذه الصورة بلا خلاف، وإنما الاختلاف فيما إذا قال: أنا بريء من الإسلام إن فعلت كذا، ثم فعله كما هو مقرّر في

محله[1].

وفي الحاوي: من مرّ على مؤذن، فقال: كذبت، كفر.

وفي الجواهر: أو قال: صوت طرفة حين سمع الأذان، أو قراءة القرآن استهزاء، كفر. وقوله استهزاء: يفيد ما قرّرنا سابقاً حيث أطلقه.

وفي التتمة: أو قال لمؤذن يؤذن استهزاء بأذانه: من هذا المحروم الذي يؤذن.

وفي المحيط: أو قال: هذا صوت غير المتعارف، أو صوت الأجانب، كفر في الكل.

أقول: فإذا سمع صوت مؤذن غريب، فقال: هذا صوت أجنبيّ أو غير معروف لا يكفر، ويؤيد ما قرّرناه قوله: وإن قال لغير المؤذن لا يكفر، يعني إذا أذّن بغير وقت استهزاء، فقال له هذه الألفاظ لا يكفر.

وفي الخلاصة: من قال: النصرانية خير من اليهودية أو على العكس، يكفر، وينبغي أن يقول اليهودية شرّ من النصرانية، يعني لأنه لا خير فيهما، وأحدهما شرّ من الآخر منهما، لكن لو أراد بخيرية النصرانية قربهم إلى الملة الإسلامية، لا يكفر. قال الله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ﴾ [المائدة: ٨٢].

وفي الخلاصة: من قال: فلان أكفر مني، يكفر، أي إذا أراد به أفعل التفضيل من الكفر، لا من الكفران كما قال الله تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [عبس: ١٧]، أو قال: ضاق صدري حتى أردت أن أكفر، كفر،

(١) إذ هو يمين، وفيه كفارة اليمين، انظر اللباب ٣/ ١٠٧.

أي إن أراد بأردت قصدت ونويت، بخلاف ما إذا أراد به قصدت وقاربت لما تقدم، والله تعالى أعلم.

[التشبه بغير المسلمين]:

وفي الفتاوى الصغرى: من تقلنس بقلنسوة المجوس: أي لبسها وتشبه بهم فيها، أو خاط خرقة صفراء على العاتق، أي وهو من شعارهم، أو شد في الوسط خيطاً كفر، إذا كان مشابهاً بخيطهم أو ربطهم أو سماه زناراً، وإلا فلا يكفر؛ ولو شبه نفسه باليهود والنصارى، أي صورة أو سيرة على طريق المزاح والهزل، أي ولو على هذا المنوال، كفر.

وفي الخلاصة: من وضع قلنسوة المجوس على رأسه، قال بعضهم: يكفر؛ وقال بعض المتأخِّرين: إن كان لضرورة البرد أو لأن البقرة لا تعطيه اللبن حتى يلبسها لا يكفر، وإلا كفر. قلت: وكذا لبس تاج الرافضة مكروه كراهة تحريم، وإن لم يكن كفراً بناء على عدم تكفيرهم، لقوله عليه الصلاة والسلام: «من تشبه بقوم فهو منهم»[1] أما إذا كان في ديارهم ومأموراً بأن يمشي مكرهاً على آثارهم فلا يضرّه. وأما جواب بعض العلماء في مقام الإنكار عليه لبس هذه الكسوة بأن قلنسوة الأزبكية أيضاً بدعة فليس في محله، فإنا ممنوعون من التشبيه بالكفر وأهل البدعة المنكرة في شعارهم، لا منهيون عن كل بدعة ولو كانت مباحة، سواء كانت من أفعال أهل السنّة أو من أفعال الكفر وأهل البدعة، فالمدار على الشعار.

---

(١) رواه أحمد وغيره، وما أحسن قول الإمام الكوثري حول لبس الكافرين: كفر فلبسها، لا أنه لبس فكفر، يعني رضاه بالكفر لذا لبس لباسهم، والعياذ بالله.

وفي المحيط: ولكن الصحيح أنه يكفر مطلقاً، وضرورة البرد ليس بشيء لإمكان أن يمزّقها ويخرجها عن تلك الهيئة حتى تصير كقطعة اللبد فتدفع البرد فلا ضرورة إلى لبسها على تلك الهيئة. قلت: تتصوّر الضرورة بأن يكون المسلم أسيراً أو مستأمناً، أو أعاره الكافر تلك القلنسوة، فليس له أن يغيرها عن تلك الهيئة، على أن تغيير تلك الهيئة قد لا يكون مانعاً من دفع البرد.

ولو شدّ الزنار على وسطه أو وضع الغلّ على كتفه، فقد كفر، أي إذا لم يكن مكرها في فعله.

وفي الخلاصة: ولو شدّ الزنار قال أبو جعفر الاستروشني: إن فعل لتخليص الأسارى لا يكفر، وإلا كفر.

ومن تزنّر بزنار اليهود أو النصارى وإن لم يدخل كنيستهم، كفر.

ومن شدّ على وسطه حبلاً وقال: هذا زنار، كفر(١).

وفي الظهيرية: وحرّم الزوج.

وفي الميحط لأن هذا تصريح بما هو كفر.

وإن شدّ المسلم الزنار ودخل دار الحرب للتجارة، كفر، أي لأنه تلبّس بلباس كفر من غير ضرورة ملجئة ولا فائدة مترتبة، بخلاف من لبسها لتخليص الأسارى على ما تقدم. قال: وكذا قال الأكثر، أي أكثر العلماء في لبس السواد، أي على منوال لبسهم المعتاد.

---

(١) يقيد ما ذكر على أن يكون بقصد استحسان ما تميز به أولئك عن المسلمين ورضاه به، فكأنه رضاً بالكفر، فيكفر بالرضا، والعياذ بالله.

وفي الملتقط: إذا شدّ الزنار أو أخذ الغلّ أو لبس قلنسوة المجوسي جاداً أو هازلاً، يكفر، إلا إذا فعل خديعة في الحرب.

وفي الظهيرية: من وضع قلنسوة المجوس على رأسه فقيل له: أي أنكر عليه، فقال: ينبغي أن يكون القلب سوياً أو مستقيماً، كفر[1]، أي لأنه أبطل حكم ظواهر الشريعة.

ومن قال في غضبه: كفر الرجل، ثم قال: لم أرد به نفسي، كفر، ولم يصدق أي قضاء لا ديانة.

وفي الخلاصة: من قال صيرورة المرء كافراً خير من الجناية، أفتى أبو القاسم الصفار أنه كفر، أي لأنه رجح المعصية التي هي صغيرة أو كبيرة على الكفر الذي هو أكبر الكبائر إجماعاً، حيث قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨]. معلم قال: اليهوديّ خير من المسلمين يقضون حقوق معلمي صبيانهم، كفر. وفيه أنه يمكن حمله على أنه أراد الخيرية من هذه الحيثية، لا من جميع الوجوه الشرعية[2].

وفي الظهيرية: من وعظوه ولاموه على العصيان ومخالطة أهل الفسوق وإعلان المعاصي، فقال: اكسوا بهذا اليوم قلنسوة المجوسي، وإن عنى الإقرار، أي أراد هذا المعنى مع استقامة القلب، كفر، أي لأنه وعد بالإخبار عن الإنكار بضد الإقرار المعتبر في كونه شرط الإيمان، إلا أنه قد يقال: إنه لا يكفر لاستقامة قلبه وحصول إقراره سابقاً، غايته أنه

(١) لا ينبغي أن يقال هذا، فإنه: ما قاله كفراً ولا أعتقده، والله أعلم.

(٢) أي فلا يحكم بكفره، وهو الحق.

نوى أن يلبس تلك القلنسوة، ونية المعصية ليست بكفر، فإن المدار على المعرفة القلبية.

ومن سرى في سكة النصارى ورأى جماعة منهم يشربون الخمر ويطربون بالمعازف والقينات، فقال: هذه سكة العشرة، ينبغي أن يشد الإنسان قطعة الحبل في وسطه ويدخل فيما بينهم ويطيب في هذه الدنيا، كفر، أي لما سبق ولزيادة إرادة تحليل ما حرّم الله، فإن هذه العشرة الدنيوية تتصوّر أيضاً في الحالة الإسلامية مع أن تعذيبه سبحانه له جعله تحت المشيئة في العقوبة الأخروية، على أنه لا عيش إلا عيش الآخرة.

وفي الخلاصة: من أهدى بيضة إلى المجوس يوم النوروز، كفر، أي لأنه إعانة على كفره وإغوائه، أو تشبه بهم في إهدائه[1]؛ ومفهومه أنه لو أهدى شيئاً في يوم النوروز إلى المسلم لا يكفر. وفيه نظر، إذ التشبيه موجود، اللهمّ إلا إن وقع اتفاقاً من غير قصد إلى النوروزية.

وفي مجمل النوازل: اجتمع المجوس يوم النوروز، فقال مسلم: سيرة حسنة وضعوها، كفر، أي لأنه استحسن وضع الكفر مع تضمن استقباحه سيرة الإسلام.

وفي الفتاوى الصغرى: من اشترى يوم النوروز شيئاً ولم يكن يشتريه قبل ذلك، أراد به تعظيم النوروز، كفر، أي لأنه عظم عيد الكفرة، وإن اتفق الشراء ولم يعلم أن هذا اليوم يوم النوروز، لا يكفر. قلت: وكذا إذا

---

(١) هو تشبه بهم، والعبرة بالقلب، فلا يكفر حتى يرضى بذلك منهم، حديث (من تشبه) رواه أحمد والطبراني.

علم أن هذا اليوم هو النوروز، لكنه اشتراه بسبب آخر من حدوث ضيافة ونحوها، فإنه لا يكفر.

ومن أهدى يوم النوروز إلى إنسان شيئاً وأراد تعظيم النوروز، كفر. ولو سأل المعلم النوروزية ولم يعطه المسؤول منه يخشى على المعلم الكفر، أي ولو أعطى المسؤول منه يخشى أيضاً عليه الكفر.

وفي التتمة: من اشترى يوم النوروز ما لا يشتريه غيره من المسلمين، كفر. حُكي عن أبي حفص الكبير البخاري: لو أن رجلاً عبد الله خمسين عاماً ثم جاء يوم النوروز فأهدى إلى بعض المشركين يريد تعظيم ذلك اليوم، فقد كفر بالله العظيم، وحبط عمله خمسين عاماً. ومن خرج إلى السدة، أي مجتمع أهل الكفر في يوم النيروز، كفر، لأن فيه إعلان الكفر، وكأنه أعانهم عليه. وعلى قياس مسألة الخروج إلى النيروز المجوسي الموافقة معهم فيما يفعلون في ذلك اليوم يوجب الكفر[1].

[من ساوى بين الحلال والحرام، أو أنكر وجود من يفعل الحلال]:

وفي الجواهر: من قيل له: لا تأكل الحرام، فقال: ائتني بواحد لا يأكل الحرام، أو بواحد يأكل الحلال أؤمن به أو أسجد له وأعززه، كفر، لأن المؤمن به هو الله وملائكته ورسله، والسجدة حرام لغيره سبحانه. وأما التعزيز سواء يكون بزاء ثم راء أو بزاءين فهو بمعنى التعظيم له فلا وجه لكفره، مع أن الإيمان قد يأتي بمعنى الاعتقاد، والسجدة بمعنى الانقياد.

---

(١) يقيد اللبس والحضور والشراء برضا القلب بذلك، فإن رضا القلب كفر، وإلاَّ فهو آثم، والله أعلم.

ومن قال: ينبغي أن يوجد المال حلالاً كان أو حراماً، أو قال من الحلال كان أو من الحرام، فهذا القائل إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان، أي لأنه يدل الحالُ على أنه يستوي عنده الحرام والحلال، إلا أنه لما فرّق بينهما في المقال ما حكموا بكفره في الحال، بل قالوا: يخشى عليه من الكفر في المآل.

وفي الفتاوى الصغرى: ومن قيل له: لم لا تحوم حول الحلال؟ فقال: ما دمت أجد الحرام لا أحوم حول الحلال ولا ألتفت إلى الحلال، كفر، أي في الحال، لأنه عكس وضع الشرع الشريف، حيث إنه أباح الحرام عند وجود الحلال.

وفي الظهيرية: ومن قيل له: كل من الحلال، فقال: الحرام أحبّ إليّ، كفر، أي لأنه خالف وضع الشرع الشريف فأحبّ ما كره الله ورسوله، أو قال: يجوز لي الحرام، كفر، أي لكون صار إباحياً، أما إن أراد به أنه مضطر، فيباح له الحرام لا يكفر.

وفي المحيط: قيل لرجل: حلال واحد أحبّ إليك أم حرامان؟ فقال: أيهما أسرع وصولاً؟ يُخاف عليه الكفر، أي إن لم يكن مضطراً. ولو قال: نعم أكل الحرام، قيل: يكفر.

أقول: وهو الظاهر لقوله تعالى: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ [المائدة: ١٠٠] حيث اختار ضد ما اختار الله.

[من أحب أو تمنى أن يكون الحرام حلالاً]:

ومن قال: أعلن الإسلام، أو قال: أظهره حين اشتغلَ بالشرب، أو قال: ظهرَ الإسلام.

وفي الخلاصة: ومن يعصي ويقول: ينبغي أن يكون الإسلام ظاهراً، يكفر، أي لكونه جعل شرب الخمر والمعصية ظاهر الإسلام والطاعة، فقلب موضوع الشريعة.

وفي المحيط: فاسق قال في مجلس الشراب لجماعة الصلحاء: تعالوا أيها الكفار حتى تروا الإسلام، كفر، أي إن لم يكن هذا القول منه في حال سكره.

ومن قال: أحبّ الخمر ولا أصبر عنها، قيل: يكفر، أي إن أراد بالمحبة الرضاء والحِلّ بخلاف ما إذا أراد به المحبة النفسية والطبيعة.

ومن قال: لو صبّ أو أريق من هذا الخمر شيء لرفعه جبريل عليه السلام بجناحه، كفر. قلت: فالعبارات الميمية الفارضية في قصيدته الخمرية[1]، وكذا في الأشعار الحافظية والقاسمية وأمثالهم كلمات كفرية لمن حملها على المعاني الظاهرية كأهل الإلحاد والإباحية.

وفي الجواهر: من قال: ليت الخمر أو الزنا أو الظلم أو قتل الناس كان حلالاً، كفر[2]. وفيه بحث، إذ غاية حاله أنه تمنى على الله محالاً. ولعل وجه كفره استحسان هذه المعاصي، لكن إذا لم يكن على وجه الاستحلال لا يكون كفراً في الحال.

وفي الخلاصة: من تمنى أن لا يكون الله حرَّم الزنا أو القتل بغير حق أو الظلم أو أكل ما لا يكون حلالاً في وقت من الأوقات يكفر.

ومن تمنى أن لا يحرم الخمر ولا يفرض عليهم صوم رمضان

---

(١) قصيدة ابن الفارض وغيره.

(٢) في البزازية ٦/ ٣٣٥.

لا يكفر. ولعلّ الفرق أن الأول من المجمع على حرمته في جميع الكتب وعند سائر الرسل، بخلاف الأخيرين، فإنه كان شرب الخمر حلالاً وصوم رمضان لم يكن فرضاً على غير هذه الأمة، لكن لم يظهر لي نتيجة هذا الفرق، فإنه لا فرق بين الحكم الإلهي أوّلاً بالعموم وآخراً بالخصوص.

وفي الجواهر: من أنكر حرمة الحرام المجمع على حرمته أو شك فيها، أي يستوي الأمر فيها كالخمر والزنا واللواطة والربا، أو زعم أنّ الصغائر والكبائر حلال، كفر، أي لزعمه الباطل وهو واضح، إلا أن الصغائر معفوّة بعد اجتناب الكبائر عند المعتزلة ومعصية عند أهل السنّة والجماعة، ولو بعد التوبة عن الكبيرة.

وفي التتمة: من قال بعد استيقانه بحرمة الشيء أو بحرمة أمر، فعلُ هذا حلال كفر، أي إن كان استيقانه مطابقاً للشرع. ومن أجاز بيع الخمر، كفر، أي إذا أجاز بيعها لأهل الإسلام دون أهل الجزية. لا يقال أحلّ الله البيع، لأن اللام للعهد وهو البيع المشروع، إذ لا يجوز بيع الخمر للمسلم إجماعاً. ومن استحلّ حراماً وقد علم تحريمه في الدين، أي ضرورةً كنكاح المحارم أو شرب الخمر أو أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، أي في غير حال الاضطرار، ومن غير إكراه بقتل أو ضرب فظيع لا يحتمله. وعن محمد رحمه الله بدون الاستحلال ممن ارتكب، كفر، أي في رواية شاذّة عنه، ولعلها محمولة على مرتكب نكاح المحارم، فإن سياق الحال يدل على الاستحلال لبقية المحرّمات، والله أعلم بالأحوال.

قال: والفتوى على الترديد إن استعمل مستحلاً كفر، وإلا، لا، فإن ارتكب من غير استحلال فسق.

وفي الفتاوى الصغري: من قال: الخمر حلال، كفر، أي ولو كان من أهل غزوة بدر كما توهمه بعضُ الصحابة في زمن عمر رضي الله عنه[1].

وفي المحيط: أو ليس بحرام وهو لا يعلم أنه حرام، الجملة حالية لأنه استحلّ الحرام قطعاً، أي لوروده نصّاً قاطعاً، ولا يعذر بالجهل.

[من استثقل الطاعات]:

وفي الخلاصة: ومن قال لرمضان: جاء هذا الشهر الطويل؛ وفي المحيط: أو الثقيل، أو عند دخول رجب أو بعقبه: وقعنا فيه تهاوناً برمضان أو بالموسم، أي موسم الخيرات وكرهها طبعاً خلاف ما أمر بحبها شرعاً، كفر، فإنه ﷺ كان إذا دخل رجب يقول: «اللهمَّ بارك لنا في رجب وشعبان وبلِّغنا رمضان».

وفي الظهيرية: لو قال: وقعنا فيه مرة أُخرى تهاوناً بالشهور المفضَّلة شرعاً واستقلالاً للطاعة، أي طبعاً لا قطعاً وضعفاً. أو قال عند دخول رجب بفتنتها أنذر أفتا ديم، أي وقعنا في محنتها وبليتها، كفر، وإن أريد به تعب النفس لا، أي لا يكفر لأنه أمر جبليّ لا يدخل تحت اختيار العبد بل الأجر على قدر المشقة، وقد ورد: «أفضل الطاعات أحمزها»[2]، أي أشدّها وأصعبها وأحمضها، أو قال: كم من هذا الصوم، أي صوم

---

(١) يشير إلى عبد الله بن قدامة، وقد ذكرها القرطبي في تفسير: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾، وفيها: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ﴾، تفسير القرطبي ٦/ ٢٩١، وحاشا أن يكفر الصحابة.

(٢) من كلام ابن عباس كما في النهاية ١/ ٤٤٠.

رمضان، فإني مللت، أي كرهته، فهذا كفر، أي بخلاف الملالة بمعنى السآمة، فإن نفيها مختص بالملائكة حيث قال الله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ۩﴾ [فصلت: ٣٨]، أي لا يملون.

وفي المحيط: من قال: هذه الطاعات جعلها الله تعالى عذاباً علينا من غير تأويل كفر، أي لأن الله تعالى جعلها أسباباً لما يكون في الآخرة ثواباً ويرفع عنه عقاباً، وإلا فالله تعالى غنيّ عن العالمين، أي عن عبادتهم وعقابهم وثوابهم في ذهابهم ومآبهم، قال: فإن أوَّلَ مراده بالتعب، أي أراد بالعذاب التعب لا، أي لا يكفر.

ومن قال: لو لم يفرضه الله تعالى كان خيراً لنا بلا تأويل، كفر، أي لأن الخير فيما اختاره الله، إلا أن يؤول، ويريد بالخير: الأهون والأسهل، فتأمّل.

[من يرفض التوبة أو يحسِّن فسقه ومعصيته]:

وفي الخلاصة: رجل يرتكب صغيرة، فقال له آخر: تب، فقال المرتكب: ما فعلت؟ أي أيّ شيء فعلت حتى يُحتاج إلى التوبة؟ وفي المحيط: أو قال: حتى أتوب؟ كفر، أي على قواعد أهل السنّة، خلافاً للمعتزلة لما قدّمنا في تحقيق المسألة.

وفي التتمة: لو قال: لا أتوب حتى يشاء الله توبته، ورآه عذراً، كفر؛ أي لأنه لا يجوز للعاصي حال ارتكاب المعصية أن يعتذر بالقضاء والقدر والمشيئة، وإن كان حقاً في نفس الأمر، ولهذا ذمّ الله الكفار بقوله تعالى ـ أنهم قالوا ـ: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ الآية [الأنعام: ١٤٨]، مع قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وإنما تجوز المعذرة

بالمشيئة بعد التوبة، وهذا معنى قوله ﷺ: «حجّ آدمُ موسى» الحديث[1].

وفي المحيط والخلاصة: قيل لفاسق إنك تصبح وتؤذي الله وخلق الله، فقال: آتي بالطيب، أو نِعْم ما أفعل، أي كفر، إلا إذا أراد بقوله إنه ما يفعل ما يكون سبباً لأذى الحق والخلق، فإنه لا يكفر.

ولو قال العاصي: هذا أيضاً طريق ومذهب، كفر. إن أراد بهما مذهب الشرع وطريق الحقّ، وإلا فلا شك أن المعاصي طرق ومذاهب وسبل، سواء كانت كفراً، أو بدعة، فإنهما طريقان إلى النار ومذهبان إلى دار البوار، ففي التنزيل: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وفي المحيط: من تصدّق على فقير بشيء من الحرام يرجو الثواب، كفر. وفيه بحث، لأن من كان عنده مال حرام فهو مأمور بالتصدّق به على الفقراء، فينبغي أن يكون مأجوراً بفعله حيث قام بطاعة الله وأمره، فلعلّ المسألة موضوعة في مال حرام يُعرف صاحبه ويُعدل عنه إلى غيره في عطائه لأجل سمعته وريائه، كما كثر هذا في ظَلَمة الزمان وأُمرائه.

وفي المحيط: ولو علم الفقير أنه من الحرام ودعا له وأمَّن المعطى، كَفَرَا.

وفي الظهيرية: دفع إلى فقير يرجو الثواب، كفر. ولو دعا الفقير بعد العلم بحرمته وأمّن من أعطى، كفرا جميعاً، أي لأن الدعاء والتأمين إنما يكون في ارتكاب الطاعة ومال الحلال، دون المعصية وارتكاب الحرام، فتأمل في المقام يظهر لك المرام؛ فإن المعطي قد يريد بعطائه هذا تخليصه من آثام الأنام يوم القيامة.

---

(١) رواه البخاري، تفسير ٣٠، ومسلم قدر ١٢.

وفي الخلاصة: من قال: أحسنت، لما هو قبيح شرعاً، أو جوّدت، كفر؛ أي كما إذا قتل سارقاً أو شارباً.

ولد فاسق شرب الخمر أوّل مرة وجاء أقرباؤه أو من يقرب إليه من أصدقائه ونثروا عليه، أي دنانير أو دراهم أو أزهاراً أو أثماراً، كفروا. ولو لم ينثروا، ولكن قالوا: ليكن، ـ أي شربه ـ مباركاً، كفروا أيضاً. أي لأن المعصية التي هي شؤم عدّوها مباركة، فكأنهم جعلوا الحرام حلالاً مع زيادة البركة. وفي معناه: إن أنعم حاكم أو أمير على خطيب أو إمام أو مدرِّس أو غيرهم لباساً محرّماً، فأتى أصحابه وقالوا له: مبارك. اللهمّ إلا إن قصدوا بالمباركة: مباركة المنصب لا لبس الخلعة.

[مسـائل متفرقـة]:

١ ـ قال: وأيضاً من قال حين شرب الخمر: فرح لمن فرح بفرحنا، وخسار ونقصان لمن لم يفرح بفرحنا، كفر؛ أي لأن الفرح فرح الرضاء والمحبة، وهو بالمعصية كُفْرٌ، والخسارة والنقصان لا يكونان إلا بالمعصية لا بالطاعة، كما قال الله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٣١]، فلما عكس القضية وقع في تيه الكفر وحضيض البلية.

٢ ـ ولو قال: حرمة الخمر لا تثبت بالقرآن، كفر؛ أي لأنه عارض نصّ القرآن وأنكر تفسير أهل الفرقان، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾، أي القمار بجميع أنواعه ﴿وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ﴾، أي إثم وسخط ﴿مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾، أي الرجس ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، أي بالاجتناب عنه.

وفي الآية مبالغات عظيمة عند قوم لهم فهوم سليمة، لا تدركها عقول سقيمة.

٣ ـ وفي التتمة: من أنكر حرمة الخمر في القرآن كفر.

وفي الخلاصة: من قال: من لا يشرب مسكراً فليس بمسلم، كفر.

٤ ـ ومن استحلّ شرب نبيذ التمر إلى السكر إلى حدّ الإسكار كفر بخلاف من استحل قليله خلافاً للشافعي حيث قال: ما أسكر كثيره فقليله حرام أيضاً، ومن استحلّ وطء امرأته حائضاً، كفر. واللواطة معها، كفر؛ أي سواء حالَ حيضها وغيرها، وفي الأول وفي الثاني خلاف لبعض السلف[1]، حيث أباحوا له كما ذكره السيوطي في تفسيره المأثور المسمى «بالدرّ المنثور»، فالأحوط أن لا يحكم بكفره حينئذ.

٥ ـ وفي المحيط: استحلال الجماع في الحيض، كفر. وقيل: استحلال الجماع في الاستبراء، أي من غير حيلة إسقاط، بدعة وضلال وكفر، أي لأنه حرام بلا خلاف، إلا أنه ثبتت حرمته بالسنّة لا بنص الآية، وسيأتي تفصيل حسن في هذه المسألة.

٦ ـ وفي المحيط: مع اعتقاد النهي في الاستبراء للحرمة إن استحلها قبل الاستبراء، كفر؛ لأنه يصير جاحداً لحكم الكتاب، والإمام شمس الدين السرخسيّ مال إلى التكفير من غير تفصيل، وكذا عن ابن رستم.

وفي الفتاوى الصغرى: روي عن ابن رستم أنه إن استحلّها متأوّلاً

---

(١) لم يصح نسبة إباحة اللواطة بالزوجة أو الأمة إلى ابن عمر ولا مالك وأمثالهما رضي الله عنهم، انظر تفسير القرطبي ٣/ ٢.

أن النهي ليس للتحريم، أو لم يعرف النهي، أي لم يبلغه حديث النهي، لا يكفر، ولو استحل مع اعتقاد أن النهي للحرمة كفر. وعن ابن رستم في النوازل التكفير مطلقاً من غير تفصيل.

٧ ـ وفي التتمة: من رأى ـ أي جوَّز ـ وأباح نكاح امرأة أبيه، أي عقدها أو وطأها صار مرتدّاً.

٨ ـ ومن تمنى عدم حرمة ما يقبح في العقل كالظلم وقول الزور، كفر. وفيه أنه تقييد ببعض ما تقدم مع أنه لا عبرة في الشرع والنقل، بتقبيح العقل. ومن أنكر حكمة مطر أو نفى، كفر. انتهى. وفيه نظر لا يخفى.

٩ ـ ومن قال بعد قُبلة أجنبية: هي لي حلال، كفر. ومن تمنى أن لم يحرم الأكل فوق الشبع، كفر؛ لأن إباحته لا تليق بالحكمة، أي لأن أكثر المضرّة من التخمة وملء المعدة كما ثبت في السنّة.

١٠ ـ وفي الجواهر: من قيل له: لم لا تزكّي؟ فقال: إلى ما أعطي هذه الغرامة، كفر. ولو قيل لمن وجبت عليه الزكاة، فقال: لا أدري، كفر. والصحيح التفصيل الذي ذكره بقوله: وقيل: إذا قال ذلك على وجه الردّ، أي ردّ حكم الله والجحود، أي إنكار وجوبها، كفر. وإلا لا.

١١ ـ ومن قال لآخر: أعنّي بحق، فقال: كل أحد يعين بحق أو على حق، فأما أنا فأعينك بغير حق أو بظلم، قال بعض العلماء: يكفر، أي إن استحل ذلك، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

١٢ ـ ومن قال لآخر: رُح، أي اذهب إلى فلان ومره بمعروف،

فقال: ماذا ضرّني، أو قال: بماذا جفاني حتى آمره بمعروف، كفر؛ أي لاعتقاده أن الأمر ليس بواجب، وأنه إنما يأمر به من يأمر لعداوة نفسية وخصومة دنيوية.

١٣ ــ وفي الظهيرية: من قيل له: ألا تأمر بالمعروف؟ فقال: ما فعل لي؟ أو قال: أيّ ضرر منه لي؟ أو قال: أنا اخترت العافية، أو قال: بهذا الفضول. وفيه إذا قال: أيّ ضرر منه لي؟ لا يكفر، لقوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، وكذا إذا قال: أنا اخترت العافية وأراد به السكوت طلباً للسلامة مما يتوقع فيه الفتنة والآفة، لا يكفر؛ فقد قال عليه الصلاة والسلام: «إذا رأيت شحّاً مطاعاً، وهوىً متبعاً، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخويصة نفسك ودع أمر العامة»[1]. وأما إذا قال: ما لي بهذا الفضول، وأراد أنه ليس من الواجبات المقرَّرة في الأصول على وجه الفضول، فيكفر، بخلاف ما إذا أراد به أن هذا أمر يتعلق بالأمراء أو بالقضاة ونحوهم من العلماء، فإنه لا وجه لكفره.

وفي الخلاصة: أو قال لآمري المعروف: جئتم بالغوغاء أو بالشغب، يخاف عليه الكفر، أي إن أراد بنفس الأمر بالمعروف أنه غوغاء وشغب، بخلاف ما يترتب عليه من بلاء وتعب.

١٤ ــ وفي الفتاوى الصغرى: من قال إنه مجوسي أو بريء من الله إن كنت فعلت كذا، وهو يعلم أنه قد فعله، كفر. قال الفضلي: وتَبِين امرأته.

---

(١) رواه الترمذي ٣٥٨، وابن حبان وصححه ٣٨٥ وغيرهما.

١٥ ــ ومن قال: فهو يهودي أو نصرانيّ إن فعلت كذا وهو يعلم بفعله، كفر. أقول: والصحيح التفصيل الآتي: وأما ما في الجواهر: إن اعتقد أنه يكفر إن فعل، كفر؛ لأن الإقدام عليه يكون رضا بالكفر، فليس له تعلق بما تقدم لأنه مفروض فيما صدر عنه في الماضي، والإقدام عليه لا يكون إلا في الحال والاستقبال.

١٦ ــ وفي الفتاوى الصغرى: من قال: يعلم الله أني فعلت كذا، وكان لم يفعل، كفر؛ أي لأنه كاذب على الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [الأنعام: ٢١]، ولو قال: الله يعلم أنه هكذا، وهو يكذب، كفر. أقول: ولعل الفرق بين المسئلتين أن الأولى نسبة في الفعل، والثاني النسبة في القول. وكذا لو قال: الله يعلم أنك أحبّ إليّ من والدِي، وهو كاذب، فيه كفر.

قلت: ولا يمكن صدقه إلا إذا أراد به أنه أحبّ إليه من بعض الوجوه.

١٧ ــ وفي المحيط: لو قال: الله يعلم أني لم أزل أذكرك بدعاء الخير، قال بعضهم: يكفر. أي إن أراد به الدوام الحقيقي، فإنه لا يتصوّر وقوعه، فيكون كاذباً على الله تعالى. بخلاف ما إذا أراد به المبالغة في الكثرة، فإنه لا يكفر، إلا إذا كان ذكره له نادراً داخلاً في حد القلة.

١٨ ــ وإذا قال: هو يهوديّ أو نصرانيّ أو مجوسيّ أو بريء من الإسلام وما أشبه ذلك، إن فعل كذا ــ على أمر في المستقبل ــ ، فهو يمين عندنا، والمسألة معروفة، فإن أتى بالشرط وعنده أنه يكفر، كفر. وإن كان عنده أنه لا يكفر متى أتى بالشرط لا يكفر متى أتى به، وعليه

كفارة اليمين، أي لا غير، ويكون قصده بذلك الكلام المبالغةَ عن امتناعه وتقبيحه لذلك المرام. وإن حلف بهذه الألفاظ على أمر في الماضي، وعنده أنه لا يكفر كاذباً لا كفارة عليه لأنه غموس، أي يغمس صاحبه في النار لكونه كبيرة، فهل يكفر؟ فهو على ما ذكرنا، أي كما حرّرنا في الماضي والمستقبل إن كان عنده أنه يكفر، كفر؛ لأنه رضاء منه بالكفر، والرضاء بالكفر كفر، وعليه الفتوى.

١٩ ــ ولو قال: بالله وبروحك أو برأسك. قال بعض المشايخ: يكفر حيث عطف غير الله سبحانه عليه وشاركه في تعظيمه لديه. ولو قال: بالله وبتراب قدمك كفر عند الكلّ، أي لأن في الأولين ما يشعر بتعظيم الله سبحانه في الجملة، وفي الأخير ما يشير إلى إهانته تعالى، حيث قابل الربّ الخالق بتراب قدم المخلوق. وما التراب وربّ الأرباب؟

٢٠ ــ وفي المحيط: قال عليّ الرازي رحمه الله: أخاف على من يقول بحياتي وحياتك وما أشبه ذلك الكفر، أي لظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، أي شركاء في العبادة، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف بغير الله فقد أشرك»[1]، ولكن لما كان الحالف أراد مجرّد تعظيم نفسه أو نفس مخاطبه في الجملة، لا على وجه المقابلة والمشاركة لم يجزم بكفره، ويدخل في قوله: (وما أشبه ذلك) لو حلف بالنبيّ أو بروح النبيّ أو حياة النبيّ أو بالكعبة أو الأمانة وأمثال ذلك، ولولا أن العامة يقولونه ولا يعلمونه لقلت إنه شرك خفيّ لأنه

(١) الترمذي في باب الحلف، والمراد التشديد، وأنه فعل من أفعال المشركين وقال: إنه على التغليظ والحمية ٣/ ٤٦.

لا يمين ــ أي منعقدة ــ إلا بالله تعالى، فإذا حلف بغير الله تعالى، فقد أشرك، أي ظاهراً أو شابهَ المشركين.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: (لأن أحلف بغير الله صادقاً أشدّ وأنكى عليّ من أحلف بالله كاذباً)، أو قال: (لأن أحلف بالله كاذباً أحبّ إليّ من أن أحلف بغير الله صادقاً).

قلت: وهذه الرواية صريحة في عدم كفر من حلف بغير الله كما لا يخفى.

٢١ ــ وفي الفتاوى الصغرى: من قال لآخر بالفارسية، أي (بارخداي من) عالماً بالمعنى وقاصداً به، كفر.

وقال أبو القاسم: وفي الظهيرية: وأكثر المشايخ على أنه يكفر مطلقاً، علم المعنى أو لم يعلم، قصده أو لم يقصده.

قلت: هذا مشكل لأنه إذا سمع كلمة عجيبة ولم يعلم معناها واستعملها استعمال الأعاجم في المخلوق وفق مقتضاها كيف يكفر؟ مع أنه لم يقصد ما يقتضي فحواها. ثم رأيت في منهاج المصلين مسائل: منها: أن الجاهل إذا تكلم بكلمة الكفر ولم يدر أنها كفر، قال بعضهم: لا يكون كفراً ويعذر بالجهل.

وقال بعضهم: يصير كافراً. ومنها أنه أتى بلفظة الكفر وهو لم يعلم أنها كفر إلا أنه أتى بها عن اختيار، يكفر عند عامة العلماء، خلافاً للبعض ولا يعذر بالجهل.

ومنها: أن من اعتقد الحرام حلالاً أو على القلب يكفر، أما لو قال لحرام: هذا حلال، لترويج السلعة أو بحكم الجهل لا يكون كفراً. انتهى.

٢٢ ـ ونقل صاحب المضمرات عن الذخيرة: أن في المسألة، إذا كان وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الذي يمنع التكفير تحسيناً للظنّ بالمسلم. ثم إن كان نية القائل الوجه الذي يمنع التكفير فهو مسلم، وإن كان نيته الوجه الذي يوجب التكفير لا ينفعه فتوى المفتي ويؤمر بالتوبة والرجوع عن ذلك وبتجديد النكاح بينه وبين امرأته.

٢٣ ـ ومن قال: عبد الله ك، عبد العزيز ك، وما أشبه ذلك، أي مما أضيف فيه العبد إلى اسم من أسمائه بإلحاق الكاف في آخره عمداً، كفر؛ أي لأنه أتى بالتصغير الموضوع للتحقير، والمتبادر أنه راجع إلى المضاف إليه، لكن إن أراد به تصغير المضاف لا يكفر؛ لأنه يصير معناه عبيد الله. وهذا إذا كان عالماً، ولذا قال: وإن كان جاهلاً لا يدري ما يقول ولم يقصد به الكفر لا يقال إنه كفر، أي ويحمل أنه أدخل الكاف لغواً وسهواً.

٢٤ ـ سُئل الإمام الفضلي عن الجوازات[1]، التي يتّخذها الجهّال للقادم، فقال: كل ذلك لهو ولعب حرام. ومن ذبح شاة في وجه إنسان في وقت الخلعة أو القدوم وما أشبه ذلك من الجوازات.

وفي المحيط: أو اتخذ جوازات، كفر؛ أي إذا لم يسمّ الله في ذبحها أو شارك القادم في التسمية، وأما بدون ذلك فلا يظهر وجه الكفر في هذه القضية.

---

(١) الفضلي عثمان بن إبراهيم المعروف بالفضيلي، له فتاوى الفضلي، توفي سنة ٥٠٨هـ.

٢٥ ــ وفي الظهيرية: سلطان عطس، فقال له رجل: يرحمك الله، فقال له آخر: لا يقال للسلطان هكذا، كفر الآخر، أي إن أراد بقوله لا يقال: لا يجوز شرعاً، بخلاف ما إذا أراد به أنه لا يقال ذلك عرفاً؛ وكذا إذا قال رجل للسلطان: السلام عليك، فقال له آخر: هو لا يقال للسلطان، ثم قال لواحد من الجبابرة: يا إله أو يا إلـهي، كفر.

أقول: وإنما قيد بكونه من الجبابرة لأنه يكفر مع أنه من أرباب الإكراه فغيره بالأولى.

٢٦ ــ ومن قال لمخلوق: يا قدوس أو القيوم أو الرحمن، أو قال اسماً من أسماء الخالق، كفر. انتهى. وهو يفيد أنه من قال لمخلوق: يا عزيز ونحوه، يكفر أيضاً، إلا إن أراد بهما المعنى اللغوي لا الخصوص الاسمي، والأحوط أن يقول: يا عبد العزيز ويا عبد الرحمن.

وأما ما اشتهر من التسمية بعبد النبـي، فظاهره كفر، إلا إن أراد بالعبد المملوك.

٢٧ ــ وفي المحيط: ذكر في واقعات الناطفي: إذا قال أهل الحرب لمسلم: اسجد للملك وإلا قتلناك، فالأفضل أن لا يسجد، لأن هذا كفر صورة، والأفضل أن لا يأتي بما هو كفر صورة، وإن كان في حالة الإكراه، يعني ولا سيما وقع الإكراه من العسكر لا من السلطان، وفيه خلاف مشهور سيأتي بيانه.

٢٨ ــ ومن سجد للسلطان بنيّة العبادة أو لم تحضره فقد كفر.

٢٩ ــ وفي الخلاصة: ومن سجد لهم إن أراد به التعظيم كتعظيم الله سبحانه، كفر. وإن أراد به التحية اختار بعض العلماء أنه لا يكفر. أقول: وهذا هو الأظهر.

وفي الظهيرية: قال بعضهم: يكفر مطلقاً، هذا إذا سجد لأهل الإكراه، أي لمن يتأتى منه الإكراه ويتحقق منه ذلك بأن أكره عليه مثل الملك عند أبـي حنيفة رحمه الله أو كل قادر على قتل الساجد إن امتنع عند أبـي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ أما إذا سجد بغير الإكراه، أي ولو أمر به على القولين يكفر عندهم بلا خلاف.

٣٠ ــ وأما تقبيل الأرض هو قريب من السجود، إلا أن وضع الجبين أو الخد على الأرض أفحش وأقبح من تقبيل الأرض، أقول: وضع الجبين أقبح من وضع الخد، فينبغي أن لا يكفر إلا بوضع الجبين دون غيره، لأن هذه سجدة مختصّة بالله تعالى.

قال: وأما تقبيل اليد، فإن كان المحيًا ممن يحق إكرامه شرعاً بأن كان ذا علم، أي صاحب علم وعمل أو شرف، أي سيادة ذات سعادة يُرجى له أن ينال الثواب كما فعله زيد بن ثابت بابن عباس رضي الله عنه[١].

وأما إن فعل ذلك بصاحب الدنيا يفسق، أي إذا فعل ذلك لمجرد دنياه أو لمنصبه وغناه، بخلاف ما إذا فعل ذلك لإحسان سبق منه، أو أراد دفع ظلم عنه أو عن غيره، فإنه لا يكفر لكنه يفسق، وأصل ذلك حديث: «من تواضع لغنيّ لأجل غناه ذهب ثلثا دينه»[٢]، لأن آلة العبادة قلب

---

(١) ذكره ابن حجر في الإصابة وفيه: فقبَّل زيد بن ثابت يده. . .إلخ، الإصابة ٤/٥٢.

(٢) (من تواضع) رواية الديلمي ٥٤٤٩، قال الشوكاني: وهو موضوع، الفوائد ٢٣٩.

ولسان وجوارح، وفي تعظيم الغنيّ لا بدّ من استعمال اللسان والجوارح، كذا قيل. وأقول: لا يتصوَّر التعظيم إلا من القلب، فكأن القائل به أراد أن هذا إذا كان تعظيمه باللسان والأركان ظاهراً ولا يكون بالجنان باطناً، وإلا فذهب دينه كله. هذا، والحديث رواه البيهقي وغيره بأسانيد ضعيفة.

٣١ ــ وفي رواية للديلمي: «لعن الله فقيراً تواضع لغنيّ من أجل ماله، من فعل ذلك منهم فقد ذهب ثلثا دينه».

وفي الخلاصة والفتاوى الصغرى أيضاً: قال الإمام أبو منصور الماتريدي: من قال لسطان زماننا: عادل، فقد كفر، لأنه لا شك في جَوْره والجور حرام، ومن فعل ما هو حرام بيقين استحلالاً، فقد كفر، إلا إذا أراد به إنه عادل عن الحقّ، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، أي عن توحيده يمليون. فإن قلت: كما أنه يقع منه الجور يقع منه العدل.

قلت: لما كان جور سلطان زماننا أكثر فلا يقال إنه عادل كما لا يقال لمن يصلي نادراً إنه مصلّ، ولا من يتقي معصية واحدة إنه متق، ولا لمن وقع في معصية أحياناً إنه فاسق، فإن الحكم للأغلب كما في العالم والجاهل والعارف والغافل.

ثم قالا: قال محمد رحمه الله: إذا أكره على الكفر بتلف عضو وما أشبه ذلك، أي من ضرب مؤلم أو جراحة إن تلفظ بالكفر وقلبه مطمئن بالإيمان ولم يخطر بباله شيء سوى ما أكره عليه لا يحكم بكفره، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وإن خطر بباله أن يخبر عن كفره في الماضي كاذباً وقال: أردت بذلك حين

تلفظت جواباً لكلامهم، وما أردت كفراً مستقبلاً، يحكم بكفره قضاء، أي حكومة لا ديانة، حتى يفرّق القاضي بينه وبين امرأته، لأنه عدل عن إنشاء ما أكره عليه. وحَكي عن كفره في الماضي، وهو غير الإنشاء وهو غير مكرَه عليه.

٣٢ ــ ومن أقرّ بكفر في الماضي طائعاً ثم قال: أردت الكذب يكفر، ولا يصدقه القاضي، لأن الظاهر هو الصدق حالة الطواعية، ولكن يديّن، أي يقبل قوله ديانةً ولا يكفر، لأنه ادعى محتمل لفظه.

ولو قالت زوجة أسير لتخلص: إنه ارتدَّ عن الإسلام وبانت منه، فقال الأسير: أكرهني مَلِكهم بالقتل على الكفر بالله ففعلته مكرها، فالقول لها ولا يصدق الأسير إلا بالبينة.

٣٣ ــ ولو قالت للقاضي: سمعت زوجي يقول: المسيح ابن الله، فقال: إنما قلت حكاية عمن يقوله، فإنه أقرّ أنه لم يتكلم إلا بهذه الكلمة بانت امرأته، ولو قال: إني قلت: يقولون: المسيح ابن الله، أو قال: قلت: المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع بعض كلامي وكذبته، فالقول قول الزوج مع يمينه، وكذا لو قال: أظهرت ما سمعت وأبقيت ما بقي موصولاً، فالقول قوله. قال محمد رحمه الله: إن شهد الشهود أنهم سمعوه يقول: المسيح ابن الله، ولم يقل غير ذلك يفرّق القاضي بينهما ولا يصدقه.

فصل: في المرض والموت والقيامة

١ ــ من قال: كان الله ولم يكن شيء، أي معه أو قبله، وسيكون الله ولا يكون شيء، كفر؛ لأنه قول بفناء الجنة والنار، أي وهما باقيتان

لقوله تعالى في حقهما وأهلهما: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ١٦٩]، ولا عبرة بقول الجهمية وخلافهم في هذه القضية.

٢ ــ ومن قال لمن برأ من مرضه: فلان أرسل الحمار ثانياً، ومن قال لمن مات: بذل روحه لك، أو قال للمعمر: ما نقص من روحه ليزيد في روحك، يُخشى عليه الكفر، أي إن اعتقد وقوع ذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١]، ولقوله تعالى: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا﴾ [المنافقون: ١١]، وإلا فيكون كاذباً في قوله تعالى.

٣ ــ ولو قال: زاد الله في روحك، فهذا خطأ وجهل ومذهب غير أهل السداد.

قلت: وكذا إذا قال: زاد الله في عمرك وأطال الله عمرك وأبقاك الله ونحو ذلك.

قال: وكذا إذا قال نقص من روحه وزاد في روحك.

٤ ــ ومن قال: فلان مردبجان توسبرد، كفر؛ أي لأنه خالف قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، والظاهر أن يكون كذباً لا كفراً.

ثم اعلم أنه إلى هنا من كلام الجامع حيث ما نسبه إلى أحد ثم قال على ما في نسخة.

٥ ــ وفي فتاوى قاضيخان: من قال: فلان لا يموت بنفسه، يُخشى عليه الكفر، أي إن أراد أنه لا يموت إلا بالقتل، وإلا فكل أحد لا يموت بنفسه، وإنما يموت بإماتة الله له وقبض ملك الموت لروحه.

ومن قال: أماته الله قبل موته، كفر؛ أي إذا أراد إخباراً، بخلاف ما إذا قصد دعاء.

٦ ــ ومن قال: كان ينبغي الميت لله أو لا ينبغي لله، كفر[١].

٧ ــ ومن قال: فلان أعطى روحه السيد أو لفلان أو أبقى روحه له.

٨ ــ ومن قال لميت: كان الله أحوج إليه منكم، كفر؛ أي لأن الله هو الغنيّ الحميد والصمد المجيد، لا يحتاج إلى أحد، وكل أحد، محتاج إليه.

٩ ــ ثم قال: واعلم أن من أنكر القيامة أو الجنة أو النار، أي وجودهما في الجملة لاختلاف المعتزلة في كونهما موجودتين الآن، أو الميزان أو الصراط أو الحساب، فيه أن المعتزلة ينكرون المسائل الثلاثة، أو الصحائف المكتوبة فيها أعمال العباد، يكفر، أي لثبوتها بالكتاب والسنّة وإجماع الأمة. ولو أنكر البعث فكذلك، أي اتفاقاً.

١٠ ــ ومن قال لمظلوم: أين تجدني في ذلك الازدحام، أو في ازدحام القيامة، يكفر، أي لأنه نفى قدرة الخالق على الجمع بينه وبين الخصم. ومن قيل له: لو ما تعطني الحق اليوم لأعطيته يوم القيامة كثيراً، فقال: ما يبقى إلى يوم القيامة، كفر؛ لأنه استبعد وقوعه وتحققه، لا إن أراد طول الزمان بينه وبينه.

١١ ــ ومن قال لمديونه: أعطِ دراهمي في الدنيا فإنه لا درهم يوم

---

(١) أي: إذا أراد أنه: كان يليق وجود الميت أو نفيه لله؛ لما فيه من نفي الحكمة عن أفعاله تعالى.

القيامة، يعني يأخذ من حسناتك، فقال: زدني تأخذ في يوم القيامة، أو اطلب في يوم القيامة، أو قال: زدني أعطك كله أو جملة في القيامة، كفر، أي لأن ظاهره إنكاره يوم القيامة، أو نفي خوف العقوبة، أو استهزاء بما ثبت في السنة من أخذ الحسنة. قال: كذا أجاب الشيخ الإمام الفضلي وكثير من أصحابنا.

ومن قال: أعطني براً أعطك يوم القيامة شعيراً، أو قال على العكس، كفر؛ أي لأنه صريح في الاستهزاء.

وفي الفتاوى الصغرى أو قاضيخان: من قال لدائن العشرة: أعطني عشرة أُخرى تأخذ يوم القيامة عشرين، كفر.

١٢ ــ ولو قال: ماذا لي والمحشر؟ أو قال: لا أخاف المحشر، أو قال: لا أخاف يوم القيامة، كفر.

١٣ ــ وفي الحاوي: من زعم أن الحيوانات سوى بني آدم لا حشر لها، كفر؛ أي لثبوت القصاص بين البهائم بالأحاديث الثابتة، ثم يقال لها: كوني تراباً، فتصير تراباً، وعند ذلك يقول الكافر: يا ليتني كنت تراباً. وإن زعم ذلك، أي نفي الحشر، كفر؛ أي للدلالة القاطعة.

١٤ ــ ومن قال: لا أدري لِمَ خلقني الله تعالى إذا لم يعطني من الدنيا شيئاً قط أو من لذاتها شيئاً، قال أبو حامد: كفر، أي لكونه خلق للعبادة والمعرفة ولم يعرف ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، أي لأجل العبادة والمعرفة[1]،

(١) لأجل الأمر بالعبادة كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البينة: ٥]، ولو كان لأجل العبادة لما تخلف مراد الله تعالى، والواقع أن أكثر الناس كفار ومشركون، والعياذ بالله.

ولاعتراضه على الله سبحانه أيضاً في جعله فقيراً، ولذا قال ﷺ: «كاد الفقر أن يكون كفراً».

١٥ ــ أو قال: لا أدري لم خلق الله فلاناً، كفر؛ أي لأنه أنكر على الله تعالى خلقه.

١٦ ــ وفي الجواهر: من قال: لو أمرني الله أن أدخل الجنة مع فلان لا أدخلها، كفر في الحال، لأنه عزم على مخالفة الأمر في الاستقبال، ومخالفة الأمر بمعنى نفي قبوله، كفر.

١٧ ــ وفي الخلاصة: أو قال: إن أعطاني الله الجنة دونك، أي للمعارضة في الإرادة.

١٨ ــ وفي الظهيرية: أو لا أدخلها دونك، أو قال: لو أُمرت أن أدخل الجنة مع فلان لا أدخلها، أو قال: لو أعطاني الله الجنة لأجلك أو لأجل هذا العمل لا أريدها، كفر.

١٩ ــ وفي الخلاصة: من قيل له: دع الدنيا لتنال الآخرة، فقال: لا أترك النقد بالنسيئة، كفر.

٢٠ ــ وفي الظهيرية: نبتغي الخبز في الدنيا، فليكن في الآخرة ما شاء وما شاء، كفر.

٢١ ــ وفي المحيط: من تلفَّظ بكلمة مستكرهة، فقال له آخر: أيّ شيء تصنع قد لزمك الكفر، وإن لم يكن، كفر؛ أي بتلك الكلمة، فقال: أيّ شيء أصنع إذا لزمني الكفر، كفر. وفيه بحث لا يخفى.

٢٢ ــ ومن قال: أنا بريء من الثواب والعقاب، أو من الموت

والثواب فقد قيل إنه يكفر، أي بناء على إنكاره الأمر المقطوع به من ثبوت الثواب والعقاب، ووقوع الموت بلا ارتياب؛ والصحيح أنه لا يكفر لأن البراءة عنها كناية عن عدم الالتفات إليها.

٢٣ ــ وفي الخلاصة: ومن قال لآخر: أذهب معك إلى حافر جهنم أو إلى بابها ولكن لا أدخل، كفر. وفيه نظر: إذ معناه أني أوافقك في كل معصية إلا الكفر، ولا محذور فيه إلا الفسق، ويدل على ما قلناه قوله.

٢٤ ــ ومن قال: إلى جهنم أو إلى طريق جهنم يكفر عند البعض، إلا أنه مع قوله: لكن لا أدخلها، كيف يكفر بلا خلاف، وبدونه يكفر باختلاف.

٢٥ ــ وفي الفتاوى الصغرى: من قال حين اشتدَّ مرضه أو اشتدَّت علَّته: ما شاء الله أمتني إن شئت مؤمناً أو إن شئت كافراً، كفر؛ أي لاستواء الكفر والإيمان عنده وإن كان تعلق المشيئة بهما.

٢٦ ــ ومن قال حين تصيبه مصيبات مختلفة: يا ربّ أخذت مالي أو أخذت كذا وكذا، فماذا تفعل أيضاً؟ أو قال: ما تريد أن تفعل؟ أو قال: ماذا بقي أن تفعل؟ أو ما أشبه ذلك من الألفاظ، فأجاب عبد الكريم بن محمد رحمه الله أنه يكفر، ولا يصدق بقوله أخطأت، أي لأن ظاهر كلامه الاعتراض على فعله الماضي والآتي.

٢٧ ــ وفي الجواهر: من قال: ماذا يقدر أن يفعل فيّ غير السعير أو فوق السعير، كفر؛ أي لحصر قدرته في تعذيب السعير.

٢٨ ــ ومن قال: إذا أعطى عالم فقيراً درهماً يضرب الطبل،

أو يضرب الملائكة الطبل يوم القيامة، أو في السموات، كفر؛ أي لأنه ادَّعى علم الغيب وكذب على الملائكة ونسبهم إلى فعل اللغو.

٢٩ ــ وفي الظهيرية: الساحر إذا علم أنه ساحر يقتل ولا يستتاب، ولا يقبل قوله: أترك السحر وأتوب، بل إذا أقرّ أنه ساحر فقد حلّ دمه، وكذا إذا شهد الشهود به، ولو قال: إني كنت ساحراً وقد تركته منذ زمان قَبل الأخذ قُبل منه ولم يقتل، وكذا لو ثبت ذلك بالشهود، وكذا الكاهن.

قلت: وفي كونه كالساحر يقتل، محل بحث.

وليس لنصراني أن يضرب في منزله في مصر المسلمين بالناقوس، وليس لهم أن يخرجوا بالصلبان أو غيرهما من كنائسهم، وعبيد أهل الذمة لا يأخذون بالكستيجات، وهي قلنسوة سوداء مضروبة من اللبد وزنار من الصوف هو المختار. وأما لبس النصراني العمامة أو زنار الإبريسم فجفاء في حقّ الإسلام، ومكسرة لقلوب المسلمين فلا يتركون عليهما.

ولو كان لمسلم أمّ أو أب فليس له أن يقودهما إلى البيعة، لأن ذهابهما إلى البيعة معصية، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وأما إيابهما منها إلى منزلهما فأمر مباح، فيجوز له أن يساعدهما، ولعله آخر رجوعهما عن البيعة إلى المنزل بتوفيق الله التوبة وبحسن الخاتمة.

* * *

[خاتمة الشارح]

وينبغي أن يتعوّذ المسلم من الكفر، ويذكر هذا الدعاء صباحاً ومساءاً فإنه سبب النجاة من الكفر.

«اللهمَّ إني أعوذ بك من أن أشرك بك شيئاً وأنا أعلم به، وأستغفرك لما لا أعلم به وأنت علّام الغيوب، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم»(١).

وهذا خاتمة ما قصدناه وتتمة ما أردناه، ونسأل الله تعالى العافية في الدنيا والآخرة، وأن يختم لنا بالحسنى، ويبلغنا المقام الأسنى، ويحفظنا في هذا المحلّ، ويرزقنا اللقاء الأعلى، فإنه الناصر والمولى، والحمد لله تعالى أوّلاً وآخراً، والسلام على نبيه محمد ظاهراً وباطناً، آمين يا ربّ العالمين، ويرحم الله تعالى عبداً قال: آمين، اللهمَّ اغفر وارحم لمؤلفه ولكاتبه ولوالديه ولقارئه ولسامعه يا أرحم الراحمين، آمين.

● ● ●

---

(١) رواه ابن السني في عمل اليوم والليلة ص ٢٥١، وأبو علي بنحوه.



خاتمة المحقق
بملاحظة ونصيحة

نقل العلامة القاري في آخر كتابه «شرح الفقه الأكبر» مسائلَ عديدة لها مساس بالعقيدة يكفَّرُ بها قائلها، إلاَّ أنني لاحظت أن في بعض إشارات العلماء بالتكفير ــ في أقوالٍ وأفعالٍ ــ شيئاً من المجازفة في تكفير الناس، والعياذ بالله، فرأيت أن أعلِّق على الأحكام بالتكفير بما يلي إيجازاً:

١ ــ نعم، يُحكم بتكفير المعاند من المشركين ومن أهل الكتاب في حقائق الإسلام وأحكامه، ومثلهم من وُلِدَ مُسلماً ثم أَلْحَدَ، والعياذ بالله، وخرج على عقائد الإسلام وحقائقه، وأظهر ذلك للناس دون لَبْسٍ، ودون إكراه واضطرار، والعياذ بالله، ولم يتحقق رجوعه عن ذلك حتى مات عليه، فيقال: عاش كافراً ومات كافراً، والعياذ بالله.

٢ ــ يحكم بكفر من أنكر أمراً من أمور الإسلام ثابت بالبداهة (أي بالضرورة) من أحكام الإسلام، كمن أنكر ركناً من أركان الإيمان الستَّة، أو ركناً من أركان الإسلام الخمسة، وما ثبت بالأدلة القطعية الواضحة مثل إنكار بعث الأرواح والأجساد يوم القيامة، وجريان الثواب بالجنَّة، والعقاب بالنَّار على الأرواح والأجساد معاً على أهلهما.

٣ ـ من زعم أن صلاح الإسلام في العقائد والأحكام كان لعصرٍ ولقومٍ، وقد تغيَّر العصر، وتغيّر القوم، فلا صلاح للحياة بالإسلام على ذلك، والعياذ بالله.

٤ ـ يُحكم بتكفير من أنكر أو استهزأ بحقائق الإسلام وثوابته الثابتة بالدليل القطعي: مثل تواتر القرآن الكريم لفظاً ومعنىً، ومثل إنكار السنَّة جميعاً، وإنكار المتواتر منها، وإنكار الإجماع المتَّفق عليه بين العلماء عامَّة: مثل فرضية الصلوات الخمسة ومخاطبة المكلَّفين بالزَّكاة والصَّوم والحجِّ، إذا وقع ذلك عن علمٍ وقصْدٍ واختيار، والعياذ بالله.

٥ ـ كما يُحكم بتكفير من أنكر صفات الله تعالى الثابتة، أو نسب النقص إلى الله تعالى، أو زعم أنَّ الله تعالى حدثت له صفات لم تكن له كالعلم بعد الجهل، عن علم وقصد، والعياذ بالله.

٦ ـ كما يحكم بتكفير من ادعى النبوَّة والرسالة بعد رسولنا محمد ﷺ، سواء كان في زمانه كمسيلمة الكذاب، أو بعد وفاته، كما وقع ذلك من غلام أحمد القادياني، وتنسب إليه الطائفة القادينية أو الأحمدية، ومن آمن به على ذلك عن علم وقصد واختيار، والعياذ بالله.

٧ ـ تكفير من زعم أن الله تعالى يشبه خلقه، وأنَّ له جسماً ذا طولٍ وعرضٍ ومساحةٍ مثلَ خلقه، والعياذ بالله تعالى، بعد علمٍ ومعرفةٍ ثم إصرار، والعياذ بالله.

٨ ـ يُحكم بكفر من أنكر رسالة سيدنا محمد ﷺ إلى البشر كافة من أيامه ﷺ وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وادَّعى مثلاً أنه ﷺ أُرْسِلَ إلى العرب خاصةً.

٩ ــ يحكم بكفر من زعم أنّ الله تعالى يقبل مع الإسلام ديناً، ولو كان مما أنزله الله تعالى قبلُ، فإنَّ بعثة سيدنا محمد ﷺ نسخت الأديان والشرائع السابقة، لذا رأيناه ﷺ دَعَا المشركين والمجوس واليهود والنصارى إلى الإيمان به، وقال كما جاء في صحيح مسلم: «كل أمتي ــ أمَّةُ الدعوة ــ يدخلون الجنَّة إلاّ مَن أبى»، قالوا: ومن يأبى يا رسول الله؟ قال: «من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى».

وأمثال ما ذكرنا مما ثبت بالدليل القطعي ثبوتاً ودلالة، باتفاق العلماء، بعد معرفة وتحقق وإصرار على ذلك، والعياذ بالله.

من اعتقد من المسلمين عقائد كفرية، أو نطق بها ولا تأويل فيها، وقضى بذلك القضاء بناءً على شهادة الشهود، أو اعتراف ذلك الذي كان مسلماً، فإنه يعتبر مرتداً، والمرتد يفرَّق بينه وبين زوجه، ولا يقع التوارث بينه وبين أهله المسلمين، ولا يقرّ على كفره، لكن تردّ شبهته من علماء مختصين، فإذا أصرَّ على كفره حلَّ قتل الحاكم له، لقوله ﷺ: «من بدَّل دينه فاقتلوه»(١).

وما كان مما فيه تأويل ولو ضعيفاً، وما كان مختلفاً بين العلماء، فيتوقَّى التكفير به، فتكفير المسلم شيء خطير خطير.

وقد يقع تسرع في الكلام بغير قصد تام، أو استهزاءٌ دون الاستهزاء المقصود والذي يصرّ صاحبه عليه، فقال: هذا الكلام كفر، واعتقاده مع العلم والاختيار كفر، والعياذ بالله.

* * *

---

(١) رواه البخاري: جهاد ١٤٦، اعتصام ٣٨، ورواه أبو داود: حدود، وغيرهما.

ونورد هنا أحاديث شريفة في شأن الإيمان والإسلام، وتوقي تكفير المسلم للخلاف على مسائل فرعية قولية كانت أو فعلية:

١ ــ قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا لا إلٰه إلاَّ الله، فإن قالوها عصموا منِّي دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقِّها، وحسابهم على الله»[١].

٢ ــ قال سيدنا رسول الله ﷺ: «من صلَّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله فلا تُخْفِروا الله في ذمته»[٢].

٣ ــ عن عبيد الله بن عدي بن الخيار، أن رجلاً من الأنصار حدثه أنه أتى النبـيَّ ﷺ في مجلسه إنسانٌ يستأذنه في قتل رجل من المنافقين، فجهر رسول الله ﷺ فقال: «أليس يشهد أن لا إلـه إلاَّ الله؟» فقال الأنصاري: بلى، يا رسول الله، ولا شهادة له، فقال: «أليس يشهد أن محمداً رسول الله» قال: بلى، يا رسول الله، ولا شهادة له، فقال: «أليس يصلِّي» قال: بلى، ولا صلاة له، قال: «أولئك الذين نهى الله عن قتلهم»[٣].

٤ ــ «من شهد أن لا إلـه إلاَّ الله وحده لا شريك له وأنَّ محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها على مريم وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق، أدخله الله الجنة على ما كان منه من العمل»[٤].

---

(١) البخاري: كتاب الإيمان... مسلم: كتاب الإيمان...

(٢) البخاري: كتاب الصلاة...

(٣) مالك في الموطأ ٥٦٩، ومسند الإمام الشافعي ١/ ١٣.

(٤) البخاري: أحاديث الأنبياء، ومسلم في الإيمان.

٥ ـ «يدرس الإسلام كما يدرس وَشْيُ الثوب حتَّى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا صدقة ولا نسك، يُسرى على كتابه في ليلة، فلا يبقى على وجه الأرض من آية، وتبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة: لا إلـه إلاَّ الله، فنحن نقولها»، (فقال صلة بن زفر لحذيفة ـ راوي الحديث ـ : فما يغني عنهم لا إلـه إلاَّ الله، ولا يدرون ما صيام ولا صلاة ولا صدقة ولا نسك؟! فأعرض عنه حذيفة، فرددها عليه ثلاثاً، كل ذلك يعرض عنه حذيفة، ثم أقبل عليه في الثالثة فقال: يا صلة، تنجيهم من النار، تنجيهم من النار، تنجيهم من النار)(١).

٦ ـ قال رسول الله ﷺ: «كُفّوا عن أهل لا إلـه إلاَّ الله، لا تكفروهم بذنب، فمن كَفَّر أهل لا إلـه إلاَّ الله فهو إلى الكفر أقرب»(٢).

٧ ـ قال رسول الله ﷺ: «أيّما رجل قال لأخيه: يا كافر، فقد باء به أحدهما»(٣).

٨ ـ قال رسول الله ﷺ: «أبشروا وبشّروا من وراءكم، ومن شهد أن لا إلـه إلاَّ الله، صادقاً بها، دخل الجنة»(٤).

* * *

(١) رواه الحاكم في المستدرك ٤/٤٧٣ ـ ٥٤٥ وقال: هذا حديث على شرط مسلم، ووافقه الذهبي في التلخيص.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الجهاد.

(٣) البخاري: في كتاب الأدب. . . ومسلم في كتاب الإيمان.

(٤) رواه أحمد ٤/٤٠٢ وغيره.

ونورد كلام بعض الفقهاء في التورع عن تكفير المسلمين ولو كانوا أهل بدع وضلالة، والعياذ بالله:

جاء في الدر المختار: أصناف الكفر خمسة: من ينكر الصانع كالدهرية (الملاحدة)، ومن ينكر الوحدانية كالثنوية (المجوس الذين يعتقدون بإلـٰهين)، ومن يقرّ بالوحدانية ولكن ينكر الرسل كالفلاسفة، ومن ينكر الكل (أي وجود الله تعالى وبعثة الرسل) ومن يقرّ بالكل ولكن ينكر عموم رسالة المصطفى ﷺ[1].

ثم قال: واعلم أنه لا يُفتى بكفر مسلم أمكن حُمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره خلاف، ولو في رواية ضعيفة.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى ـ من كلام ـ: ومقتضى كلامهم أيضاً أن لا يكفر بشتم دين المسلم، أي لا يحكم بكفره لإمكان التأويل. وقد رأيته في «جامع الفصولين»، حيث قال: ولكن يمكن التأويل بأن مراده أخلاقه الردية ومعاملته القبيحة؛ لا حقيقة الإسلام، فينبغي أن لا يكفر حينئذ[2].

قال صاحب البحر الرائق: وقد ألزمت نفسي أن لا أفتي فيما اختلف عليه المشايخ بالكفر بشيء منها.

وقال ابن حجر الهيتمي الشافعي رحمه الله تعالى: الذي صرح به أئمتنا أن من تكلم بمحتمل للكفر لا يحكم عليه حتى يُستفسر، أي: حتى يسأل عن قصده، فإن قال: قصدت هذا المعنى، وكان المعنى الفلاني

---

(١) الدر مع رد المحتار (٣/ ٢٨٧).

(٢) رد المحتار ٣/ ٢١٩.

صريحاً في الكفر كُفّر به، أما إن كان قصد معنًى غير كفري فإنه لا يكفر[1].

ونقل العلامة القاري عن ابن حجر رحمهما الله تعالى أنه قال: (الصواب عند الأكثرين من علماء السلف والخلف أن لا نكفّر أهل البدع والأهواء إلاَّ إذا أتوا بكفرٍ صريح لا استلزامي، لأن الأصح أنّ لازم المذهب ليس بمذهب، ومن ثم لا يزال المسلمون يعاملونهم معاملة المسلمين في نكاحهم وإنكاحهم والصلاة على موتاهم، ودفنهم في مقابرهم، لأنهم وإن كانوا مخطئين غيرَ معذورين حقت عليهم كلمة الفسق والضلالة إلاَّ أنهم لم يقصدوا بما قالوه اختيار الكفر. اهـ[2].

وقال الإمام القاضي عياض في «الشفا بحقوق المصطفى ﷺ» ــ وهو من أجلّ الكتب وأفضلها في بيان مقام رسول الله ﷺ عند الله تعالى، ويُحَبُّ أن يكون في بيوت المسلمين: (وأما من أضاف إلى الله تعالى ما لا يليق به ليس على طريق السب ولا الردة وقصْدِ الكفر ولكن ذلك عن طريق التأويل والاجتهاد والخطأ المفضي إلى الهوى والبدعة، فهذا مما اختلف فيه السلف والخلف في تكفير قائله ومعتقده.

وقال الشهاب الخفاجي في التعليق عليه (٤/ ٤٧٢) فذهب الأشعري إلى عدم تكفير أهل الهوى والمذاهب المردودة، وعلى ذلك أكثر العلماء من الحنفية والشافعية. اهـ.

قال علماء التوحيد: مَن أثبت القواطع من الأدلة والأحكام فذلك على حق، وما يقابله باطل.

---

(١) الفتاوى الكبرى ٤/ ٢٣٩.

(٢) شرح المشكاة لعلي القاري، نقله عنه المباركفوري، وشرح الترمذي ٦/ ٣٦٢.

وما اختلف فيه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والأئمة الأعلام بعبدهم من الأدلة قطعية الثبوت ظنية الدلالة، ومن الأدلة الظنية فالخلاف فيها يدور بين الصواب والخطأ، لا الحق والباطل.

لذا يقول فقهاء المذاهب: قولنا في المسائل الفرعية صواب يحتمل الخطأ، وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب، والله أعلم.

وبهذا عاش الناس قروناً، وبهذا يجب أن يعيشوا، فلا يبادر واحد إلى تكفير وتضليل وتفسيق غيره وإقامة التكفير عليه؛ لأنه خالفه في مسألة فرعية، أو مسألة ظنها هو مسألة أصولية وليست كذلك.

لنذكر دائماً قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات: ١٠]، والله سبحانه أعلى وأعلم.

تمَّ بعون الله

والحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله وسلَّم على محمد وآله وصحبه أجمعين.

* * *

الـفـهـارس

[١] فهرس الآيات القرآنية

[سورة آل عمران]

[سورة النساء]

[سورة المائدة]

[سورة الأنعام]

* * *

[٢] فهرس الأحاديث النبوية[1]

(ق) بجانب الحديث، تعني: حديث قدسي.

* * *

[٣] فهـرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة التعليق الميسر	٥
الجناح الأول: الإمام أبو حنيفة	٦
الجناح الثاني: العلامة علي القاري	١٥
ـ حياته	١٦
ـ مؤلفاته	١٧
ـ رجوعٌ إلى الحق	١٨
ـ وفاته	١٩
الجناح الثالث: موضوعات الكتاب وتسميته ومنهج العناية به	٢٠
صور المخطوط المعتمد	٢٣

شرح الفقه الأكبر معلقاً عليه

● ● ●



اَلْقَوْلُ الْفَصْلُ

شَرْحُ الْفِقْهِ الْأَكْبَرِ

لِلْإِمَامِ الْأَعْظَمِ اَبِي حَنِيفَةَ

شَرَحَهُ

محيي الدين محمد بن بهاء الدين المتوفى سنة ٩٥٦ هـ. [١٥٤٩ م.]

قد طبع كتاب **(القول الفصل)** اول مرة سنة ١٤١٠ هـ. ق. [١٩٩٠ م.] إستانبول

قد اعتـ بطبعه طبعة جديدة بالأوفست

مكتبة ا قيقة



يطلب من مكتبة ا قيقة بشارع دار الشفقة بفاتح ٥٧ استانبول - تركيا

هجري قمري	هجري سي	ميلادي
١٤٢٤	١٣٨١	٢٠٠٣

Baskı: İhlâs Gazetecilik A.Ş.
29 Ekim Cad. No: 23 Yenibosna-İSTANBUL
Tel: 0.212.454 30 00

ا قدّمة

بسم ا الرّ ن الرّحيم

(1)سبحانك سبحانك ر وانت قبل تسبيح كل مسبح سبوح، يا لك من شأن اجل وأعلى من ان اط بوصفه و صى ثناؤه بالقلب والروح تسبح لك السّموات السبع والارض ومن فيهن والط صافات بتسبيحك ينوح، يا من نفحات نفس الأنس من طيب ذكرك يفوح، و عات قبس القدس من نور شكرك يلوح، سرادق اء ساحة سلطنتك لسرائر الضمائر مفتوح، يا من سنا برق سواطع سبحات سبوحيتك للأسرار فتوح، **(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** * الإسراء: ٤٤**)** ولكن كل تسبيح بالنسبة ا جلالك تقص ، يا من منك بدأ الامر وبك بدأ وإليك ا رجع وإليك ا ص ، فأذكرك امتثالا لأمرك ذكراً كث اً بلسان القلب وقلب اللسان النفس و ا لا، فأوف بعهدك وا ز ّ وعدك واذكر ّ نفسك و ا لا الأعلى.

وأشكرك ولا أكفرك واترك من يهجرك فزد شكراً، واشرح صدراً، ويسر أمراً.

وصلّ على من اصطنعته لنفسك وقرباتك، واصطفيته لنبوّتك ورسالاتك، وارتضيته لفتح باب شفاعتك، واستخلفته لنشر آثار ر تك وأظهرته بأظهر آياتك وأيدته بابر بيناتك و دته ا اودعت فيه امدك فسميته مداً. فحمدك ا انت اهل له وسبق الكل بأن كان موداً وأ دا.

اللّهم صله بصلات صلواتك وتسليماتك عليه. واوصل من كل من اهتدى بداه صلوات اليه صدقه وعده وتفضل به علينا بتضعيف صلواتنا منعكسا منه إلينا وسلّم على آله ورثة كمالاته وعلى اصحابه لة كلماته.

---

(1) و بعض النسخ (وبه نستع رب م با وخلصنا عن الالتفات إ الغ)

تنبيه: أضيف الفهرس وا وامش وتراجم الفصول من قبل الناشر.

وبعد: فلما كان التقابل الأصلي والتضاد ا قيقي ب الإمكان والوجوب، وحاز الوجوب كل كمال وبقي الامكان كل نقص وسلوب، كانت الكمالات ال ا مكنات ظهورات الذات الأحدية لابس الا اء والصفات استيلاء على عوا الامكان باا وز والظهور كما استو عليه بالتأث وتسلط قدرته على كل مقدور فكانت الكمالات الا ية حزب ا الغالب، وا زي والسوء على من يعاديه ويغالب. فمراد ا ق من إعطاء كمالاته على عباده ليس إلا الإظهار فالعلماء الظاهرون ا ظهرون علوم ا على اعداء الدّين أنصار. ومن حدّث ا انعم ا عليه فهو من انصار الدّين. ومن كتمه واخفاه فهو اداء شكره من القاصرين. فالعلم طوري الوجوب والامكان أشرف الفضائل وعلى فضل صاحبه ادل الدلائل. ومع ذلك هو خلف صا يتأبد وتتواتر على صاحبه حسناته بعد ما مات وماتت معه اوزاره وسيئاته.

ولقد كنت منذ زمان اعزم على أن أبقي علماً نافعا ق ا ق ويؤيد الدّين. ويهتدي بأ م دلالاته ظلمات الضّلال ا ء اليق ليعود عليّ عوائده، ولا ينقطع عنّي فوائده. ويكون سيفا مسلولا على اعناق ا احدين، وسهما مرميا و صدور ا ستك ين. ويكون ذكرا بعدي وأجراً دي، وذخرا لعودي.

لكن كان يوهن عزمي ذاك هجوم الصوارف، ويصرف عما عزمت عليه ما يرى الزمان من كساد ا عارف وتدا اعناق م اعيان الرجال وتقاصر ايدي الأئمة عن بلوغ درجات الاجلال بإعراضهم عن ا ق الاجل وعكوفهم على الباطل العاجل يث انسلبت عن القلوب ية الفحلية بايثارهم ا ال على ا ال. وغلبت عليهم الشهوة الانثوية ميلهم ا ا ال، حتّى كانوا يقدرون مقادير الأشخاص با لابس وا ناصب. ويعدون التعدي على الاموال والانفس من ا فاخر وا ناقب، و علون الس العلم ملاهي وملاعب. كلا لعمري إنّ هذا الزمان صعب. وكيف والاموال والاعراض نب. والولاة قطاع والرعاة سباع. والرؤوس رعاع وا ما

شوهد مثله عصر ولا نقل بسماع: يؤ ن على اللحم الكلاب. ويستطاب على نغمة ا زار صوت الغراب. **(إن هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ** * ص: ٥**)** حتّى قوّى ا عزمي عليه، وشرح صدري إليه، إذ نادا سري بلسان ا ال، ونبه عن نومة الغفلة فقال: أ يشرح لك ربك صدرك بأنوار معرفته، ووضع عنك وزر القسوة الظلمانية بآثار ر ته. أ دك ربك يتيما عن العلم والفهم فآواك. أ دك ضالاً عن سنن ا ق فهداك فأما يتيم ا ق فلا تقهره بالإعراض، وامّا سائل الصدق فلا تنهره بالإغماض، واما بنعمة ربك فحدث شكرا، واما عطيته فأظهرها فعلاً وذكراً، وامّا العلم فلا تكتمه عهدك وورثه بعدك، وذكر قوله تعا **(إن الذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أنزَلْنا مِنَ الْبيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بيناهُ لِلناس فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ ا ُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ * إلا الذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التوابُ الرحِيمُ** * البقرة: ١٥٩-١٦٠**)**.

فتذكرت وكنت واعيه وتنبهت وأجبت داعيه فصممت عزمي واحكمت جزمي على ان اكتب ما اجرى ا على قلمي، ولا أغ ّ ما انعكس اولا من قل ا رقمي، مع ا ما نظرت العلوم العقلية قريباً من ثلاث (سنة) و أتعوّد الفكر والنظر حيناً بعد ح .

لكن ارجو أن يلهم ا مبادئ النظر ويغنيه عن دقائق الفكر. فجعلت اتدبّر وشرعت اتفكّر فنظرت نظرا صحيحاً و ققت قيقا صر اً: إنّ الواجب على العاقل أول كل واجب وا هم له قبل كل مقاصد ومطالب أن لا يتغفل ظة ولا يتعطل ة بعد ما انعم ا عليه با زيد وسدّده بالعقل السديد بل تهد اشد الاجتهاد ويعتصم بل الصدق والسداد و ا الانفس والآفاق نظره و ت خ كل شي وخ ه ويتفكر أنّه من اين و اين وا اين، هل ابتدأ الامر هذا ا شهد او انتقل من الغيب ا الع ويتخلص من ظلمات ا هل والضّلال ويهتدي ا نور الانس والوصال ويعلم بالفكر الصريح والنظر الصّحيح أنّ له ا ا واحداً

احداً صمدا يلد و يولد و يكن له كفوا أحد، اوجده واوجد يع العا ، ووجوده من ذاته، وتعا بسمو ا ائه وتـ ه بصفاء صفاته، وعلمه يط بالاشياء وقدرته شامل للممكنات وحكمته داع وإرادته صص للموجودات، متصف بسائر صفات العزّ والكمال، متـ ه عن ات النقص وشوائب الزوال.

وهذا القدر واجب على كل عاقل عقلا مع قطع النظر عما اوجب ا وجوبه نقلا. فإنّ ا ما اعطى جوهر العقل للعاقل مع ما انعم ا عليه باستعداد سائر الفواضل والفضائل، إلاّ لأن يشكره بالعلم والانقياد و تار الصّلاح من الفساد ويرغب ا ا من الشر ويفر ا النفع من الضر. واي صلاح اصلح من علم موجده وخالقه والانقياد ا منعمه ورازقه. وأي فساد اشد من الاقتناع ببهيمية طبعه والا داع بعـ جهله، وا سران الدّنيا والآخرة رمانه عن النعيم الدائم ونيله وا طاطه عن رتبة الكمال وفضله. واي شكر ا من ملاحظة عظمة ا نعم وجلاله ومطالعة امد ا و و اله ومراقبة آلائه ونعمائه خصوصاً لاعدائه فضلاً عن اوليائه وا ضوع لدى عظمته اجلالا وا شوع لسطوته وسلطانه ابتذالا والعقل مستبد هذه الادراكات وادراك وجوبا.

الا ترى إ ما حكى ا تعا كلامه القد من نبّيه وخليله ابراهيم عليه أفضل الصلوات والتسليم **(وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَٰهِيمَ** * الانعام: ٧٥**)** فإنّه عليه السّلام حـ بلغ وعقل وجد ربه جرد النظر وصرف العقل وتـ أ عن الشّرك الّذي رأى من قومه فقال لأبيه[١] رئيس قومه و رضهم على الشّرك على وجه النصح والدعوة إ ا ق، والتعيـ على عكوفهم الباطل ا ض وخروجهم عن مقتضى العقل وا ا م النظر الصّحيح **(أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ** * الانعام: ٧٤**)** اي بيّن كونه ضلالا غـ تاج ا تنبيه وارشاد من وحي وارسال. أنه عليه السّلام بعد

---

[١] وكان آزر على الصّحيح عما لابراهيم والعرب يطلقون الاب على العم. وقال السّيوطي وقفت على اثر تفسـ ابن ا نذر صرح فيه بأنّه عمه. **(التفسـ ا ظهري ج: ٣ ص: ٢٥٦)** والتفصيل كتب التفاسـ فلـ اجعها.

ما علم بالنظر والاجتهاد أنّ له ا ا واحداً واجباً وجوده من ذاته ووجود العا ا ع
من عطياته غلبته ا ـمة العلية والفطرة السنية ودعته ا شهود ا ـضرة العلية فأجاب
تلك الدعوة مع صدق النية وتو ه اليها بالكلية. **(فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ** * الانعام: ٧٦**)**
وانقطعت عنه الانوار ا ـسية واشتغل عن ا ـلق ا ا ـق بالكلية واستخلص سرّه عن
الاغيار وتوجه بكليته وشراشره ا ا الواحد القهار **(رَأَى كَوْكَبًا** * الانعام: ٧٦**)**
مذ ا مستنذ ا صافيا عن الكدورات والكثافات ظاهرا فيه من الاوصاف الا ـية بعض
الصفات فتجلى سبحانه له فيه لصفاء قابليته واستعداده وكمال تطلبه واسترشاده
كما ـلى ـوسى عليه السّلام من الشجر الاخضر صورة نار. واشرق قلبه نور
الأنوار فـ (قال**)** بغلبة سلطان ا ـال وسطوة جلوة ا ـمال **(هَذَا رَبِّي** * الانعام: ٧٦**)**
فلما انقضى ظهور ا ـال وانكسرت سورة ا ـشاهدة عاد ا عا عقله واحتاط
قوله ونظر الكوكب ثانياً حال صحوه **(فَلَمَّآ أَفَلَ** * الانعام: ٧٦**)** ت أ ا قاله
السكر وا ـيجان وحكم بعدم صلاحيته للربوبية فـ **(قَالَ لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا
رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا** * الانعام: ٧٦-٧٧**)** وقد ظهر فيه آثار ا ـسن ا ـقق وبـر فيه احكام
النور ا ـطلق اكثر ا ظهر وبـر الكوكب الاول و ـرك ما سكن من شوقه
وانصب عليه سيل العشق من فوقه وشاهد مطلق ا ـمال وغ عن التفصيل
الا ـال **(قَالَ هَذَا رَبِّي** * الانعام: ٧٧**)** فلما صحا بعد ـوه وتذكر ما قال صحوه
واستبصر واعتـ ونظر نظرة القمر **(فَلَمَّآ أَفَلَ)** وعرف بعجزه عن درك ا ـقيقة إن
يتدارك ربه بدايته و يعنه بعنايته **(قَالَ)** متـ ئا من تأثر نيته وعز ـته ا حول ا
وقوّته **(لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ** * الانعام: ٧٧**)** الذين احتجبوا
بالظواهر عن السّرائر وا ـظاهر عن الظاهر إن ـلى ـم ا ـق ا ـطلق ـظة مقيد
فعما قليل ـتفي عن البصائر ويستتر عن الضمائر. ـإنه عليه السّلام ا اعترف
بعجزه اعترافا صادقا وتوجه إ مولاه ومّوليه توجها كلياً واستهدى بدايته استهداء
قلبيا وروحياً ـلى عليه ا ـق ـليا نوريا صوريا بصورة كـ ـيائه ا مظاهره النورية

واعظم انواره الصورية حتّى انقهر سلطان عقله ت استيلاء التجلي وقهره **(فَلَما رَآ الشمْسَ بَازِغَةً قَالَ)** من كمال الوله و ام الدله مستشعرا قلبه النور ا طلق الازهر وا ق ا ض الانور **(هٰذَا رَبي هٰذَآ اَكْبَرُ** * الانعام: ٧٨) **(فَلَمآ اَفَلَتْ** * الانعام: ٧٨) ت أ بالكلية عن عا الصور، وتوجه إ خالق القوى والقدر، وترقى استعداده عن تقييد التجلي با ظاهر الصورية ا زئية، ووسع دعاءه الاطلاق والتجليات الكلية، و**(قَالَ يَا قَوْمِ اِني بَريءٌ مِما تُشْرِكُونَ** * الانعام: ٧٨) من الصور ا سية الاثرية والاشكال ا ضيئة النورية وإن أكن عاكفاً مثلكم الظواهر ومشتغلا با ظاهر عن الظاهر **(اِني وَجهْتُ وَجْهيَ لِلذِي فَطَرَ السمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ** * الانعام: ٧٩) الّذي كان و يكن معه شيء من السماء والارض وما فيهما اوجدها بعد ما تكن فهو متعال عن التقيد بصورة منها والتع بع منها فهو الواحد ا ق والاله ا طلق **(لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السمِيعُ الْبَصِ ُ** * الشورى: ١١) **(حنيفا)** مائلا من ا لق إ ا الق مسلما لصاً قل له عن كل العوائق والعلائق **(وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِ َ** * الانعام: ٧٩) الذين يشركون الصور لواهبها وا لق القها.

فيكون **(هٰذَا)** **(هٰذَا رَبي)** إشارة إ الكوكب من حيث أنّه ظهر فيه الرب و لى فيكون إثباته عليه السّلام الربوبية ا قيقة للظاهر لا للمظهر وللمطلق دون ا قيد كإثبات ا تعا الالوهية للنور الظاهر صورة النّار وسى صلوات ا عليه من حيث خلقه فيه كلمة **(اِنِني اَنَا ا ُ لآ اِلَهَ اِلا اَنَا فَاعْبُدْنِي** * طه: ١٤) واما نفي الربوبية بعلة الافول فا ا هو عن الصورة ا قيدة ا تعينة من حيث تعينها وتقيدها بعد اختفاء ما ظهر فيها من ا مال ا طلق واستتار ا سن ا ق جاب التع ا لحق فكأنه ك بافول الكوكب عن انقضاء الشهود وزواله عن القلب.

فهذا الكلام ا نقول هذه الآي عن ابراهيم عليه السّلام هو نظر واستدلال قبل الوحي والانزال واما إذا كان بطريق وضع قول الابطال فهو ايضاً دعوة لقومه

ا النظر وتعليم م الاستدلال[١].

فا كاية على كلا التقديرين دليل على استقلال العقل أمر الإ ان واشارة ا وجوبه وجوباً عقليا فإذًا العقل والنقل متطابقان والنظر والاثر متوافقان وجوب الإ ان والايقان وإن كان الاعتقاد ببعض العقائد واجب بالنقل فقط وطريق معرفتها منحصرة به فالعقائد الدّينية اصل الدّين وبا صل للمؤمن ا وقن اليق .

وبعد ما حصل با الاعتقاد قية الرسل والكتب يستنبط سائر الاحكام من الأمر والنّهي وا لال وا رام فالاعتقاديات احق وأو بأن يكون من الفقه الّذي ورد بفضله الآثار وشهد بعلو شأنه الأخبار وإن كان كون العمليات ايضاً من الفقه مسلما وكون الاول بالثا متمماً ولذلك وها بـ **(الفقه الاكـ)** ووصفوها بأنّها أصل للدين الأظهر وهي الكمال الأ الّذي خلق ا الانسان لأجله وبا فضله على كث من خلقه وهي أول الامر وآخره ومبـ العمل و ره وما تصح الاعمال إلاّ بعد صحتها وما شرعت إلاّ لتكميلها وتقويتها ولعظم أمره وعلو شأنه كثرت ا الرغبات وتر ت عنها العبارات بكل السنة ولغات. وتزا ت فيها الآراء والافكار وتصادمت الأدلة والانظار. كثرت البدع والأهواء وشاعت أباطيل الأنظار وأراجيف الآراء. ذل كث من الناس وضلّ، عز من ثبت على ا ق وقل.

وكان كما أخ رسول ا صلّى ا عليه وسلّم قبل وقوعه فكان معجزة من معجزاته بظهور صدقه وسطوعه وقال صلّى ا عليه وسلّم **(ستفترق أمـ ثلاثاً وسبعـ فرقة كلهم الّنار الاّ واحدة وهي ما أنا عليه واصحا)** صدق رسول ا .

فينبغي أن لا يعول هذا الباب على كلام أحد الاّ أن يكون اوحديا بالعلم

---

[١] اختلف ا فسّرون أنّ ا قصود ا حكاه ا تعا عن ابراهيم من الاستدلال على وحدانية ا تعا وابطال الوهية ما سواه هل هو نظره واستدلاله نفسه و صيل ا عرفة لنفسه او مقصوده الزام القوم وارشادهم ا طريق النظر والاستدلال وتنبيههم على ضلا م امر دينهم واختار ا صنف الثا لأن قوله **(لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِي لأكُونَن مِنَ الْقَوْمِ الضالـ)** * الانعام: ٧٧) يدل على أنّه كان عارفا بأن له ربا يستحق العبادة ومنه ا داية وأنّ قومه على الضّلال ويشعر بان اجته كانت مع منكر مبالغ الانكار. (حاشية شيخ زاده على القاضي).

والعمل والفقه والدّين وارثا مّديا، تأيد علمه بالاعمال وتفرد بالفضل والكمال، تطابق علو شأنه علماء الأعصار وتوافق وضوح برهانه عقلاء الامصار، تواترت عنه اطايب الآثار وتكاثرت منه أعاجيب الاسرار، اقتدت به الأمة ا مّدّية وتقّررت برأيه ا لة الأ دية.

وما أحد أحق بذه الاوصاف السنية وأو بالأخلاق العلية الاّ من نقل فضله الآثار حتّى من النّ ّ ا ختار وشهد بكماله من الصّحابة الأبرار ومن التابع الأخيار يغترف من ره ائمة الأمة ويعترف بفضله الكل حتّى خلاف ا لة وهو سراج امة مّد ومنهاج ملة أ د، الامام الاعظم وا قتدى ا كرّم ا عظم أبوحنيفة الكو [١] رفع ا له بعدد من اقتبس من نور علمه درجات وبارك له بقدر ما أحيا الشريعة ا مّدّية واوضح السنة النبوية بركات وجعل رمسه مهبط الانوار كما جعل نفسه منبع العلوم والأسرار فالتعويل كل التعويل ليس إلاّ على ما جرى من لفظه ا عت وهو ا ختصر ا نسوب إليه ا وسوم بـ **(الفقه الاكـ)** فاردنا أن نفصل ملاته ونفتح مغلقاته لتسهل استفادته وتعم فائدته مستمدا من روحانّية الإمام ومستعينا با خالق الانام فجاء مد ا كتاباً جامعا من فوائد ا كم فرائدها وحاويا وامع الكلم مانعا زوائدها مع قيقات يسبق با أحد من القوم فيما رّرونا ولا وقعت إليها إشارة كتب يدرسونا.

ويسر ا الا ام بعونه مقدار ستة اشهر مع ا ما صرفت إليها من الوقت إلاّ قدر ساعة من بعض ليال منها أو نار مع توزع البال من ضيق ا ال وكثرة الاشغال من إعدام وإقلال و يته بـ **(القول الفصل)** إذ كله جد ما هو با زل و ا تكمل التحقيقات الاّ بتزييف التغليطات أوردت مذاهب ا خالف وابطلتها وبذلك حققت ا ذهب وايدته وا حسـ ونعم الوكيل. انا العبد الذليل وهو ا و ا ليل.

---

[١] ا تو بغداد سنة ١٥٠ هـ. [٧٦٧ م.].

اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه

قال رضي ا عنه **(أصل التوحيد وما يصح الاعتاد عليه)** اي هذا الّذي يذكر اصل التوحيد أو أصل التوحيد هذا واضافة الاصل ا التوحيد اضافة الصفة ا موصوفها اي الأصل الّذي هو التوحيد وا عطوف وإن كان شاملا ذا لكن افراده وتقد ه بالذكر لكونه اصل الاصول وعمدة الباب و تمل أن يكون ا راد بأصل التوحيد موع العقائد ا ذكورة فكان التوحيد التام ا ع هو توحيد ا تعا من حيث اتصافه بالصفات ا ذكورة وت هه عن النقائص ا سلوبة. فيكون التغاير ب ا عطوف وا عطوف عليه ا فهوم فقط لا الذات ويكون ما يتعلق بذات ا وصفاته من ا سائل ا ذكورة ان كن ردها ا الأفعال وإن كان بنوع من التأويل من ا لحقات الفرعية لا من العقائد الاصلية حتّى لا يوجب خروجه من العنوان كث شيء من النقصان و(على) **(عليه)** متعلق بالاعتقاد مضمناً مع الوقوع اي يصح الاعتقاد الواقع عليه ويسلم عن الزيغ والضّلال ويطابق ما عليه نفس الأمر ا ال، ويكون عليه الّن ّ صلّى ا عليه وسلّم والاصحاب والآل.

(ب) وجوباً شرعيا الكل وعقلياً ايضاً البعض **(أن يقول)** ا كلّف فإّنه لا وجوب حق الص وا نون وإن كان إ ان الص معت ا إن آمن أو ب لكل من اراد الإ ان قيق الإ ان أن يقول متر ا عما قلبه اطاعة لربه وانقيادا لدعوة نبّيه صلى ا عليه وسلّم فإنّ القول ا رد ليس هو بإ ان وإن كان من الإ ان.

الإ ان با تعا

(آمنت با) والإ ان اللغة جعل الشيء آمناً لأنه إفعال من الامن وا مزة للتعدية يقال آمنه فآمن خصه اهل اللغة بالتصديق لأنه جعل ا صدق آمناً من الّتكذيب الاّ أنّهم لا يكادون يستعملونه معدى بلا حرف لاصطلاحهم على أن يضمنوه مع الاعتراف فيعدونه بالباء كما **(آمَنَ الرسُولُ ِبمَا أنزلَ ِالَيْهِ** * البقرة: ٢٨٥**)** او مع

الإذعان والقبول فيعدونه باللام كما **(وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا)** * يوسف: ١٧).

الشّرع خصه بالتصديق ا خصوص وهو تصديق النّ" عليه السّلام فيما اتى به من عند ربه إ الاً وفيما علم بالضّرورة من دينه تفصيلاً. ا راد من هذا التصديق ما هو؟ أهو التصديق الّذي جعله ا نطقي قسماً من العلم وقسيما للتصور او هو أمر آخر؟ وقد فصل هذا ا قام شارح ا قاصد[١].

ونقل عن بعض ا تأخرين قفاً حاصله: إنّ ا عت الإ ان هو التصديق الاختياري اي نسبة الصدق ا ا تكلم ايقاعا بالاختيار فان من ع الدعوة ورأى ا عجرة فوقع قلبه صدق النّ" بلا اختيار منه بل مع عناده واستكباره لا يكون هذا التصديق إ اناً شرعياً ولا يسمى تصديقا لغة وكون التصديق مأمورا به يدل على كونه اختيارياً زائداً على العلم الّذي هو كيفية نفسانية او انفعال ض لا مدخل فيه للاختيار ولا يصلح لا ومتعلقاً للامر لاف التصديق الاختياري فإّنه فعل قل اختياري صا لكونه متعلقاً للامر إّنه ما استصوب هذا التحقيق بأن هذا القول يل تارة ا أنّ الإ ان هو نوع من التصديق ا نطقي وتارة ا أّنه ليس من جنس العلم اصلاً بل هو فعل اختياري مغاير للعلم الّذي هو كيفية او انفعال واختار أنّ الإ ان هو التصديق ا نطقي الّذي يع عنه بالفارسية بـ (گرويدن وباور كردن) وهو بعينه التصديق اللغوي الّذي ضده الانكار والّتكذيب.

غاية ما الباب أنّ هذا التصديق قد يكون باشرة الاسباب الاختيارية كصرف ا واس وترتيب ا قدمات و و ذلك وقد يكون بدونه كمن صدق بطلوع الشمس بوقوع ضوئها عليه بغتة وكون الإ ان صا اً لأن يكون مأموراً به ا ا هو باعتبار كونه منوطا بالاسباب الاختيارية وايد ما قال ا نقله عن ابن سينا[٢] من

---

(١) هو سعد الدّين مسعود بن عمر التفتازا ا تو بسمرقند سنة ٧٩٢ هـ. [١٣٨٩ م.].

(٢) ابو علي حسـ بن عبد ا الشه بابن سينا الفيلسوف ا تو بمدان سنة ٤٢٨ هـ. [١٠٣٧ م.] كان معتقداً قدم العا . كما قاله الامام الغزا كتابه ا نقذ من الضلال.

قوله الشفاء و كتابه ا سمى بـ (دانش نامهء علا) إنّ التصديق الذي هو قسم من العلم وقسيم للتصور هو نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء ا ما نفس الامر با طابقة ومعناه بالفارسية (صادق داش وگرويدن) وضده التّكذيب الّذي معناه النسبة ا الكذب ويقال له بالفارسية (كاذب داش).

ا ورد عليه أنّ التصديق ا نطقي إذا كان هو بعينه اللغوي وا عت الإ ان ومأخوذاً مفهومه معه (گرويدن وصادق داش) الّذي ضده التّكذيب وكاذب داش فيكون اليق ا ا عن القبول والاذعان ا قارن للجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض الكفّار تصورا ضاً لا تصديقاً ولا مقارناً للحكم ع الايقاع والانتزاع وهو بيّن البطلان، اضطراب والتزم ا روج عما يهمّه ا ما لا يهمّه ث الإ ان. وقال لا ندّعي الاّ كون التصديق ا نطقي على ما يفهمه رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو بعينه اللغوي وإنّه لا يصح بث القول واطباق القوم على أنّ ا عت الإ ان هو اللغوي دون ا نطقي.

فكان تفصيلاته ا وردة لتحقيق الإ ان راجعا ا بيان كون التصديق ا نطقي هو اللغوي وأنّه لا يصح القول بأن ا عت الإ ان هو الثا دون الأول لا قيقاً قيقة الإ ان إذ لا يلزم من كون ا نطقي هو بعينه اللغوي كون حقيقة الإ ان هو بعينه لا غ .

وقد كان سوق كلامه مشعراً بأنّ هذه التفصيلات والتكلفات ا ا هي لتحقيق حقيقة الإ ان وأنّه هو التصديق ا نطقي اللغوي وأنّه يتضمن معه القبول والاذعان. وفهم من آخر كلامه ا يل بأن الإ ان يكون تصديقا وترك ا حود والاستكبار شرطا. اظهر الشك امكان الايقان بدون الاذعان وكون بعض الكفّار موقن غ مصدق و أنّ كفرهم هل هو لاعدامهم التصديق ا عت الإ ان ا تضمن للقبول والاذعان ام لأنهم ابوا عن الاقرار واصروا على التّكذيب والاستكبار عن الاحكام وانت خب بأنّ من تيقن جزما أنّ النّ ّ صادق فيما اخ به عن ربه ولكن مع ذلك

اصرّ على ا حود والاستكبار فهو مصدق لا مؤمن كما اخ ا مثله بقوله **(وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوّاً** * النمل: ١٤**)** وبقوله **(الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنهُ الْحَق مِنْ رَبهِمْ** * البقرة: ١٤٤**)** وبقوله **(الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِن فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَق وَهُمْ يَعْلَمُونَ** * البقرة: ١٤٦**)**.

فان من البـ أنّ ا راد بالعلم وا عرفة والاستيقان ا ذكورة هذه الآي ا ا هو التصديق ا نطقي ا قابل للتصور والاّ فالكل متساوون التصور فإذا ثبت له علم وراء التصور فلا يكون ذلك الاّ تصديقا فظهر انه لا وجه للشك امكان الايقان بدون الاذعان و أنّ التصديق ا ض لا يكفي الإ ان وهذا الامكان لا تص بالإ ان بل كن ذلك كل تصديق ومصدق خصوصا علماء زماننا فإنم كث ا ما يتقنون قية قول ا صم ا باحثة ومع ذلك يصرون على ا حود ويعلمون فضل غ هم عليهم ومع ذلك يقدحونه ويبغضونه فكذلك مع الّنّ عليه السّلام وبعض العتاة الطغاة كما اخ عنهم الآي ا ذكورة.

إذا انضم ا التصديق ا ذكور القبول والانقياد والانتماء ا الّنّ عليه السّلام وترك ا حود والعناد فقد الإ ان بلا شبهة وهذا الفعل الاختياري إن يكن هو الإ ان وحده فلا اقل من أن يكون جزءً خ اً من الإ ان لانه لكونه فعلاً اختيارياً انسب لأن يكون متعلقاً للتكليف والأمر من التصديق وإن امكن أن يكون التصديق ايضاً مأموراً به باعتبار اسبابه ولعل ميل ذلك ا قق تارة ا أنّ الإ ان عبارة من نوع التصديق ا نطقي وتارة ا أنّه ليس من جنس العلم باعتبار جزئي الإ ان التصديق والاذعان فهو برئ ا اتم به ولا يبعد أن يطلق لفظ التصديق لغة العرب وما يرادفه سائر اللغات مثل (گرويدن وراست داش) الفارسي و(اينا ق) بالتركي على هذا ا موع اي التصديق والاذعان يعاً وما فهم من قول ابن سينا من كون ا نطقي بعينه اللغوي لا ينا ذلك فإنّه قد يكون اللغة بلفظ واحد اطلاقات شـ .

واما اطلاق العرف العام تلك الألفاظ فلا شكّ أنه نفهم منها ذلك ا ع الموعي بلا شبهة ولعلّه ليس غاير لاطلاق اللغة ايضاً.

واما ما اشار اليه الفاضل التفتازا ر ه ا من احتمال أن يكون كفر ا تيقن ا ستك من جهة إبائه عن ركن الاقرار كما هو كذلك عند البعض واصراره على التّكذيب او من جهة استكباره عن قبول الاحكام لكونه من امارات التّكذيب لا من جهة اعدامه حقيقة الإ ان فليس بشيء لأنا إذا فرضنا احداً حصل له التصديق اليقي بلا اختيار منه قبل موته وحـ اعتقال لسانه وجوارحه ولكن بقي قلبه العتو والعناد واستكـ عن الانتماء والانقياد فلا شكّ أنه كافر مع أنه غ مكلف بالاقرار ولا بامتثال الاحكام وما وجد منه التكذيب باللسان فتعـ أن يكون كفره لاعدامه حقيقة الإ ان وعدم ضمه ا التصديق الاذعان والايقان.

وأما الاقرار باللسان فهو ركن من الإ ان ايضاً عند ا مهور وعند أ حنيفة ر ه ا لكنه ركن تمل السقوط عند اقترانه بشيء من الاعذار الشرعية كاعتقال اللسان وا وف من أهل الطغيان واما من كن من الاقرار و يقر و يتكلم بالشهادتـ قط فهو كافر با وذم ا ا عاند اكثر من ذم ا اهل ا قصر يؤيد ركنية الاقرار اذ ليس الاضلال بالعارض مثل الاخلال با زء فضلاً أن يكون اكـ ويستحق من الذم اكثر فالإ ان امر واحد وإن كان مركبا واجزاؤه متعددة.

وأما الكفر فقد يكون لانعدام التصديق وقد يكون لانعدام الاذعان وقد يكون لانعدام الاقرار وقيل إنّ الإ ان اسم ع آخر غ التصديق وهو التسليم.

وقال الفاضل التفتازا ر ه ا إنّ هذا ا ع يعود بالآخرة إ التصديق وقد عرفت أن التسليم غ التصديق الاّ أن يراد بعوده استلزامه له إن كن أن يتحقق الانقياد والتسليم قبل أن صل التصديق واليقـ ولعلّه كن ذلك إن أريد بالتصديق ا زم واليقـ وأن اريد ما يعم له والظن فلا.

واما جعل الاعمال من الإ ان ايضاً وتعريفه بـ (أنه إقرار باللسان وتصديق

با نان وعمل بالاركان) وهو مذهب هرر ا تكلم من أئمة ا ديث وا عتزلة وا وارج الاّ أنّ ا وارج يقطعون بكفر تارك العمل وا عتزلة رجونه من الإ ان ولا يدخلونه الكفر ويثبتون ا لة ب ا لت واهل ا ديث لا رجونه عن الإ ان و رون احكام الاسلام عليه وذلك عجب منهم من حيث إثباتم الكل مع انتفاء ما يعدّونه جزءً منه. ولعلّهم ما جعلوا الاعمال جزءً من أصل الإ ان الّذي هو ا وجب لدخول ا ّنة بل من الإ ان الكامل الّذي هو ا نجي من دخول النّار قطعاً الاّ أنّهم حكموا بأن الإ ان لا يراد به عند الاطلاق الاّ ا ع الثا ولذلك اطلقوا القول بدخول الاعمال الإ ان فيكون نزاعهم معنا دخول الاعمال الإ ان وعدم دخوله راجعا ا الا اع اللفظي.

و الإ ان مباحث أخر أضربنا عن ذكر بعضها وآخرنا ذكر بعضها ا ا سائل الآ ذكرها ا تعلقة بالإ ان با اي بوجوده سبحانه متصفاً بالالوهية ا ستجمعة لصفات الكمال ا نافية لنقائص الاحوال فا وإن كان صفة للذات لكنه م ل م لة العلم ريان الاوصاف عليه وعدم جريانه على آخر واختصاصه بالذات بغلبة الاستعمال بل بعدم صدقه على الغ على ا ع ا راد منه بعد حذف زة اله وتعويض الالف واللام عنه كما أشرنا اليه من استجماعه يع صفات الكمال ومنافاته لنقائص الاوصاف حتّى ظن البعض أنّه اسم حقيقي لا صفة وغفل من أنّ العلم ما يوضع لشيء بعينه وذا لا كن الاّ بأن يدرك الشيء من حيث ذاته ا عيّنة بلا اعتبار امر آخر عارض له.

ومعلوم أنّ ذاته سبحانه لا يتصور ذلك. اللهم إلاّ أن يقال الواضع هو نفسه او يقال يكفي التصور على الوجه الكلّي إذا كان منحصرا ا ارج شخص.

فالإ ان با أن يصدق بقلبه أنّ له ا اً اي معبوداً حقيقياً واجباً وجوده من ذاته ا تعال مال ا ائه وجلال صفاته ا ه عن امارات الامكان و اته يقر بلسانه حبا وكرامة واستسلاما وإطاعة.

إ ان ا قلد

و ا اختلفت علماء ا لة صحة إ ان ا قلد وإن كان القول الاصح صحته كان ينبغي أن نشـ ا بعض دلائل العقائد حتّى لا رم ا طالعون عن فضل التحقيق و لص رقابم عن ربقة التقليد فنورد اولا دلائل صحة إ ان ا قلد دلائل اثبات الواجب.

أما صحة إ ان ا قلد فلان حقيقة الإ ان على ما حققناه يوجد ا قلد من التصديق ا ازم والاستسلام الصادق والاقرار ا طابق ولا مع للمؤمن الاّ من وجد قلبه حقيقة الإ ان واتصف به وايضاً ألنّ ّ عليه السّلام واصحابه قبلوا إ ان من تكلم جرد الشهادت حتّى ن عرف با هل ووحشة الطبع من الاعراب الذين يكادون يلحقون با يوانات مع ظهور الظن بأن امثا م لا اوزون طور التقليد ا ذروة التحقيق وايضاً ا قلد لا ينفك عن دليل ا ا مثل الاستدلال شاهدة ا عجزة او بسماعه على صدق ألنّ ّ وبصدقه على صدق ما اخـ به غايته أنّه قد لا يقدر على تفصيله وتقريره ودفع الشبه وافحام ا صوم.

والشّيخ الاشعري وإن نفي صحة إ ان ا قلد لكن نقل عنه عبد القاهر البغدادي[١] أنّه لا يقول بكفره ايضاً ويقول ا قلد عصى بتركه الاستدلال فهو مشيئة ا تعا إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه فعاقبته إ ا ّنة فيكون نفي إ ان ا قلد راجعا ا نفي الكمال ولا نزاع فيه.

واما ا عتزلة القائلون بأنّ كل مؤمن لابدّ أن يكون عنده دليل يث يقتدر على حل الإشكالات ا وردة عليه فمتجاوزون حد الانصاف فإنّ تلك ا رتبة إ ا ب كل قطر على واحد لا بعينه على طريق فرض الكفاية لكن تمل أن يكون نفي ا عتزلة إ ان ا قلد راجعا على إخلال ا قلد النظر الواجب عليه فيكون حكمه عندهم حكم صاحب الكبـ ة كونه من أهل ا لة.

---

(١) أبومنصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الشافعي ا تو سنة ٤٢٠ هـ. [١٠٢٩ م].

و ن نقول ايضاً بكونه صاحب كب ة باخلاله النظر الواجب ولكن لا رجه مع ذلك عن الإ ان كسائر ارباب الكبائر وا ق أن الاختلاف الواقع هذه ا سألة إن كان ا قلد الّذي ثبت عنده حال النّ ّ عليه السّلام من أخلاقه و ائله ومعجزاته ولا شكّ أنّه من اهل الاستدلال حقيقة وإن كان ا اليا فلا وجه للاختلاف إ ان مثل هذا ا قلد ولا اعتبار لقول القائل بنفيه فإنّ الدليل قائم والسنة ثابتة والا اع زمن الصّحابة منعقد على صحة إ ان مثل هذا ا قلد فا خالف مكابر.

واما إن كان الاختلاف ا قلد الّذي بعد منشأه ومسكنه عن بلاد الاسلام و يتفق له الصحبة مع احد من ا سلم ولا مع من اطلع على احوال النّ ّ وا سلم و يقع منه النظر خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار كم بلادة الطبع وغلبة البهيمية، ع من إحد خ النّ ّ ودعوته وحديث الاسلام والتكليف فصدقه جرد ا من غ تنبه ا الفكر والنظر واقتصر على هذا القدر و يلتفت ا قيق ما عه فمات على ذلك فله وجه فإن امكن من مثل هذا الرجل الاعتقاد ا ازم الصّحيح إنّ إ انه صحيح والاّ فلا شبهة عدم الصحة فالع ة بوجود التصديق التسليم الاقرار إن كن منه.

وما قيل من عدم نفع إ ان ا قلد وإن كان صحيحاً بناء على أنّ الثواب للمؤمن ا ا هو مقابلة اتعاب القوة النظرية إمعان النظر وإدمان الفكر وترتيب ا علومات وتركيب ا قدمات إن اريد به عدم النفع اصلاً فبّين البطلان لأن رد الإ ان يوجب دخول ا ّنة وعدم ا لود النّار كم النصوص الواردة من الكتاب والسنة وأي نفع أ من هذا النفع الذي هو اعظم ا نافع وإن اريد عدم النفع الذي هو مقابلة النظر والاستدلال فمسلم. غايته أن يكون للمحقق ثواب اكثر من ا قلد وهذا امر قق الدلائل الدّالة على ثبوت واجب الوجود يورد منها ما عوّلنا عليه.

فصل اثبات الواجب تعا

اقول هذا ا طلب اعزّ ا طالب واشرف ا قاصد واكثر ا سائل الكلامية وا كمية ليس إلاّ لاجل هذا وهو مع كونه معرك الافكار ومزدحم الأنظار ار العقول والأفهام ومزل اقدام الاّ قد اثر مورد الاغاليط والشبهات و ل التدقيقات والتحقيقات يكاد يلحق بالضّروريات ا دسيات، لا يتوقف فيه اصلاً أحد من أرباب النفوس القدسيات وإن كان لا يهتدي إليه من يتنور بص ته بأنوار العنايات و يتخلص سريرته عن ظلمات الاوهام وا يالات بالدلائل القطعية وال اه اليقينية.

اذ قل من يتوقف ويتردد من الناظرين بالانصاف ا عرض عن الاعتساف ان هذا العا ا شاهد من السماء ا يط البسيط ال الصفاء والصفاقة غاية والرفعة وا تانة نهاية القائم بلا عمد الدائم طول الأمد ا زينة بالأ م الزهر خصوصاً بالن ين الشمس والقمر والارض ا سطحة الواسعة ذات أقاليم وأقطار من الصحارى وا بال وال اري والبحار والبساتى مشتبكة الاشجار رى الانهار ومتفجر العيون والآبار وما بينهما من بدائع الصنائع وعجائب الودائع من تعاقب الليل والنهار وتناوب الظلمات والانوار واشتداد الرياح القواصف واحتداد ال وق ا واطف وتراكم السحب وتراجم الشهب وتفوج الثلوج والامطار و وج السيول والبحار وأجناس ا خلوقات من ا عدن والنبات وانواع ا يوانات تلفة الصور والاشكال وا يئات، خصوصاً موعة الكمالات العرفانية اء ا قيقة ا امعة الانسانية وما اودع كل ا ذكر من عجائب الع ة وبدائع الفطرة وما ادرج فيه من مصا ا كم وروادف النعم ا يعجز عن إدراكها العقول، ويع دونها قوى الفحول. لابدّ له من موجد تار متعال من جنسية ما يصنع و تار إذ ا خلوقات ولو اجتمعت لا يقدرون أن **(يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ** * ا ج: ٧٣**)** عجزا وانقلابا، بل هو واجب الوجود لذاته. وكل ا سواه من مصنوعاته.

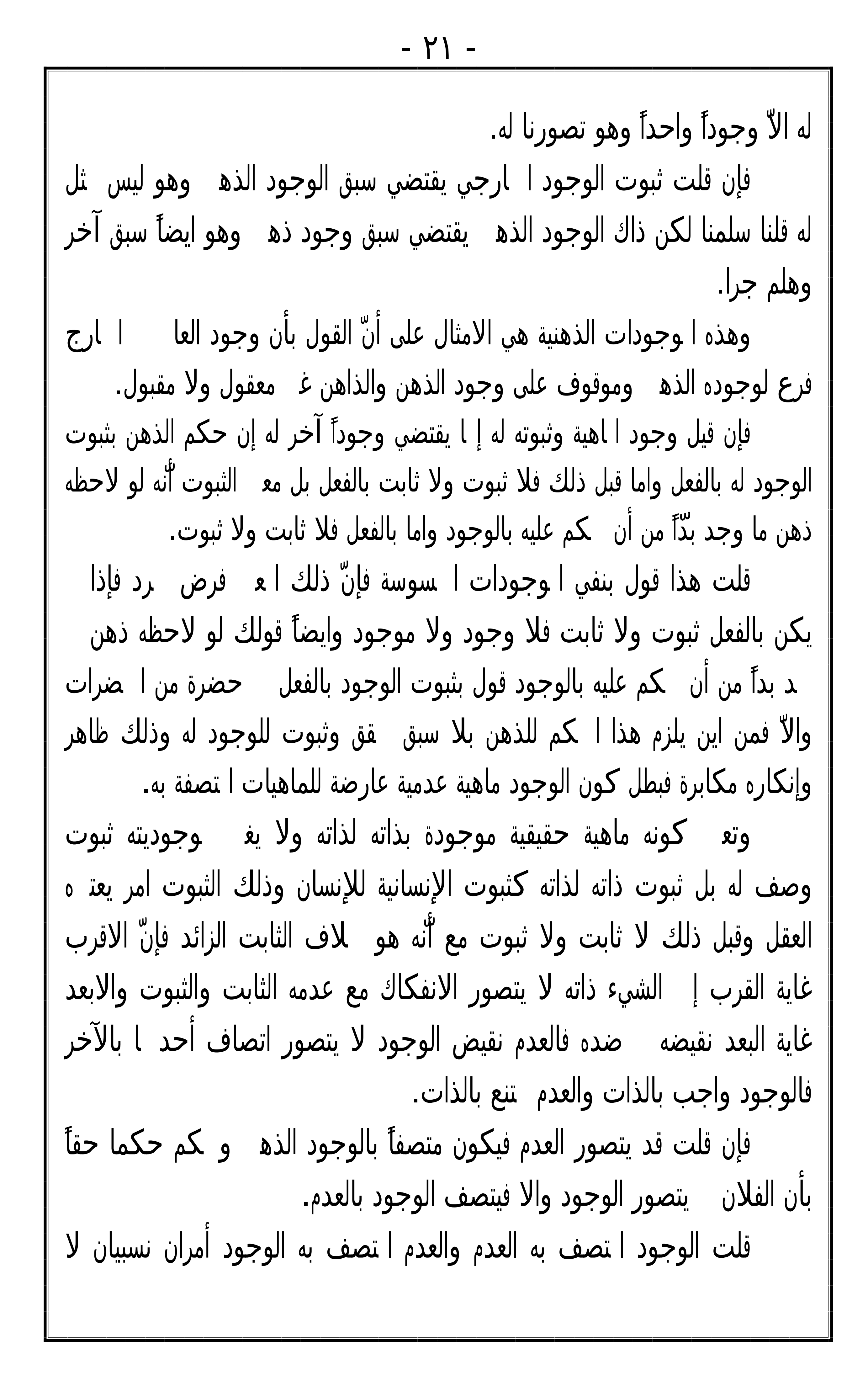
وبا ملة أنّ ما ذكر من الأفعال ا تقنة والآثار ا كمة يدل على كمال

صاحبها غاية الكمال، والكمال كل الكمال الوجوب والقدم. والنقص كل النقص الامكان وا دوث بعد العدم ولقد احسن من قال: فيما قال البعرة تدل على البع ، وآثار الاقدام على ا س ، أفسماء ذات أبراج وارض ذات فجاج، لا تدل على اللطيف ا ؟ ولا يرد امثال ما ظهر من الانبياء من ا عجزات ومن السحرة من الصور والاشكال فإنّ الانبياء معترفون بأنّها من ا وليس منهم الاّ دعاء وتضرع وما يريه السحرة خيالات باطلة لا حقيقة ا واراؤها ايضاً من ا وإن كانوا لا يعترفون به كما لا فى.

وهذه الطريقة إثبات الواجب هي الطريقة ا ا نّبه الانبياء والورثة أهل الكفر والضّلال وقلما اوزوا عنها والنصوص الواردة هذا الباب من الكتاب والسنة ناطقة با غ متجاوزة عنها وإن يكن يث لا يسلم عن ا ناقشات ا افت ا اهل العقول الضعيفة وابتلى با ارباب القلوب القاسية.

وطريق آخر إثبات الواجب لكن على مذهب ا تصوفة القائل بأن الواجب هو الوجود البحت ا طلق وإن كان قو م الفاً لإ اع علماء الشّرع هو ان الوجود إما أن يكون ماهية عدمية عارضة للماهيات ا تصفة به كسائر ا فهومات العدمية او يكون حقيقة اصلية موجودة بذاته وسائر ما ينسب اليه الوجود موجودة بتلبسه به كما أن الانسانية ثابتة اهية الانسان بذاته ولسائر ما مل عليه الانسان كا اشي والضاحك بوساطته وتلبسه به لا سبيل ا الاول لأن الوجود إن كان أمراً زائدا على ا اهية ا تصفة به ثابتاً ا يلزم سبق وجود آخر لتلك ا اهية عليه كما سبق هو على سائر ا فهومات والاوصاف الثابتة للماهية لأن من ا قفات أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت ا ثبت له وثبوت الوجود الآخر للماهية يقتضي سبق وجود آخر وهلم جرا فيلزم اجتماع الامثال كل ماهية موجودة اء ا وجودات وهو ال مع أنّ الوجدان يكذبه.

فإّنا إذا تصورنا شيئاً ثبت له الوجود الذه إذا راجعنا ا وجداننا لا د



له الاّ وجوداً واحداً وهو تصورنا له.

فإن قلت ثبوت الوجود ا ارجي يقتضي سبق الوجود الذه وهو ليس ثل له قلنا سلمنا لكن ذاك الوجود الذه يقتضي سبق وجود ذه وهو ايضاً سبق آخر وهلم جرا.

وهذه ا وجودات الذهنية هي الامثال على أنّ القول بأن وجود العا ا ارج فرع لوجوده الذه وموقوف على وجود الذهن والذاهن غ معقول ولا مقبول.

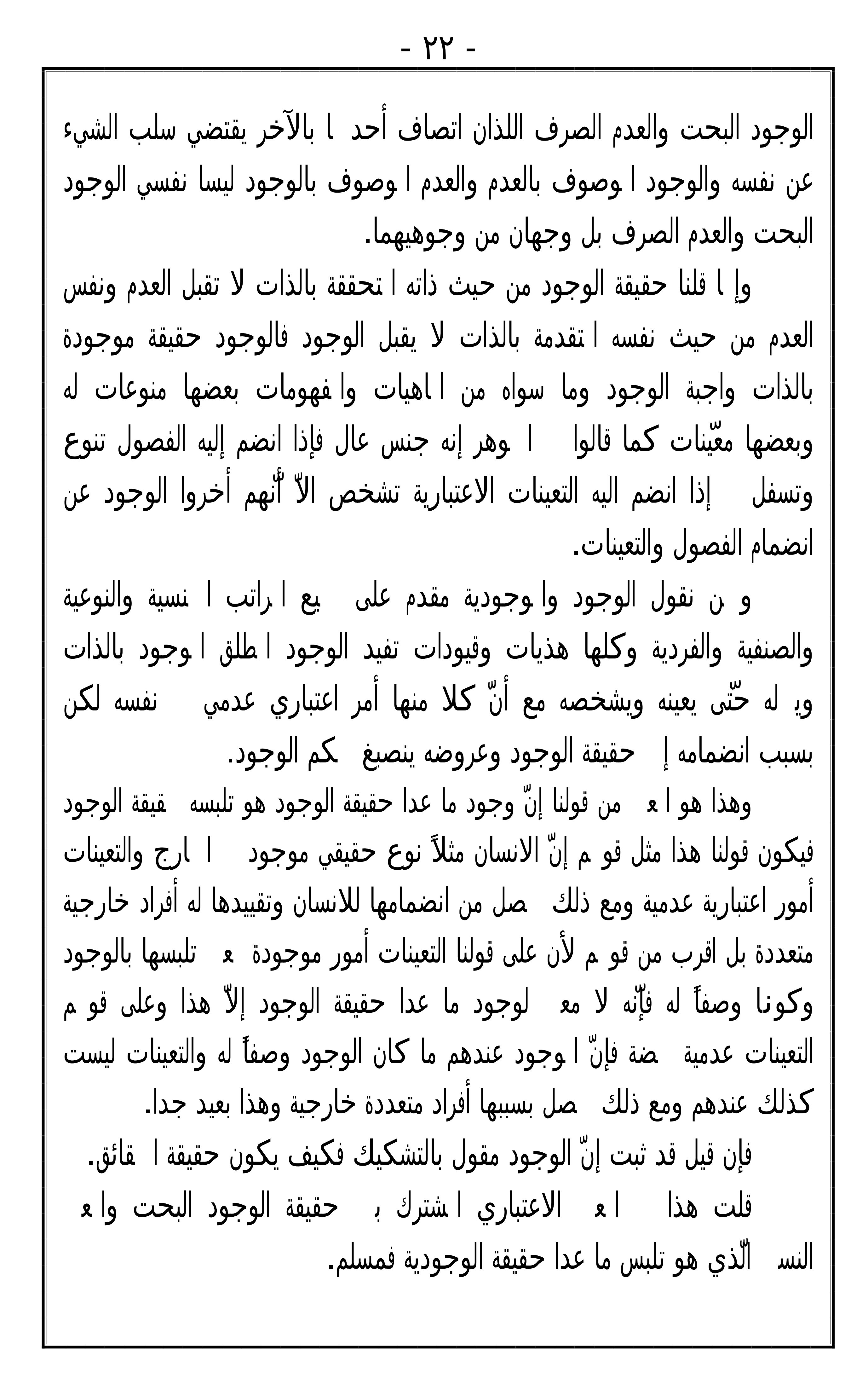
فإن قيل وجود ا اهية وثبوته له إ ا يقتضي وجوداً آخر له إن حكم الذهن بثبوت الوجود له بالفعل واما قبل ذلك فلا ثبوت ولا ثابت بالفعل بل مع الثبوت أنّه لو لاحظه ذهن ما وجد بدّاً من أن كم عليه بالوجود واما بالفعل فلا ثابت ولا ثبوت.

قلت هذا قول بنفي ا وجودات ا سوسة فإنّ ذلك ا ع فرض رد فإذا يكن بالفعل ثبوت ولا ثابت فلا وجود ولا موجود وايضاً قولك لو لاحظه ذهن د بداً من أن كم عليه بالوجود قول بثبوت الوجود بالفعل حضرة من ا ضرات والاّ فمن اين يلزم هذا ا كم للذهن بلا سبق قق وثبوت للوجود له وذلك ظاهر وإنكاره مكابرة فبطل كون الوجود ماهية عدمية عارضة للماهيات ا تصفة به.

وتع كونه ماهية حقيقية موجودة بذاته لذاته ولا يغ وجوديته ثبوت وصف له بل ثبوت ذاته لذاته كثبوت الإنسانية للإنسان وذلك الثبوت امر يعتـ ه العقل وقبل ذلك لا ثابت ولا ثبوت مع أنّه هو لاف الثابت الزائد فإنّ الاقرب غاية القرب إ الشيء ذاته لا يتصور الانفكاك مع عدمه الثابت والثبوت والابعد غاية البعد نقيضه ضده فالعدم نقيض الوجود لا يتصور اتصاف أحد ا بالآخر فالوجود واجب بالذات والعدم تنع بالذات.

فإن قلت قد يتصور العدم فيكون متصفاً بالوجود الذه و كم حكما حقاً بأن الفلان يتصور الوجود والا فيتصف الوجود بالعدم.

قلت الوجود ا تصف به العدم والعدم ا تصف به الوجود أمران نسبيان لا



الوجود البحت والعدم الصرف اللذان اتصاف أحد ا بالآخر يقتضي سلب الشيء عن نفسه والوجود ا وصوف بالعدم والعدم ا وصوف بالوجود ليسا نفسي الوجود البحت والعدم الصرف بل وجهان من وجوهيهما.

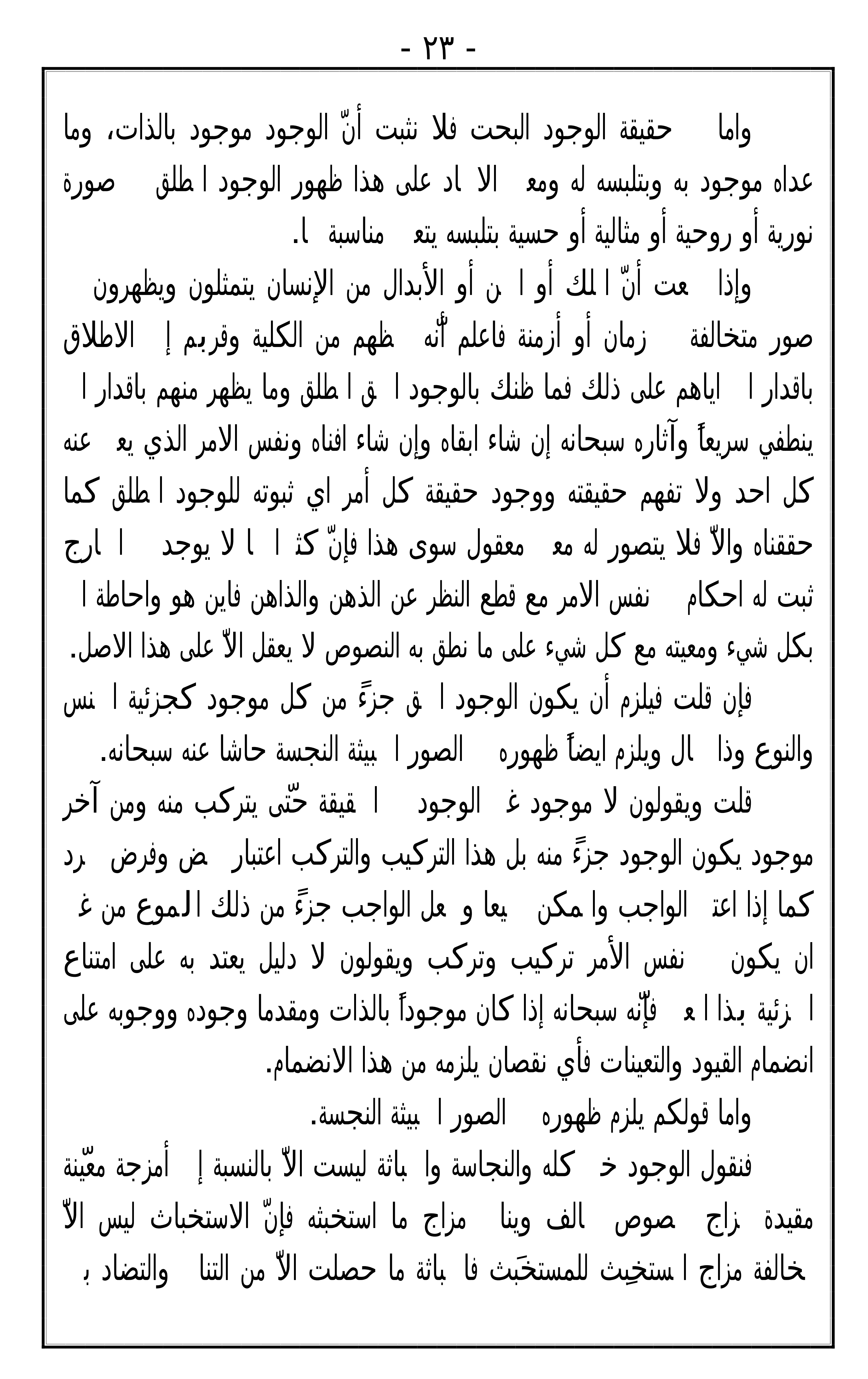
وإ ا قلنا حقيقة الوجود من حيث ذاته ا تحققة بالذات لا تقبل العدم ونفس العدم من حيث نفسه ا تقدمة بالذات لا يقبل الوجود فالوجود حقيقة موجودة بالذات واجبة الوجود وما سواه من ا اهيات وا فهومات بعضها منوعات له وبعضها معّينات كما قالوا ا وهر إنه جنس عال فإذا انضم إليه الفصول تنوع وتسفل إذا انضم اليه التعينات الاعتبارية تشخص الاّ أّنهم أخروا الوجود عن انضمام الفصول والتعينات.

و ن نقول الوجود وا وجودية مقدم على يع ا راتب ا نسية والنوعية والصنفية والفردية وكلها هذيات وقيودات تفيد الوجود ا طلق ا وجود بالذات وي له حّتى يعينه ويشخصه مع أنّ كلا منها أمر اعتباري عدمي نفسه لكن بسبب انضمامه إ حقيقة الوجود وعروضه ينصبغ كم الوجود.

وهذا هو ا ع من قولنا إنّ وجود ما عدا حقيقة الوجود هو تلبسه قيقة الوجود فيكون قولنا هذا مثل قو م إنّ الانسان مثلاً نوع حقيقي موجود ا ارج والتعينات أمور اعتبارية عدمية ومع ذلك صل من انضمامها للانسان وتقييدها له أفراد خارجية متعددة بل اقرب من قو م لأن على قولنا التعينات أمور موجودة ع تلبسها بالوجود وكونا وصفاً له فإّنه لا مع لوجود ما عدا حقيقة الوجود إلاّ هذا وعلى قو م التعينات عدمية ضة فإنّ ا وجود عندهم ما كان الوجود وصفاً له والتعينات ليست كذلك عندهم ومع ذلك صل بسببها أفراد متعددة خارجية وهذا بعيد جدا.

فإن قيل قد ثبت إنّ الوجود مقول بالتشكيك فكيف يكون حقيقة ا قائق.

قلت هذا ا ع الاعتباري ا شترك ب حقيقة الوجود البحت وا ع النس الّذي هو تلبس ما عدا حقيقة الوجودية فمسلم.



واما حقيقة الوجود البحت فلا نثبت أنّ الوجود موجود بالذات، وما عداه موجود به وبتلبسه له ومع الا اد على هذا ظهور الوجود ا طلق صورة نورية أو روحية أو مثالية أو حسية بتلبسه يتع مناسبة ا.

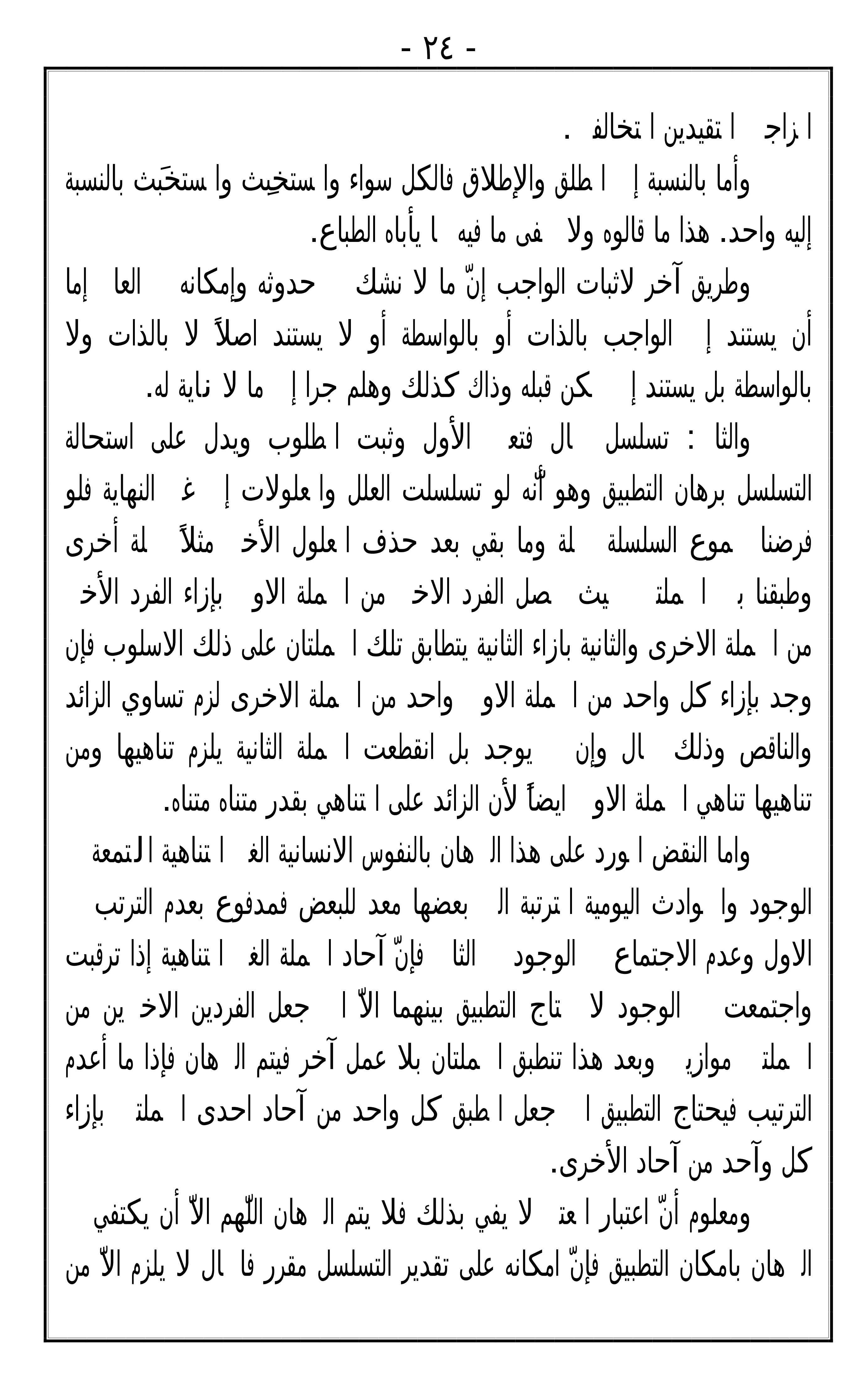
وإذا عت أنّ ا لمك أو ا ن أو الأبدال من الإنسان يتمثلون ويظهرون صور متخالفة زمان أو أزمنة فاعلم أنّه ظهم من الكلية وقربم إ الاطلاق باقدار ا اياهم على ذلك فما ظنك بالوجود ا ق ا طلق وما يظهر منهم باقدار ا ينطفي سريعاً وآثاره سبحانه إن شاء ابقاه وإن شاء افناه ونفس الامر الذي يع عنه كل احد ولا تفهم حقيقته ووجود حقيقة كل أمر اي ثبوته للوجود ا طلق كما حققناه والاّ فلا يتصور له مع معقول سوى هذا فإنّ كث ا ا لا يوجد ا ارج ثبت له احكام نفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والذاهن فاين هو واحاطة ا بكل شيء ومعيته مع كل شيء على ما نطق به النصوص لا يعقل الاّ على هذا الاصل.

فإن قلت فيلزم أن يكون الوجود ا ق جزءً من كل موجود كجزئية ا نس والنوع وذا ال ويلزم ايضاً ظهوره الصور ا بيثة النجسة حاشا عنه سبحانه.

قلت ويقولون لا موجود غ الوجود ا قيقة حتّى يتركب منه ومن آخر موجود يكون الوجود جزءً منه بل هذا التركيب والتركب اعتبار ض وفرض رد كما إذا اعت الواجب وا مكن يعا و عل الواجب جزءً من ذلك ا لموع من غ ان يكون نفس الأمر تركيب وتركب ويقولون لا دليل يعتد به على امتناع ا زئية بذا ا ع فإنّه سبحانه إذا كان موجوداً بالذات ومقدما وجوده ووجوبه على انضمام القيود والتعينات فأي نقصان يلزمه من هذا الانضمام.

واما قولكم يلزم ظهوره الصور ا بيثة النجسة.

فنقول الوجود خ كله والنجاسة وا باثة ليست الاّ بالنسبة إ أمزجة معّينة مقيدة زاج صوص الف وينا مزاج ما استخبثه فإنّ الاستخباث ليس الاّ خالفة مزاج ا ستخِبث للمستخَبث فا باثة ما حصلت الاّ من التنا والتضاد ب



ا زاج ا تقيدين ا تخالف .

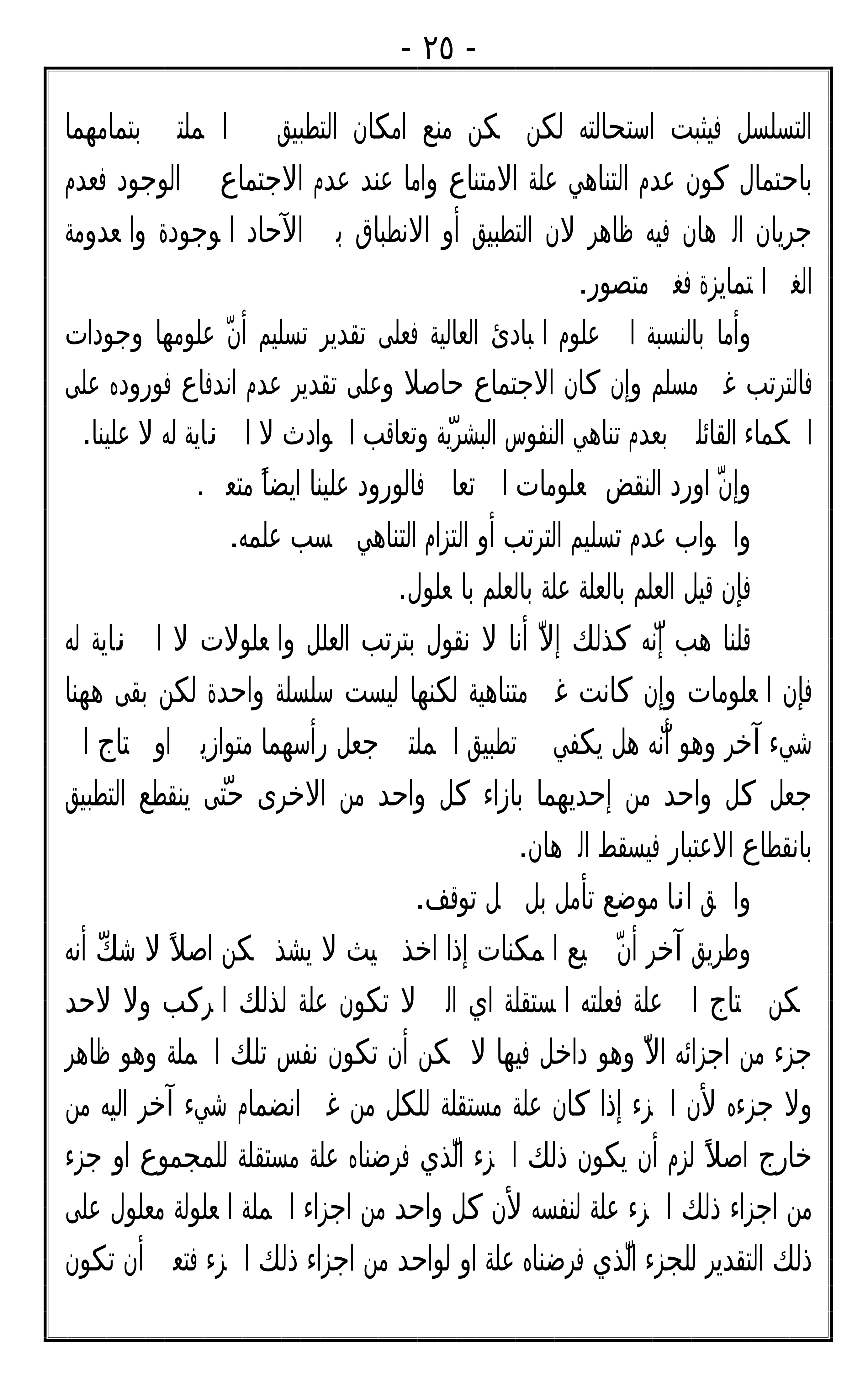
وأما بالنسبة إ ا طلق والإطلاق فالكل سواء وا ستخِبث وا ستخَبث بالنسبة إليه واحد. هذا ما قالوه ولا فى ما فيه ا يأباه الطباع.

وطريق آخر لاثبات الواجب إنّ ما لا نشك حدوثه وإمكانه العا إما أن يستند إ الواجب بالذات أو بالواسطة أو لا يستند اصلاً لا بالذات ولا بالواسطة بل يستند إ كن قبله وذاك كذلك وهلم جرا إ ما لا ناية له.

والثا : تسلسل ال فتعه الأول وثبت ا طلوب ويدل على استحالة التسلسل برهان التطبيق وهو أنّه لو تسلسلت العلل وا علولات إ غ النهاية فلو فرضنا موع السلسلة لة وما بقي بعد حذف ا علول الأخ مثلاً لة أخرى وطبقنا ب ا ملت يث صل الفرد الاخ من ا ملة الاو بإزاء الفرد الأخ من ا ملة الاخرى والثانية بازاء الثانية يتطابق تلك ا ملتان على ذلك الاسلوب فإن وجد بإزاء كل واحد من ا ملة الاو واحد من ا ملة الاخرى لزم تساوي الزائد والناقص وذلك ال وإن يوجد بل انقطعت ا ملة الثانية يلزم تناهيها ومن تناهيها تناهي ا ملة الاو ايضاً لأن الزائد على ا تناهي بقدر متناه متناه.

واما النقض ا ورد على هذا ا هان بالنفوس الانسانية الغ ا تناهية ا تمعة الوجود وا وادث اليومية ا ترتبة ا بعضها معد للبعض فمدفوع بعدم الترتب الاول وعدم الاجتماع الوجود الثا فإنّ آحاد ا ملة الغ ا تناهية إذا ترقبت واجتمعت الوجود لا تاج التطبيق بينهما الاّ ا جعل الفردين الاخ ين من ا ملت موازي وبعد هذا تنطبق ا ملتان بلا عمل آخر فيتم ا هان فإذا ما أعدم الترتيب فيحتاج التطبيق ا جعل ا طبق كل واحد من آحاد احدى ا ملت بإزاء كل واحد من آحاد الأخرى.

ومعلوم أنّ اعتبار ا عت لا يفي بذلك فلا يتم ا هان اللّهم الاّ أن يكتفي ا هان بامكان التطبيق فإنّ امكانه على تقدير التسلسل مقرر فا ال لا يلزم الاّ من



التسلسل فيثبت استحالته لكن كن منع امكان التطبيق ا ملت بتمامهما باحتمال كون عدم التناهي علة الامتناع واما عند عدم الاجتماع الوجود فعدم جريان ال هان فيه ظاهر لان التطبيق أو الانطباق ب الآحاد ا وجودة وا عدومة الغ ا تمايزة فغ متصور.

وأما بالنسبة ا علوم ا بادئ العالية فعلى تقدير تسليم أنّ علومها وجودات فالترتب غ مسلم وإن كان الاجتماع حاصلا وعلى تقدير عدم اندفاع فوروده على ا كماء القائل بعدم تناهي النفوس البشرّية وتعاقب ا وادث لا ا ناية له لا علينا.

وإنّ اورد النقض علومات ا تعا فالورود علينا ايضاً متع .

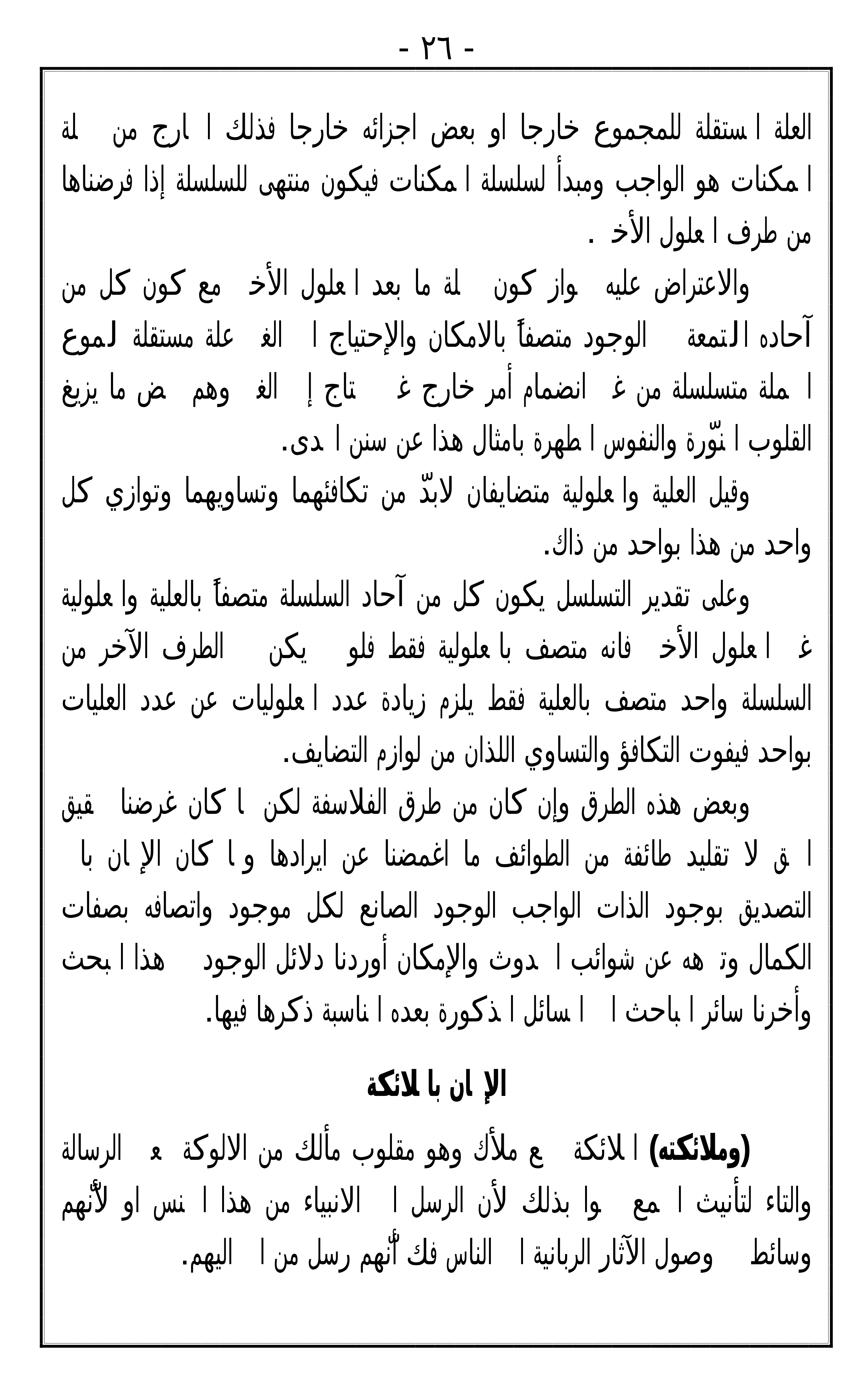
وا واب عدم تسليم الترتب أو التزام التناهي سب علمه.

فإن قيل العلم بالعلة علة بالعلم با علول.

قلنا هب إّنه كذلك إلاّ أنا لا نقول بترتب العلل وا علولات لا ا ناية له فإن ا علومات وإن كانت غ متناهية لكنها ليست سلسلة واحدة لكن بقى ههنا شيء آخر وهو أّنه هل يكفي تطبيق ا ملت جعل رأسهما متوازي او تاج ا جعل كل واحد من إحديهما بازاء كل واحد من الاخرى حتّى ينقطع التطبيق بانقطاع الاعتبار فيسقط ال هان.

وا ق انا موضع تأمل بل ل توقف.

وطريق آخر أنّ يع ا مكنات إذا اخذ يث لا يشذ كن اصلاً لا شكّ أنه كن تاج ا علة فعلته ا ستقلة اي ال لا تكون علة لذلك ا ركب ولا لاحد جزء من اجزائه الاّ وهو داخل فيها لا كن أن تكون نفس تلك ا ملة وهو ظاهر ولا جزءه لأن ا زء إذا كان علة مستقلة للكل من غ انضمام شيء آخر اليه من خارج اصلاً لزم أن يكون ذلك ا زء الّذي فرضناه علة مستقلة للمجموع او جزء من اجزاء ذلك ا زء علة لنفسه لأن كل واحد من اجزاء ا ملة ا علولة معلول على ذلك التقدير للجزء الّذي فرضناه علة او لواحد من اجزاء ذلك ا زء فتع أن تكون



العلة ا ستقلة للمجموع خارجا او بعض اجزائه خارجا فذلك ا ارج من لة ا مكنات هو الواجب ومبدأ لسلسلة ا مكنات فيكون منتهى للسلسلة إذا فرضناها من طرف ا علول الأخ .

والاعتراض عليه واز كون لة ما بعد ا علول الأخ مع كون كل من آحاده ا لتمعة الوجود متصفاً بالامكان والإحتياج ا الغ علة مستقلة لموع ا ملة متسلسلة من غ انضمام أمر خارج غ تاج إ الغ وهم ض ما يزيغ القلوب ا نوّرة والنفوس ا طهرة بامثال هذا عن سنن ا دى.

وقيل العلية وا علولية متضايفان لابدّ من تكافئهما وتساويهما وتوازي كل واحد من هذا بواحد من ذاك.

وعلى تقدير التسلسل يكون كل من آحاد السلسلة متصفاً بالعلية وا علولية غ ا علول الأخ فانه متصف با علولية فقط فلو يكن الطرف الآخر من السلسلة واحد متصف بالعلية فقط يلزم زيادة عدد ا علوليات عن عدد العليات بواحد فيفوت التكافؤ والتساوي اللذان من لوازم التضايف.

وبعض هذه الطرق وإن كان من طرق الفلاسفة لكن ا كان غرضنا قيق ا ق لا تقليد طائفة من الطوائف ما اغمضنا عن ايرادها و ا كان الإ ان با التصديق بوجود الذات الواجب الوجود الصانع لكل موجود واتصافه بصفات الكمال وت هه عن شوائب ا دوث والإمكان أوردنا دلائل الوجود هذا ا بحث وأخرنا سائر ا باحث ا ا سائل ا ذكورة بعده ا ناسبة ذكرها فيها.

الإ ان با لائكة

(وملائكته) ا لائكة ع ملأك وهو مقلوب مألك من الالوكة ع الرسالة والتاء لتأنيث ا مع وا بذلك لأن الرسل ا الانبياء من هذا ا نس او لأنهم وسائط وصول الآثار الربانية ا الناس فك أنهم رسل من ا اليهم.

وا لملائكة اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قوية على أفعال شاقة ليست من شأنم الذكورة ولا الانوثة منهم العليون المقرّبون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون ويشتغلون بالاستغراق في مشاهدة الجمال المطلق والحسن المطلق عن الالتفات الى الغير ومنهم المدبرون الامر من السماء الى الارض على ما رسم قلم القضاء على اللوح المحفوظ الذين **(لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** * التحريم: ٦**)** بعضهم أرضيون وبعضهم سماويون.

وقالت الحكماء: أنّهم جواهر مجردة مختلفة بالحقيقة للنفوس البشرّية

وقالت النصارى: (انم النفوس الفاضلة البشرّية المفارقة للأبدان) وإنما كان التصديق بوجودهم وتنزيه شأنم عن النقائص التي لا تليق بم من الإيمان لكونم وسائط بين الحق والخلق خصوصاً في التبليغ والتنزيل وإن كانت وساطتهم بالنسبة الى عوام الناس بوساطة الأنبياء فكان التصديق بم مثل التصديق بالانبياء وايضاً وجب التصديق بم تصديقا بالآيات النازلة في حقهم الناطقة بشأنم.

والبعض على انم معصومون من الذنوب مستدلا بالآيات المشعرة به مثل قوله تعالى **(وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** * النحل: ٥٠**)** وقوله تعالى **(بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ** * الانبياء: ٢٦-٢٧**)** وقوله تعالى **(لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ** * الانبياء: ١٩-٢٠**)**

ولا شكّ أنّ هذه الآيات لا أقل من أن يفيد الظن بعصمتهم والظن من العلم فيكفي في امثال هذه المطالب والآخرون منعوا ذلك بدليل استكبار ابليس وكفره بعد ما كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه من الملائكة المأمورين بالسجود بقوله تعالى **(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ** * البقرة: ٣٤**)**.

ورد بمنع كون ابليس من الملائكة وحمل صحة الاستثناء على كونه مغمورا بينهم.

واستدل المانعون ايضاً بمحمل قول الملائكة **(أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا**

وَيَسْفِكُ الدمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدسُ لَكَ * البقرة: ٣٠) مقابلة قول ا سبحانه (**إِني جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** * البقرة: ٣٠) على اغتياب ا لميفة وتزكيتهم انفسهم مع كونما من الذنوب ا خلة بالعصمة.

ورد بأن غرضهم كان استفسار ا كمة عن استخلاف ا فضول مع وجود الفاضل والاّ فالأخبار عن منقصة آدم واظهار فضلهم كيف يتصور مع علام الغيوب ا طلع على السّرائر والقلوب وا ّ هذا الغرض عن الاغتياب والتزكية وايضاً منعوا العصمة بقصة هاروت وماروت وتعذيبهما بارتكابهما السحر.

واجيب نع كونما عامل بالسحر معتقدين بتأث ه و ل صورة تعذيبهما وتعليمهما السحر بالفتنة والابتلاء للناس من ا تعا ويؤيده وعظهما من قصد ا ومنعهما من السحر كما حكى ا تعا عنهما بقوله تعا (**إنمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ** * البقرة: ١٠٢).

هذا والاقرب عندي العصمة لأن مأوى الشرور والفساد ومثوى العتوّ والعناد والنفس والطبيعة اللتان مركبهما العناصر وركابهما القوى البهيمية والسبعية والشيطانية.

ولا شكّ أّنهم مطهرون عن النفس والطبيعة م هون عن ا زاج العنصري بولون على الطاعة والانقياد ولذلك لا تكاد تسمع كتاب او سنة دخول احدهم النّار يوم ا زاء للعذاب.

اختلف العلماء الفضل ب ا لك والبشر و يع ا عتزلة وبعض اهل السّنة مثل أ عبد ا ا ليمي[1] فضلوا ا لك واستدلّوا بالعقلي والنقلي.

أما العقلي فهو أّنهم جواهر روحانّية ونفوس نورانية متعلقة باجسام لطيفة وهياكل علوية بريئة من ظلمات الطبيعة وم هة من كدورات ا ادة غ مأسورين بالشهوة والغضب وليسوا قهورين للنفس والشيطان مطلعون على الاسرار ومطالعون

---

[1] ابوعبد ا حسـ بن حسن ا ليمى الشافعي ا تو سنة ٤٠٣ هـ. [١٠١٢ م.].

اللوح ا فوظ معصومون عن الشرور والقبائح ومكرّمون بالفضائل العلمية والعملية علومهم فوظة عن ا طإ والنسيان وأعما م مصونة عن الرياء والعجب وسائر القوادح ومع ذلك باقية دائمة وكل ذلك فضائل تصة بم دون الانسان لا الة.

وا واب أنّ ذلك لا يوجب الافضلية من الانسان وإن كان يوجب الفضل نفسه فإنّ للانسان ايضاً جهات فضل أخر تصة به مقابلة ما عدوه حق ا لك مثل كونم مشاق الاعمال اهدين للنفس والشيطان ومدافع الشهوة والغضب وا وى مؤمن بالغيب ومع ذلك تنب عن الشك والريب.

ومعلوم أنّ الأجر بقدر التعب وا هاد مع النفس والشيطان هو ا هاد الاك وفضل الإ ان بالغيب مشهود له عن النّ ّ عليه السّلام وصور اعما م وإن قل بسبب قصر اعمارهم لكنه واز أن يكون فضلهم كب اً وثوابم كث ا بسبب متاعبهم ومشقاتم خصوصاً سب ابتلاآتم الكث ة الاعمار القص ة من الاسقام والامراض ومرارة الص ا صائب والبلوى ا بشرة بالصّلاة والر ة وا دى **(ذٰلِكَ فَضْلُ ا ِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ وا ُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ** * ا ائدة: ٥٤).

واما النقلي فمنها الآيات الدّالة على كرامتهم وعصمتهم ووقوفهم عند أمر ا مثل قوله تعا **(بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ** * الانبياء: ٢٦- ٢٨).

وا واب الّذي ذكرنا لدليلهم العقلي هو بعينه جواب عن هذا ومنها قوله تعا : **(قُلْ لآ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَآئِنُ ا ِ وَلآ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِي مَلَكٌ** * الانعام: ٥٠) وقوله تعا **(مَا نَهيكُمَا رَبكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشجَرَةِ إِلا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ** * الاعراف: ٢٠) فإنّ الأول مقام الاعتراف بالقصور عن مرتبة ا لكية والثا اطماع آدم عليه السّلام للترقي ا ا قام ا لكي ويدفع الأول أنّ النّ ّ عليه السّلام وإن اعترف بالعجز والقصور عن الأفعال ا لكية ال تص بم لكن ما اعترف بأفضليتهم ومفضوليته عند ا .

وبا ملة الفضل من بعض الوجوه لا يوجب الأفضلية بالكلية ويدفع الثا أنه مع كونه ويها و بيلا من الشيطان أطماع لتحصيل ا لكات ا لكية مع ما به من الكمالات الإنسية أي معه بـ ا رتبة ولو سلّم فلا يلزم إلاّ فضل ا لك على آدم عليه السّلام قبل نبوّته ومنها قوله تعا **(عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى** * النجم: ٥**)** فإنّ مقام التّعليم اشرف من مرتبة التعلم.

أقول شرف مقام التّعليم لا يوجب شرف ا علّم من كل الوجوه فإنّه عليه السّلام وإن تعلم من جـ ائيل عليه السّلام كلمات فإنّه اعلم قائقه باطلاع ربا واعلام لد .

ومنها قوله تعا **(لَنْ يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِـ ـ وَلاَ الْمَلَئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ** * النساء: ١٧٢**)** فإنّ ا قام مقام الترقي من الأد إ الأعلى كما لا فى على أرباب البلاغة واصحاب الفصاحة.

وا واب أنّ الترقي ليس إلاّ الوصف الذي زعم النصارى أنّه ينا العبودية ويقتصي مع النّبوّة البنوّة وهو كونه عليه السّلام بلا أب فإنم عليهم السّلام بلا أب ولا أم. وأما تقد ذكرهم على ذكر الرسل فليس شيء من الدلالة على الأفضلية كما لا يدل على الفضل على الكتب الـ هي كلام ا تعا فإنّ للتقد جهات أخر غ الأفضلية كتقدمهم الوجود و تبليغ الأحكام والاهتمام با انم لـ بعدهم عن التصديق بسبب خفائهم.

و هور اهل السنة والشيعة فضلوا من البشر الانبياء على ا لك وصرح بعضهم بان عوام البشر من ا ؤمنـ افضل من عوام ا لائكة وخواص البشر افضل من خواص ا لائكة.

ودليلهم العقلي ما لوحنا اليه من جهادهم مع النفس والشيطان واجتهادهم الطاعة واجتنابم عن ا عاصي مع وجود ا خالف وا نا من الشهوة والغضب وا وى وذا مدار كثرة الثواب وعظيم الكرامة.

واقول لا نسلم إنّ الكمال الكلي هو الطاعة والعبادة بل الكمال كل الكمال التخلق باخلاق ذي ا لال وا مال كما يشعر به قول النّ ّ عليه السّلام **(فضل العا على العابد كفضلي على ادناكم)** وامثال هذا من الأحاديث الواردة هذا ا ع .

والنقلي م ما هو ا فهوم من قوله تعا **(قَلما أنبَأهُمْ بِأسْمَآئِهِمْ قَالَ ألَمْ أقُلْ لَكُمْ إِني أعْلَمُ غَيْبَ السمٰوَاتِ وَالأرْضِ وَأعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ** * البقرة: ٣٣**)** من اختصاصه بعلم الأ اء دونم. وهذا دليل قوي الدلالة على فضله على ا خاطب من ا لائكة بذا ا طاب.

وأما عموم ا طاب أو دخول خواص ا لائكة فيه فغ متيقن لورود الأخبار خصوصه. والدليل الآخر م أمر ا لائكة بالسجود لآدم عليه السّلام مع دلالة حكمته على أنّه يضع الاشياء مواضعها البتة. ولا يأمر الفاضل بالسجود للمفضول.

وعلى هذا ما على الاول أقول وا ق هذه ا سألة إنّ الفضل وإن أمكن أن يعتـ سب جهات شـ ومعا عدة إلاّ أنّ الفضل الكلي الذي لا ينبغي أن يقبل الأفضلية وا فضولية إلاّ سبه لا اوز جهتـ احدا ا جهة الشرف وتقابلها ا سة والأخرى جهة الكمال وتقابلها النقصان وا راد من الشرف قلة ا جب والوسائط بينه وبـ ا بدإ والقرب من حضرة القدس بقلة تراكم ظلمات الامكان وبقاء الاستعداد على الصفاء بضعف الانصباغ بصبغ الاوصاف ا وجبة للبعد.

وا ع من جهة الكمال جامعية الاستعداد للكمالات الا ية والتخلق بالأخلاق الر انية والا اء ا تقابلة ا لالية وا مالية وا لك ا كان روحانيا رداً عن كثافة ا ادة ومقدسا عن ظلمات الطبيعة فلا جرم هو اقرب ا ا ضرة القدوسية وا جب بينه وبـ ا بدإ نورية غ صورية والوسائط ا توسطة قليلة بينه وبـ الساحة السّبوحيّة لاف الإنسان فإنّه بعد عن حضرة السبحان بتـ له ا اسفل السافلـ وانصباغه بصبغ ا اء والطـ وتكدر صفاء روحانّيته بكثافة ا ادة واظلام نشأته ا سمية مظلمة الطبيعة فيكون ا لك فائزاً بذا الفضل دونه والدلائل

الدّالة على فضل ا لمك من العقليات والنقليات ا ا دلالتها على هذا والانسان ا كان ا رتبة الأخ ة من مراتب الوجود بعد عن صرافة الاطلاق بتراكم القيود ولكن حاز يع ا راتب وحاز ما فيها من الفضائل وا ناقب وكان من الشجرة مثل الثمرة انا وز مراتب الغصنية والورقية وسائرها يظهر هيئة نوى الشجرة و وز يع ما ملك ا راتب من الاوصاف فا امعية من خصائص الانسان وبا ع ب العلم والعرفان ما بقيت فضيلة الاّ نا ا وما ابقت مرتبة الاّ احاطت ا ا. و ذا ما وقف عند السدرة عند ما وقف ا لمك وما حجبه حجاب حتّى إ ربه سلك.

وا راد من قوله تعا **(أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَى * ص: ٧٥)** اي بأ ائي ا لالية وا مالية وصفا اللطيفية والقهرية جامعيته هذه فالكمال للانسان والشرف للملك ولكن فضل الكمال وا امعية اعلى من فضل الشرف والروحانّية لأن نسبة الكمال ا الشرف قريب من نسبة الكل ا ا زء.

الإ ان بالكتب ا لة

(وكتبه) ا لة من التوراة والزبور والا يل والفرقان والصحف الا انزل على ابراهيم وعلى نوح وشيث وآدم عليهم السّلام والإ ان با واجب تفصيلاً على من بلغه التفصيل من الشارع والاّ فيكفيه الإ ان الا ا غ القرآن اي الإ ان بأن ا كان قد انزل كتبا على رسله وإن يعلم أنّ أي كتاب نزل على أي رسول.

الإ ان بالرسل

(ورسله) الرسل ع الرسول وهو انسان بعثه ا تعا لتبليغ احكامه وقد تكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء وقد يكون مقررا ومذكرا للشريعة ا تقدمة وقد يكون له كتاب وقد لا يكون وقد يوحى اليه با لمك وقد يلقى اليه الامر بإ ام او منام وهذا إذا اخذ الرسول مرادفاً للنّ على ما اختاره البعض.

واما على ما فهم من ا ديث الذي نقله أبوذر رضي ا عنه من أنّه سئل رسول ا صلّى ا عليه وسلّم عن عدد الانبياء فقال **(مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً)** وسئل ايضاً عن عدد الرسل فقال **(ثلا ائة وثلاثة عشر ا غف ا)**.

فالرسول نّ كان له كتاب او نسخ لبعض من الشّرع ا قدم وبعضهم يعمل قتضى هذا ا ديث واحتاط عن الاعتقاد نطوقه لكونه خ الواحد باب العقائد ومعارضا بظاهر قوله تعا **(مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ** * ا ؤمن: ٧٨**)**.

اقول ظاهر الآية لا يدل الاّ على عدم بيان احوال بعضهم لا على عدم بيان عددهم وخ الواحد يفيد ظنا يكتفي امثال هذه العقائد ال ليس مرتبة الوجوب اعتقاده والإ ان به.

وشرائط النّبوّة الذكورة وكمال العقل وجودة الفطنة وقوة الرأي ولو الصبا والسّلامة عن كل ما تنفر الطباع من العيوب كال ص وا زام ومن سوء الاخلاق كا سة والدناءة ومن قبح الأفعال وا رق كالأكل الطريق وا جامة وا بث النسب كخساسة الآباء وفجور الأمهات.

وبا ملة كل ما ينفر الطباع من ا هات فثبوته للن ل كمة البعثة فيلزم سلامة النّ عن امثاله ا كمة بعث النّ فضل ولطف من ا ق على خلقه ليهديهم الصراط ا ستقيم والدّين القو الّذي فيه سعادتم العاجلة والآجلة و ا روج عنه هلاكهم الأو والآخرة إذ النفوس الناطقة الانسانية ا ا اهبط من جنة عا الارواح العلوي ا ارض البدن السفلي الاّ ليجد و تهد ويسعى ويتحلى بالصور العلمية ا سنة ا قة والعملية الصّا ة الشاقة ويلطف ا جب الظلمانية والنورانية ال بينه وب ربه ا بعدة له عن ربّه بالتوجهات ا ستقيمة ا الصة والتعملات الشاقة الصّا ة ويتخلى عن العقائد الزائغة والاخلاق السيئة والاعمال القبيحة ال هي موبقاته الابدية ومهلكاته السرمدية و صل القرب با ضرة القدسية

ويعتدي روحه بالنفحات الانسية ويرجع بعد المفارقة من البدن الى ربه بوجوه مسفرة ناضرة **(ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ** * عبس: ٣٩**)** ويبقى أبدا سرمدا مسرورا منعما **(فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ** * القمر: ٥٥**)**.

و لما لم يمكن الاهتداء الى بعض العقائد والاعمال بقوة الدراية من غير تعلم من الرواية وتعسر الاطلاع على البعض الممكن له الاهتداء تعسراً قريباً من حد الامتناع بحيث لا يتفق الاّ لواحد من الالوف اقتضت العناية الأزلية الالهية بالارادة والاختيار تفضلاً ورحمةً وتكرّماً ومنةً أن يعلم لعباده ما لهم ليكسبوه وما عليهم لكي لا يكتسبوه ويعرفهم الحق والباطل ليطلبوا ذلك و يحترزوا من هذا.

و لما كان النفس والهوى مانعين عن السعي والجد والاجتهاد داعيين الى البطالة والبغي والعناد اوجبت الحكمة البالغة الربانية أن يكون لهم سائق وقائد من الاطلاع والتخويف فخلق الجنّة فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من النعيم، واعدها للمتقين وخلق النّار وجعل فيها من السلاسل والاغلال والمقامع والأنكال ما تتصدع من شدته النفوس وتتشقق من سطوته الصّدور وأعدها للكافرين فوعد واوعد بشّر وانذر بواسطة من اصطفاه من جنسهم بسلامة الفطرة وصفاء الفطنة وكلية الاستعداد ونورية الصدر والفؤاد وعلمه من لدنه علماً وانزل اليه الملك حكما وأيده بالمعجزات الظاهرات وارسله بالآيات البينات الباهرات.

ولزوم كون الواسطة ذي جهتين تلفتين اذيتين للذين توسطت الواسطة بينهما ليستفيض من الاعلى ويفيض الى الاسفل حكمت الحكمة بكون الرسول بشراً كما قال تعالى **(أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولاً** * الإسراء: ٩٤**)** ليكون برزخا بين الوجوب والامكان وواسطة بين الحق والخلق والعابد والمعبود يتصل من جهة روحانّيته الكلية وعقله النوراني الى عالم القدس وحضرة واجب الوجود ويستفيد المعارف الذوقية الشهودية والكمالات الكلية اللّدنّية من حضرة مطلق الوجود



ويفيض على من دونه من ا ستعدين ا ستكمل السائل بلسان الاستعداد كما م ا عدّة م حتّى رجهم من النقصان ا الكمال ويرقيهم من القصور ا التمام.

فسمي رسولا لرسالته من ا ق ا لق ونبيا لارتفاع شأنه وعلو مكانه فإنه فعيل من النّبوّة ع الارتفاع او لإخباره وإنبائه عن ا وعن احكامه إن كان فعيلا من النبإ أي ا .

وا عتزلة قالوا بوجوب الارسال وبعث الرسل على ا سب أصلهم الكلي وجوب الأصلح للعباد على ا تعا واللطف بم.

والفلاسفة قالوا بلزوم صدوره عن العناية الازلية اللازمة على ا تعا ا ستلزمة لكل ما لابدّ منه صلاح النظام وانتظام احوال الانام وارسال الرسل من كلياته لأن الانسان ا كان مد الطبع تاجا ا التمدن والتوطن مستمدا بعضها من بعض ا همات من ا لبوسات وا أكولات وا نكوحات وسائر ما يتوقف عليه هذه الامور من ا رف والصناعات لزم اجتماعهم و دنم وتشاركهم اسباب ا عايش ومعاملاتم با بايعات وا هادات وا صادقة وا عادات من قواعد كلية يرجعون اليها فيما شجر بينهم من ا نازعات وا صومات وتأسيس بنيان ا واساة وحفظه عن عوارض ا خالفات وا نافرات اللازمة لتخالف الامزجة والاخلاق ولزم ايضاً من قوان يعملون با ما تصلح به أنفسهم ويتحلى بالفضائل القدسية وا لكات الانسية ويتخلص عن الاعتقادات الزائغة والاخلاق الرديئة ومن طرق السياسات ال با يزجر ا ارجون عن مقتضيات تلك القواعد والقوان الداعية ا الصّلاح الناهية عن الشر والفساد حتّى من ب داعي ا طوعا زجروا به كرها وتلك القواعد والقوان والطرق هي ال وها حكمة نظرية وعلمية.

فلزم من العناية الأزلية أن يكون النفوس الانسانية بعض نفس متعلق ببدن لطيف عنصري لكن ما يؤثر تعلقه ذلك رد روحانّيته كث التأث ولا يغ ه عن صرافة نورانيته أشد تغي حتّى لا جبه عن الاتصال بالارواح ا وتية والاستفادة

منهم ا عارف ا لمكوتية ولا جبه عن نوع اتصال باليد العلى الاعلى وتلق منه بعض العلوم وا عارف الذوقية وتتمثل له الأرواح القدسية احيانا لكمال مناسبة ب الارواح وبينها ويسمع منها البعض كلاماً منظوما مسموعا موصوفا بالفصاحة والبلاغة ناطقة با كم العلمية والعملية وا غيبات الآتية وا اضية يث يعجز عن اتيان مثلها فصاحتها وبلاغتها ودلالتها على معان شريفة ونكت لطيفة القوى البشرّية ويكون النفوس ا ذكورة قوة التصرف هيو العناصر با تظهر امورا خارقة للعادات خارجة عن الطاقات كإحياء ا وتى وإبراء الاكمه والابرص وإنطاق ا يوانات وتكليم ا مادات وغ ذلك ا نقل عن معجزات الانبياء ليكون مصداقا لدعواه وسببا لأن توى افئدة الناس ا ما دعاه وذلك الانسان الّذي وصفناه هو الانسان ا كمل والّذ ا رسل وما اظهره من الامور ا ارقة للعادات هي معجزاته وما عه بعضهم من الكلام ا نظوم الفصيح البليغ الدّال على ا عا اللطيفة هو الكتاب ا ل ومن يتمثل له من الارواح هو ا لمك وما نطق به من ا كم وا عارف والقوان والقواعد وطرق السياسات ال يأخذها من الكلام ا نظوم او يتعلقها من ا لمك او من ا الك من غ توسط كلام موصوف بالصفة ا ذكورة هي الشريعة. هذا طريقهم اثبات النّبوّة والشريعة ولو لابنائهم هذا القول على الا اب ونفي الاختيار ا بَعُدَ عن الصواب كل البعد.

و ا بيناه تب لك أنّ بعث الرسل مع أنّه كن نفسه عام عوائده تام فوائده جم منافعه كث مصا ه يث كان اظهر من أن فى واكثر من أن صى ومثل هذا الأمر الشّريف كيف يتصور أن تمله العناية الأزلية وا يعقل أن يتعطل عنه الر ة الر انية فإذا شاء وظهر دور من الادوار و قطر من الاقطار قبل أن تم النّبوّة ويعلم انقطاع الرسالة رجل عاقل ذو رأي واف وتدب كاف من نسب طاهر سب فاخر متخلق بالاخلاق السنية الرّبانية متحقق با قائق العلية الر انية صادق أقواله مستقيم افعاله زاهد الدّنيا راغب الأخرى غ مائل ا

حطام الدّنيا غ متجاوز عن اوامر ا و تتفجر انار العلوم من قلبه ا لسانه وتتموج
ار ا عارف من تيج رياح انفاسه وادعى الرسالة والّنبوّة واظهر اموراً خارقة للعادات
خارجة عن الطاقات مصداقا ا ادعاه من أمر الدعوة لزم على كل من رآه و عه أن
يصدقه بقلبه كل ما أتى به من ربه ويقر بلسانه طبق التصديق و به اشد حبا من
اهله وولده وأخ شقيق ويطيع اوامره وينقاد ويستسلم كمه غ متحرج عما قضاه
بالقلب والفؤاد فإنّ من توجه قلبه ا ا ق واعرض عن الباطل وطلب الرشد
والرشاد وهرب عن العتو والعناد والفتنة والفساد واتصف بالانصاف وترك التعصب
والبغض والاعتساف والقى عه وهو شهيد واستبصر ببص ة قلبه السديد. لا جرم
يهتدي ا سواء السبيل والصراط ا ستقيم ما خاب من خاب الاّ جب قلبه جب
التعصبات ا جبة للقلوب عن مطالع الغيوب وما حرم من حرم إلاّ باظلام بص ته
بظلمات الاغراض الفاسدة ا ورثة لرين القلوب ا رمة عن شهود ا طلوب فدعوى
الّنبوّة ن اتصف بالصفات ا ذكورة مصدقا بالآيات مؤيدا با عجزات دليل قاطع
وبرهان ساطع لصدق الدعوى وحقية ا دعي فمن آمن وصدق فقد فاز بنعيم
السرمد وخلص نفسه من عذاب الابد واما من بغى وطغى واستك وأنكر فقد
فارق النعيم واستوجب ا حيم خسر خسرانا مبينا واستحق عذابا أليما.

وما ذكروا ا اب ا عجزة العلم بصدق الّنّ ّ من ثيلهم هذا ا إذا قام
رجل لس ملك ضرة اعة وادعى ا رسول هذا ا لك اليكم فإن
تصدقو فانظروا فإن قام هذا ا لك على سريره وقعد ثلاث مرات الفأ عادته فهو
مصداق قو وحجّة دعوائي فنظروا فإذا قد خالف ا لك عادته بأن قام عن سريره
وقعد ثلاث مرات فلا شكّ أّنه صل للحاضرين العلم الضّروري بصدق ذلك القائل
فإّنه للتبي والتوضيح، لا للاستدلال والاّ فخلق العلم عقيب ظهور ا عجزة من يد
مدعي الّنبوّة ضروري يشهده الذوق والوجدان ولا تاج ا ا جة وال هان.

فإذا لا يضرّنا احتمالات بعيدة واوهام باطلة وخيالات فاسدة من احتمال أن

تكون ا معجزة من عند ا دعي لا من ا بأن يكون للمدعي مزاج خاص ونفس قوية تطلع بسببه على بعض ا غيبات ويتصرف العناصر او تكون له مصاحبة مع ا ن او يكون له وقوف ا بعض الاوضاع الفلكية والاتصالات والافتراقات النجومية ال يتيسر عندها اظهار ا وارق فيظهرها بذه الاسباب جلبا لقلوب الانام و عاً للحطام ومن احتمال أن يكون هذا من ا ابتداء عادة لا ا رق او عادة نادرة لا يتفق الاّ مرة سن متطاولة لتوقفه ا وضع صوص لا يعود الاّ مرة ازمنة مديدة كتمام دورة فلك الثوابت.

فإنّ هذه الاحتمالات سفسطة ظاهرة مثل أن يكون ضرتنا جبال شاهقة ولا نراه خصوصاً ما تكرر من انواع ا معجزات فإّنه يرتفع فيه كث من الاحتمالات ارتفاعا ظاهرا وايضاً من كان كذوبا قوله غ لص نيته مضلا للناس عن سواء السبيل قد يعلم يقيناً إنّ ا تعا لا كنه مرور الايام من خداع الانام واضلال عباده وتغريرهم بل يفضحه عن قريب وإن مكنه زمان يس فانه لطيف بعباده حكيم أفعاله.

وأما احتمال أّنه وز أن تكون ا معجزة غ خارقة للعادة الاّ بالنسبة ا ا اضرين واما بالنسبة ا بعض من غاب فيكون مقدورا م ايضاً ولكن لعدم بلوغ ا اليهم او عدم اتفاق اجتماعهم مع ا دعي ما ظهرت ا عارضة وما صدرت ا مانعة فمدفوع بأن كل ن ّ ا ا ارسل معجزة اشتغل اهل زمانه خصوصاً سكان بلاده نس تلك ا معجزة او نوعها وتفرغوا اليها وافتخروا بفعلها حتّى تالكوا عليها فأين ذلك الاحتمال إذا كان الامر كذلك.

وا ال كما أّنه إذا كان اشتغال ا مم داواة ا رضى بعث عيسى ي ئ الاكمه والابرص و يي ا وتى وإذا كان اشتغال اهل العصر بانواع السحر بعث موسى بالعصا و ا كان القوم متفاخرين بالبلاغة والبيان أنزل مداً عليه السّلام بالقرآن ا معجز بفصاحته سحر سحبان.

واما احتمال أن يكون اظهار العجز واضعه من قومه لاعلاء كلمته او وفه منه ومن اعوانه لاكتهانته بشأنه او بعلة مبالاة بأمره ف فع كل ذلك ما ثبت بالأخبار الصّحيحة ا تواترة معانيها من معاداة قوم كل ن ّ له ليلا ونارا سراً وجهرا بانواع ا نازعات وا خاصمات وا قاتلات وا اربات حتّى ركبوا ذلك كل شطط وارتكبوا كل امر مفرط او مفرّط بذلوا انفسهم واموا م ا عادات فكيف يذهب عاقل ا واحد من هذه الاحتمالات واما احتمال كونه ابتلاء من ا مع سد يع طرق ا داية والاهتداء او كونه اضلالا منه فا ا هو اجتراء وتمة على العزيز ا كيم اللطيف الكر فسبحانه سبحانه **(ا ُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَآءُ وَهُوَ الْقَوِي الْعَزِيزُ** * الشورى: ١٩**)**.

اقول ا ق عندي إنّ ا اب ا وارق العلم بصدق من ظهرت يده مشروطة بارتفاع معارض يدل على الكذب ولابدّ من اعتبار هذا القيد تعريفه ا عجزة ايضاً فإنّ الأخبار مستفيضة باظهار بعض الكذاب امورا خارقة للعادة مثل حرث الكذاب ا تنبئ[1] الّذي تنّبئ خلافة عبد ا لك بن مروان[2] وأضل ناسا كث ا فكان يظهر م فاكهة الشتاء الصيف وبالعكس وكان يتقرّر خاصة ا سجد فيسبح وامثاله شائعة الأخبار والتواريخ فلا يتم القول بأن ا تعا اجرى عادته على أن لا يظهر ا ارق على يد ا تنبئ الكذاب ويلزم قيد السّلامة عن ا عارض الدّال على الكذب تعريف ا عجزة فالفارق ب النّ ّ وا تّنبئ ليس ظهور ا ارق على يده مطلقاً بل سا ا عن ا عارض ا ذكور فان من ا علوم أنّه لا يثبت صدق احد بتعارض الامور الدّالة بعضها على صدقه وبعضها على كذبه حتّى يسلم ا صدق ا ض حقه عن ا كذب.

فا عجزة ليس إلاّ هذا وا تنبئون وإن وقع منهم ما يدل يث الظاهر على الصدق لكن كان دلائل كذبهم دلالة حقيقة من الاحوال والأفعال وسائر الامور

---

(١) أبوالطيب أ د بن ا سه ا تّنبئ ا تو سنة ٣٥٤ هـ. [٥٦٥ م.].

(٢) ا تو سنة ٨٦ هـ. [٧٠٥ م.].

اكثر من ان صى ويعد.

والصابئة وال ا ة نفوا النّبوّة اي نبوة البشر وحجتهم ما حكى ا تعا عنهم. **(وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ** * ا ؤمنون: ٣٤**)**.

وتفصيله أن افراد البشر كلها متحدة ا قيقة متساوية الاحوال والاحكام يأكلون ويشربون يتناكحون ويتناسلون فاطاعة بعضهم لبعض وانقيادهم من اشد ا هالات واك الضلالات وتسليم قول بشر من امثا م جرد قوله بلا حجّة غاية سفاهة ونهاية اقة.

وا واب عنه ما قال ا تعا عن لسان بعض الانبياء **(إِنْ نَحْنُ إِلا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِن ا يَمُن عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ** * ابراهيم: ١١**)** وإنكار تفاضل افراد الانسان و الف استعداداتم الفطرية واكتساباتم العلمية والعملية وا لقية يكاد يلتحق بانكار السوفسطائية[(١)] ا سوسات ا ققة من ا بصرات وا سموعات ونفي حجية ا عجزة الظاهرة الدلالة على ما قلنا جهل وضلال لا يتصور جهل وضلال فوقه وال هام وهو الرجل الّذي تنتسب اليه ال ا ة ا ند قرر استحالة النّبوّة بوجوه أخر غ الّذي نقلنا عنه أنّ ا كيم سبحانه لا يأمر العباد إلاّ ا فيه ا صلحة التامّة وا وافقة للعقل ولا ينهي إلا عما فيه ا ضرة وا خالفة للعقل فما بالنا نصدق ونطيع من يأمرنا باشياء و كم عقولنا باستقباحه او عبثيته مثل الدوران حول بيت مب من ا جارة ورمي رات مواضع صوصة وتقبيل حجر وإبطال حياة وإزهاق روح من حيوان وينهينا عن اشياء زم بنظر العقل القاضي العدل نافع ومصا فيه مثل ر وم بعض من ا يوانات ال يتغذى با البدن ويتقوى با ا زاج.

---

(١) السوفسطائية: فرقة فلسفية نشأت اليونان العصر ا امس قبل ا يلاد ومنهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انا اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتا ويزعم انا تابعة للاعتقادات حتّى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فهو جوهر او عرضاً فعرض او قد اً فقد او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم أنّه شاك أنّه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية (شرح العقائد مع موسوعات تلفة).

قلنا أصبتم كليتكم القائلة بأن ا كمة لا كم الا ا فيه ا صلحة ولا ينهي الاّ عما فيه ا ضرة ولكنكم اخطأ سلب ا صلحة عن بعض الاشياء ا أمورة واثبات ا صلحة لبعض الاشياء ا نهية واخطأ كل ا طإ حكمكم بكفاية كل عقل ادراك كل حكمة ومصلحة خصوصاً الاسرار الشرعية.

فإن من شعائر الدّين تعظيم ما امرنا ا بتعظيمه من الأزمنة والامكنة وسائر الاشياء صول نوع صلاح لانفسنا تعظيمه و صول نوع شرف ا ناسبة صوصة بينها وب الاشراف فإنّ بعد ا سافة ا عنوية بيننا وب ربنا وكثرة الاحكام الإمكانية ا وجبة لبعدنا عن حضرة الوجوب اوجب لنا الوسائط توجهاتنا اليه ا بيننا وبينه مناسبة صوصة فشرف بعض الأزمنة مثل شهر رمضان بتخصيص انزال القرآن به مثلاً وتعي الصوم الّذي هو امساك النفس عن شهواتا وتغليب جانب الروحانّية على ا سمانية فيه وبعض الامكنة كالبيت ا رام مثلاً بأمره ببنائه من شرفه بنبوته وخلته ابراهيم عليه السّلام.

سكونا موضع عبادته و ل طاعته خصوصاً لص عباده من الانبياء وا رسل والأولياء الكامل ا كمل وكونا مهبط ا لائكة ا قرّب مددا مديدة وعهودا بعيدة وبعض الاشياء ال صورة ا ماد كا جر الاسود ثل ما ذكرنا أمر البيت أو لانزاله من ا ّنة أو لإلقامه الكتاب ا كتوب فيه شهادة ا طيع وجحود العاصي كما روي أنّ عمر رضي ا عنه قبّل ا جر فقال (ا لأعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا ا رأيت رسول ا صلّى ا عليه وسلّم قبّلك ا قبّلتك) بكى حتّى علا نشيجه فالتفت ا ورائه فرأى عليا رضي ا عنه وقال (يا أبا ا سن إنّ ههنا تسكب العـ ات) فقال علي رضي ا عنه (يا أم ا ؤمن بل هو يضرّ وينفع) قال (وكيف) قال (ان ا عزّ وجلّ ا اخذ ا يثاق على الذرية كتب عليهم كتاباً القمه هذا ا جر فهو يشهد للمؤمن بالوفاء ويشهد على الكافر با حود فيكون تعظيمنا ذه الامور لأمر ا ايانا بتعظيمها و لاحظة هذه ا عا اللطيفة

ا ذكورة راجعا ا تعظيم ا تعا).

فيا عجبا ن يشاهد تشريف ا تعا البدن الانسا الّذي هو ا قيقة جيفة مركبة من الاخلاط ا ستقذرة والنجاسات ا ستعذرة الّذي منشأه من النطفة النجسية ا ارية من رى البول ومعاده ا الاستحالة والتعفن والن يث تتنفر منه الطباع حتّى قيل حقه: اوله نطفة مزرة، وآخره جيفة قذرة، وهو فيما بينهما مل العذرة، بنفس شريف قدسي وروح لطيف انسي وعلوم يقينية واعمال زكية وأخلاق كر ة كيف تنكر أمثال هذه التشريفات لأمثال هذه الأشياء.

واما رمي ا مار فلا يبعد أن يتفق لبعض من اعتـ ا بشأنه أن يطرد الشيطان ويرميه لعروضه وقصده الوسوسة له ذلك بتأييد ا له كل من يسـ بذلك السنة بتلك النية الوقت ا خصوص وا كان ا علوم يستفيد نوعا من تلك الفائدة.

وأما ا يوانات ا رمة ومها فلعلّ الغلبة مها الأجزاء النجسة ا تولدة من اغتدائها الاخلاق السيئة والاعمال ا بيثة فحرمت لذلك و وز أن يكون ا كمة ر ها أمر آخر مثل الاعتياد باستطعامها الفساق الفجار أهل العتو والاستكبار فيكون ا خالفة م نوع اطاعة تعا فافهم.

وأما إزهاق الروح عن ا يوان فإنّه يصدق حق فقراء الانسان وتشريف وتكر ا يوان ا ذبوح بالنسبة جعله جزء بدن الانسان فإنّه معراج حقه وترق مطلق وسوقها ا خلقها ا له وكل ذلك حكم ومصا كما لا فى على ا نصف.

ومن شبه برهام أنّه يقول ما أتى به الرسول إما معقول فلا حاجة ا الرسول وإما غ معقول فلا يقبل.

قلنا معقول ع أنه لا ينفيه العقول ولكن لا يهتدي اليه حض النظر من غ هداية ودلالة فا اجة ا الرسول متحقق وغ معقول بذا ا ع أي عدم الاهتداء فلا يوجب عدم القبول وا ق أنّ ا اجة ا النّـ متحقق حاجة ضرورة بعض الامور الشرعية الـ لا طريق للعقل ا الاهتداء اليه من عند نفسه وحاجة

سهولة ويسر البعض الذي كن اليه الاهتداء للعقل لكن بعسر وصعوبة جبان العقل و نعانه ألبتة عن حر الادراك الاّ واحداً من الألوف ولذلك ضل برهام وأضل كث ا عن سواء السبيل فسحقا وبعدا له والصابئة مع ما نفوا النّبوّة قالوا مهرس وعاد ون و ا شيث وادريس عليهما السّلام مع أنّ الدليل النا للنبوة على زعمهم يدل على نفي نبوتما ايضاً.

فإن قلت فعلى ما قلت وز أن يعت امل صحيحة عبادة الاصنام ايضاً فلما ذا التكف والتضليل والتسفيه والتجهيل.

قلت لأنهم ما اعت وا معا صحيحة حقيقة بلا اعتبار بل يلوا خيالات باطلة و لّوا أما كاذبة بغ امر من الشارع بل جرد اختراع من عند أنفسهم واجتراء على ا وايضاً غالوا وأفرطوا التعظيم حتّى عبدوا الاحجار بالعبادة ا ختصة با عبود با ق ونسبوا الامور الصادرة بقدرة ا وارادته من التخليق والترزيق اليها نعوذ با وما اعترف منهم أحد با الاّ بعض من له حظ ما من التعقل ا ملة عند ما بقي مبهوتا وافتضح اقة وسفاهة و د مفرا من القول **(وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَموَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُن ا ُ** * لقمان: ٢٥).

ومع هذا ليس الاعتراف الاّ القول فقط واما الاعتقاد والأعمال فهو مصر على الاشراك بل هو مرجح للاصنام على ا تبارك وتعا كما نطق به قول ا **(فَقَالُوا هٰذَا ِ ـ بِزَعْمِهِمْ وَهٰذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ اِ َ ا ِ وَمَا كَانَ ِ فَهُوَ يَصِلُ اِ َ شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ** * الانعام: ١٣٦) فإنم كانوا يعينون بعضاً من أموا م كالنتاج والزروع ليصرفوها إ الضيفان وا ساك وبعضها منها لآ تهم ليصرفوها ا بيت الأنام وسدنتها.

فإذا رأوا فيما عينوا جودة بدلوها ا لآ تهم فعينوها ن وإذا اتفقت ا ودة فيما عينوا لا تهم اقروها على ما كانت.

فإن قلت أليست السجدة والصّلاة هة الكعبة عبادة له بالعبادة ا ختصة با

تعا . قلنا حاشا عن الشارع أن يأمر بالعبادة لغ ا وحاشا عن ا ؤمن أن يعبدوا غ ه بل السجدة ا جهة الكعبة توجيه وجه البدن ا الكعبة بأمر من ا لاقتضاء ا كمة أن يكون للجسم متوجها من هذا العا من غ إثبات ما هو من خصائص الألوهية ا وتوجيه وجه القلب إ ا تعا وتقدس لاف عبادة الأصنام على ما ذكرنا. والفلاسفة وإن ينكروا النّبوّة لكن لزم من بعض قواعدهم انتفاء النّبوّة على الوجه الشّرعي الواقع مثل قو م بامتناع ا رق والالتيام للأفلاك ونفي الاختيار عن ا سبحانه وتفريغ الانزال والارسال والاعجاز على اصل الا اب وترتيب ا وادث على الأسباب ترتبا عقليا وغ ها وكل ذلك باطل والاعتقاد با زائل فما بنوا عليها من الامور ا قة فهو حكم البطلان لا ينجيهم من العذاب و رمهم الثواب ولا يهديهم الاّ طريق جهنم فالسعادة كل السعادة ا ضوع لأمر ا والاتباع للأنبياء صلوات ا عليهم أ ع **(قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبونَ ا فَاتِبِعُوني يُحْبِبْكُمُ ا** * آل عمران: ٣١**)**.

والشقاوة كل الشقاوة الاعجاب برأيه والاعتماد حض عقله والاستكبار عن امر ا بترك الاصغاء ا وحيه **(اَفَرَاَيتَ مَن اتخَذَ اِلَهَهُ هَوَيهُ وَاَضَلَهُ ا عَلىَ عِلْمٍ** * ا اثية: ٢٣**)**.

الإ ان بالبعث بعد ا وت

قال رضي ا عنه **(والبعث بعد ا وت)** عطف على ما قبله فكأنه رضي ا عنه راعى وصل هذه ا وصولات أسلوب القرآن ا يد من قوله سبحانه **(وَالْمُؤْمِنُونَ كُل آمَنَ بِا وَمَلِئكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ** * البقرة: ٢٨٥**)** ومن قوله **(يُؤْمِنُونَ بِا وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** * آل عمران: ١١٤**)**.

وهذا الأسلوب شائع السنة ايضاً ولذلك غ الاسلوب فيما بعده وفصله عما قبله وا راد بالبعث بعد ا وت ا ياة بعده وعود الروح ا البدن بعد مفارقته

كما قال تعا **(ثُم يُمِيتُكُمْ ثُم يَحْيِيكُمْ *** الروم: ٤٠).

وما لف احد من اهل ا لل عن القول با شر لأنه ما جاء رسول من عند ا الاّ اخ به وما نزل كتاب إلا نطق به وما ع إلاّ أن كلا من علماء ا لل وفضلاء الامم ابقى الآيات النازلة والأخبار الواردة هذا الباب ظواهرها وما صرفها عنها بالتأويل مع أنّ اهل كل ملة كانوا يفترقون كث من ا سائل فرقا فرقا ويتخذون من التأويل طرقا طرقا.

وهكذا قلد عوام أهل كل ملة علماءهم فوقع الاتفاق و قق الاطباق على حقية ا شر ا سما وا عاد الانسا وكما اتفق أهل ا لل على اثباته فكذلك اتفق غ هم على نفيه فكان الاعتقاد قية ا عاد ا سما فصلا فاصلا وفرقاً فارقاً ب أهل ا لل وغ ه ا ثبتون تفرقوا فرقت منهم من اثبت ا عاد الروحا ايضاً وهم القائلون بتجرد النفس الانسا من أهل ا لل كا تصوفة والامام حجّة الاسلام[١] وا ليمي والراغب[٢] والقاضي ابوزيد الدبوسي[٣] والشيعة والكرامية من ملتنا و هور النصارى من غ نا ومنهم من اقتصر على ا عاد ا سما ونفى الروحا وهم هور ا سلم والباقون ايضاً افترقوا فرقت فرقة أثبتت ا عاد الروحا وهم الفلاسفة الا يون القائلون بأن حقيقة الانسان هي النفس الناطقة ا ردة ا تعلقة بالبدن تعلق تدب وتصرف وهو آلة ا يستعملها تكميل جوهرها. وفرقة نفت ا عاد اصلاً روحانيا وجسمانيا ذهابا ا انّ ا قيقة الانسانية هي هذا ا يكل ا سوس مع ما تضمنه من ا زاج والقوى والاعضاء والاعراض فإذا فسد ا زاج وبطلت القوى وتفتت البدن وتفرقت الاعضاء والاجزاء انعدمت الصورة الشخصية وا يئة الوحدانية فلا يقبل الوجود اصلاً بل تنع إعادة ا عدوم رأساً وهم الفلاسفة

---

(١) أبوحامد مّد بن مّد الغزا ا تو سنة ٥٠٥ هـ. [١١١١ م.]
(٢) أبوالقاسم حس بن مّد راغب الاصفها ا نفي ا تو سنة. ٥٠٢ هـ. [١١٠٨ م.]
(٣) ابوزيد عبيد ا بن عمر البخاري الدبوسي ا نفي ا تو سنة ٤٣٢ هـ. [١٠٤٠ م.]

الطبيعيون الذين لا يعدون من العقلاء ولا يعتد بشأنم العلماء.

وفرقة خامسة توقفت أمر ا عاد و تتجاسر على نفيه واثباته بل اعترف بالعجز والقصور ادراكه ومعرفته وا شهور هذا ا ذهب جالينوس[1] ومن تابعه حتّى نقل عنه القريح بالتوقف عند احتضاره فكان مسألة ا عاد سة مذاهب مسة طوائف والذي هو من ضرورات الاسلام والإخلال باعتقاد حقيقة كل بالإ ان هو ا شر ا سما فإنّ نفيه أو الشك ثبوته كفر وتكذيب للكتب ا لة والرسل ا رسلة الدلالات الصر ة والأخبارات الصّحيحة و هيل لورثة الأنبياء ولا رة الأتقياء من لدن ابناء آدم عليه السّلام فيما اعتقدوه حقاً ووجدوه ذوقا والذي هو حقيقة ا ق والعرفان الكامل ا قق هو ا مع ب إثبات ا عادين كما ذهب إليه قوا كل طائفة واعتقد عليه مدققوا كل ملة.

فلزمنا الآن اولا إثبات ا عاد ا سما تفصيلاً وإن أتينا منه ا يتفطن به الألباء إ الاً والاشارة إ ثبوت الروحا ثانياً وإن كن إثباته بدلائل قطعية وبراه عقلية وابطال ا تمسكات الباطلة للناف ثالثاً حتّى يتحقق ا ق ويتميز الكذب من الصدق.

فصل اثبات ا عاد ا سما

العمدة اثباته ما لوحنا اليه من توافق الكتب ا لة وتطابق الانبياء والرسل وا اع علماء ا لل كل عصر و كل قطر على ا قيقة والتصريح به يث لا تمل للتأويل ومساغ للصرف عن الظاهر مع قق امكانه ذاته وسهولته بالنسبة ا عظمة ا وقدرته كما قال سبحانه **(أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**

---

[1] طبيب يونا عاش حوا سنة ١٣١-٢٠١ قبل ا يلاد.

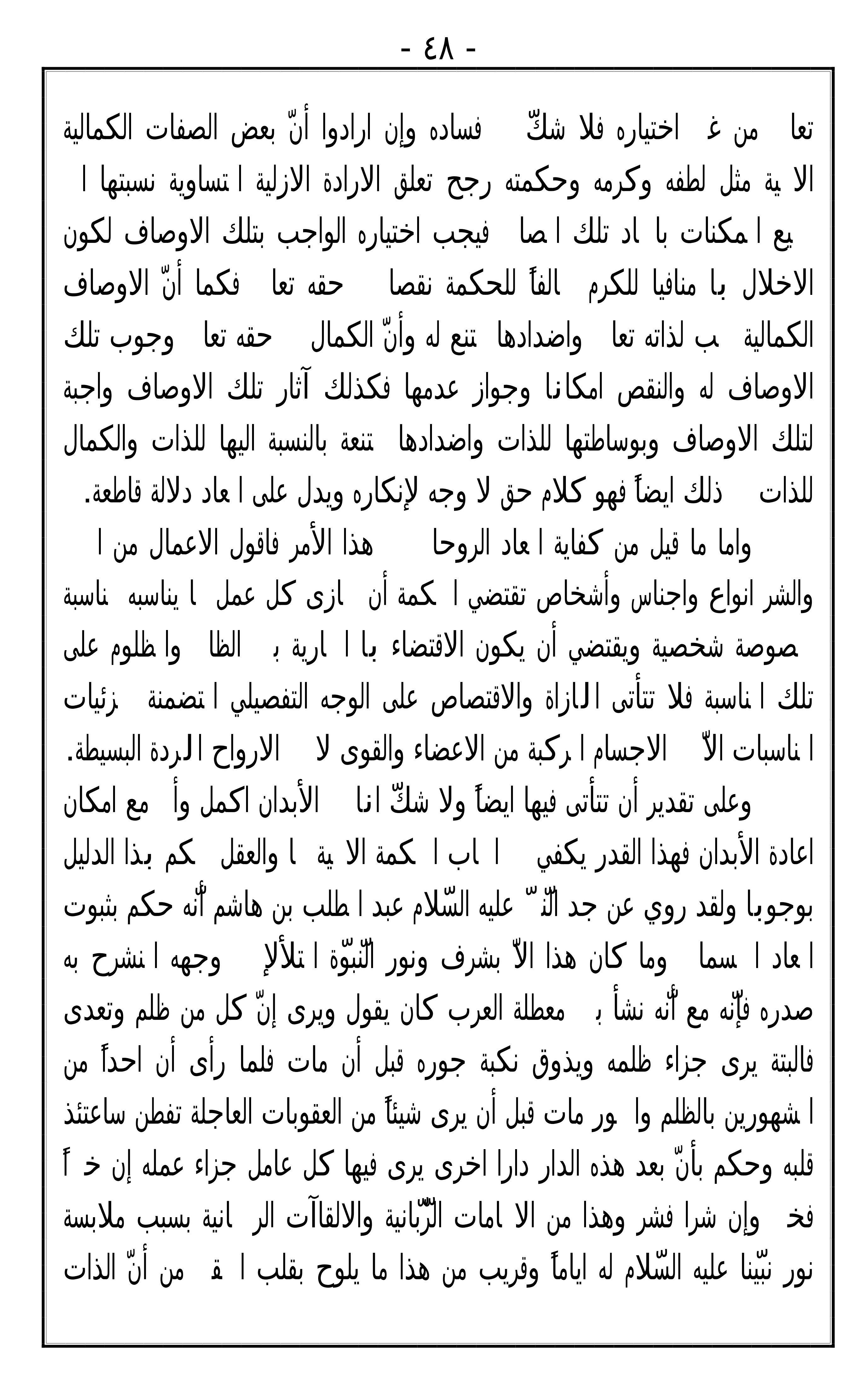
*** قُلْ يُحْيِيهَا الذي أنشَأهَآ أولَ مَرةٍ وَهُوَ بِكُل خَلْقٍ عَلِيمٌ** * يس: ٧٧-٧٩) **(أوَلَيسَ الذي خَلَقَ السمٰوَاتِ وَالأرْضَ بِقَادِرٍ عَلى أنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلى وَهُوَ الخَلاقُ العَلِيمُ *** يس: ٨١).

وبا ملة الكتب السماوية خصوصاً القرآن ا عجز ا ل على خا الانبياء عليهم الصّلاة والسّلام لتكميل الشرائع وتتميم مكارم الاخلاق مشحونة بالتصر ات والتوضيحات هذا الباب مثل قوله تعا **(أيَحَسَبُ الإنسَانُ ألنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلى قَادِرِينَ عَلى أنْ نُسَوِيَ بَنَانَهُ** * القيامة: ٣-٤) **(فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُل الذِي فَطَرَكُمْ أولَ مَرةٍ** * الإسراء: ٥١) وامثاله ا يتعسر على ا ص عدّه وعلى العادين ضبطه فتأمل وانصف هل يعقل صرفها عن الظواهر سيّما عند ورودها مقابلة شبه ا نكرين ال لا خفاء اختصاصها بنفي ا شر ا سما لفظا ومع مع امكانه نفسه و قق ان ما يقال من أن الآيات والأحاديث وإن كثرت ا عاد ا سما ولقد كثرت باب التشبيه وا فلما صح التأويل هناك فليصح ههنا ايضاً افك وباطل لا يصح أن يذهب اليه عاقل.

وا عتزلة ذهبوا ا وجوبه عقلا وثبوته بدليل عقلي وقدروه بأن ا صا ا ضة وا نافع البحتة للعباد مثل ثواب ا ؤمن ا طيع وعقاب الكافر العاصي وانصاف ا ظلوم من الظا ب على ا ولا كن بعد الاماتة والافناء الاّ بالإعادة والإحياء بأبدا نم واعضائهم ا باشرة للاعمال حتّى تتحقق ا كافأة وا لازاة على العمال.

واجيب نع الوجوب على ا وتزييف سكهم فيه كما سيجيئ موضعه وعلى تقدير التسليم فبكفاية ا عاد الروحا ا روج عن عهدة الواجب لأن العلم والعمل واللذة والأ ليست الاّ للرّوح وليست الأبدان والاعضاء الاّ الآلية والاستعمال فبالثواب والعقاب للارواح تتحقق ا كافأة سواء يتعلق بالأبدان اصلاً او تعلق بالأبدان الأول او الآخر.

وانا اقول إن كان مرادهم من وجوب امثال هذه ا صا الوجوب على ا



تعا من غ اختياره فلا شكّ فساده وإن ارادوا أنّ بعض الصفات الكمالية الا ية مثل لطفه وكرمه وحكمته رجح تعلق الارادة الازلية ا تساوية نسبتها ا يع ا مكنات با اد تلك ا صا فيجب اختياره الواجب بتلك الاوصاف لكون الاخلال با منافيا للكرم الفاً للحكمة نقصا حقه تعا فكما أنّ الاوصاف الكمالية ب لذاته تعا واضدادها تنع له وأنّ الكمال حقه تعا وجوب تلك الاوصاف له والنقص امكانا وجواز عدمها فكذلك آثار تلك الاوصاف واجبة لتلك الاوصاف وبوساطتها للذات واضدادها تنعة بالنسبة اليها للذات والكمال للذات ذلك ايضاً فهو كلام حق لا وجه لإنكاره ويدل على ا عاد دلالة قاطعة.

واما ما قيل من كفاية ا عاد الروحا هذا الأمر فاقول الاعمال من ا والشر انواع واجناس وأشخاص تقتضي ا كمة أن ازى كل عمل ا يناسبه ناسبة صوصة شخصية ويقتضي أن يكون الاقتضاء با ا ارية ب الظا وا ظلوم على تلك ا ناسبة فلا تتأتى ا ازاة والاقتصاص على الوجه التفصيلي ا تضمنة زئيات ا ناسبات الاّ الاجسام ا ركبة من الاعضاء والقوى لا الارواح ا ردة البسيطة.

وعلى تقدير أن تتأتى فيها ايضاً ولا شكّ انا الأبدان اكمل وأ مع امكان اعادة الأبدان فهذا القدر يكفي ا اب ا كمة الا ية ا والعقل كم بذا الدليل بوجوبا ولقد روي عن جد النّ ّ عليه السّلام عبد ا طلب بن هاشم أنّه حكم بثبوت ا عاد ا سما وما كان هذا الاّ بشرف ونور النّبوّة ا تلألإ وجهه ا نشرح به صدره فإنّه مع أنّه نشأ ب معطلة العرب كان يقول ويرى إنّ كل من ظلم وتعدى فالبتة يرى جزاء ظلمه ويذوق نكبة جوره قبل أن مات فلما رأى أن احداً من ا شهورين بالظلم وا ور مات قبل أن يرى شيئاً من العقوبات العاجلة تفطن ساعتئذ قلبه وحكم بأنّ بعد هذه الدار دارا اخرى يرى فيها كل عامل جزاء عمله إن خ اً فخ وإن شرا فشر وهذا من الا امات الرّبّانية والالقاآت الر انية بسبب ملابسة نور نبّينا عليه السّلام له اياماً وقريب من هذا ما يلوح بقلب ا ق من أنّ الذات

الا ية ا ستجمعة لصفات الكمال ا تعالية عن ات النقص والزوال أنّ كلا من صفاته العلية غاية ما يتصور من الكمال حتّى لا يتصور درجة اعلى ا فيه والاّ فاين يتصور غاية الكمال وهو غاية الغايات ونهاية النهايات.

ومن ا علوم أنّ هذه الدار لا يرى من آثار اللطف والكرم ما يصح أن يقال فيها انا الكرم غاية و اللطف نهاية فإنّ اعلى ما يكون هذه الدار من النعيم وإن عظمت وجلت ومن ا كدرات وا نغصات سلمت وطالت فقد تكدره ا وت عما قليل وتنغصه ا فارقة عنه بعد زمان قصر او طويل كما إذا اعتاد ملك من ا لوك أن ينعم عباده بانواع التنعمات ويكرمه باصناف التكر ات بعد زمان سلبهم ما خلع عليهم ويقتلهم بانواع التعذيبات.

فانظر هل يعد ذلك ا لمك غاية الكرم وهل يوصف بنهاية النعم فلابدّ من دار يكون فيها ظهور الآثار العلية للرؤوف الرّحيم والالطاف السنية للرب الكر يث لا يلحق عزها هوان ولا ترهق نعمها خيبة وخسران فما هي الاّ الدار الآخرة ال نعيمها دائم وساكنها الروح والر ان ابدا سرمدا قائم اختلف مثبتوا حشر الأجساد كيفيته.

قال بعضهم إنّه بالإعدام الإ اد وقال الآخرون إنّه با مع بعد التفريق واختار البعض التوقف هذه فإنّه لا طريق ا تعيينه يقيناً ولا كثر فائدة دينية يتعلق بتعيينه و سك الأولون اولا بدعوى الا اع على الا اد بعد الاعدام قبل ظهور ا لاف. وثانياً بقوله تعا **(هُوَ الْاَولُ وَالْآخِرُ** * ا ديد: ٣**)** أي موجود قبل أن يوجد شيء وباق بعد أن يعدم كل شيء وثالثاً بقوله تعا **(كُل شَيْءٍ هَالِكٌ اِلا وَجْهَهُ لَهُ الْحَكْمَ وَالَيْهِ تُرْجَعُونَ** * القصص: ٨٨**)** اي معدوم وليس ا راد ا روج عن الانتفاع فإنّه لا كن ذلك على تقدير الوجود لأن اعظم ا نافع وهو الدلالة على الصانع لا ينفك عن موجود ما اصلاً. ورابعا بالآيات الدّالة على العود بعد البدء مثل قوله تعا **(وَهُوَ الذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُم يُعِيدُهُ** * الروم: ٢٧**)** وقوله تعا **(كَمَا بَدَأْنَآ**

أولَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ * الانبياء: ١٠٤**)** فإنّ الإعادة بعد البدء لا كن بدون لل العدم ويدل على كون العود من العدم كون البدء منه وخامسا بقوله تعا **(كُل مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ** * الرّ ن: ٢٦**)** فإنّ الفناء هو العدم ورد نع الا اع فإنّ ا اع الصّحابة ما كان الاّ على بقاء ا ق وفناء ا لق وموت الأحياء وانعدام صور الاشياء بتفرق اجزائها يسمى فناء عرفا.

واما أّنه بطريق اعدام ا واهر فالصّحابة يتعرضوا ذا التدقيق و ينصّوا على ذلك بشيء ولا التابعون ايضاً وبان ا راد بآخريته سبحانه بقاؤه بعد موت الأحياء وتفرق الاجزاء وهذا القدر يكفي الآخرية وبذا القول رج ا واب عن سائر الآي فإنّ الفناء وا لاك يستعمل ا وت وتفرق الاجزاء والعود بعد البدء يصح أن مل على ا ياة بعد ا وت و ع الاجزاء بعد التفرق و الاولية والآخرية وا لاك والفناء كن أن يوجد احتمالات أخر غ ما له ا ستدل اضربنا عن ذكرها لوفاء القدر ا ذكور با قصود.

واحتج الآخرون القائلون بأن ا شر با مع بعد التفرق ببعض النصوص الدّالة ظواهرها على ذلك مثل قوله تعا **(وَإِذْ قَالَ إِبْرَهِيمُ رَب أَرِني كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى** * البقرة: ٢٦٠**)** وقوله **(وَانظُرْ إِ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُم نَكْسُوهَا لَحْمًا** * البقرة: ٢٥٩**)** وكقوله تعا **(كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ** * الاعراف: ٢٩**)**.

بعد ما علم أنّ ا لق من الط ومن صلصال من إ مسنون فيكون بطريق ع الاجزاء فيدل على أنّ العود ايضاً كذلك وهذه النصوص وإن يدل على نفي الاعدام دلالة قاطعة لكن لا اقل من أن يفيد الظن بأن ا شر با مع بعد التفريق مع ما علم من أنّ التفرق بعد ا وت لازم والاعدام غ ثابت واما ما سكوه نفي الاعدام من أّنه لابدّ فعل ا كيم من منفعة ومصلحة ومعلوم أّنه لا منفعة الاعدام ولا مصلحةً تكون باعثا للحكم عليه ففاسد إذ يتصور مصا ش ومنافع عظمى الإعدام مثل تفرده بالبقاء لإظهار عجز ا لق عليهم واظهار استغنائه عن

الاشياء واظهار قدر نعمة الوجود والا اد مع ما كن من ا صا ال يتفرد بعلمه سبحانه وتعا وعدم لزوم كون افعاله معللا بالاعراض بل عدم جوازه.

وكذا سكهم بأن على تقدير الا اد بعد الاعدام يكون ا عاد غ الاول لإمتناع اعادة ا عدوم بعينه فلا يصل ا زاء ا العامل مع أنّ العقل والنقل يتطابقان أنّ ا ثاب وا عاقب هو من يعمل ا والشر لأن امتناع اعادة ا عدوم غ مسلم وما ذكروا عليه من الأدلة كلها باطل كما ستسمعه عن قريب وعلى تقدير التسليم فعدم وصول ا زاء ا العا غ مسلم فإّنه وز أن يكون الروح جوهرا ردا باقياً حال فناء البدن وعوده فيصل ا زاء اليه لكونه عاملا با قيقة وملتذا ومتأ ا او تكون الاجزاء الاصلية للبدن باقية ويعاد منها البدن الثا وتكون هي اصلاً العمل والاستحقاق يكون زيا بالثواب والعقاب.

فصل ا عاد الروحا

مب ا عاد الروحا ثبوت النفس الناطقة ا ردة عن البدن اي عن ا لول فيه ا تعلق به تعلق التدب والتصرف يث يكون البدن آلة ا يستعملها استكمال جوهرها ا أن يفسد ا زاج بسبب من الاسباب البادية او الداخلة او الشّيخوخة وك السن يث رج عن الاعتدال ا صحح لتعلق النفس الناطقة به فينقطع التعلق ويتعفن البدن ويف لفناء ا رارة الغريزية والقوى ا افظة ا وتبقى النفس الناطقة ردة غ متعلقة بالبدن الاّ نوع تعلق يلتذ او يتأ به عا ال زخ والق ا أن شرها ا بأن يعيدها بدنا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول ويلتذ او يتأ بلذات او آلام عقلية كلية بنفسها وذاتا ا ردة على قول الفلاسفة او با او بلذات وآلام جزئية حسية بوساطة البدن ا عاد على قول ا لمت .

فلابدّ من تفصيل ا ذاهب والاقوال ا قولة والدلائل ا عقولة أن حقيقة الانسان هي ا وهر ا رد وبيان ما ّبّنه الفلاسفة ا شر وبيان وجه الفتها

للقواعد الاسلامية والدلائل السمعية ووجوه الفتها ا.

فنقول اولا قد اختلفوا حقيقة النفس الانسانية فمن قائل إنا ا زاج ا اص لكل شخص الّذي هو ا الة ا عتدلة ا توسطة ا اصلة للعناصر بعد امتزاجها وانكسار كل منها من الآخر وكسره له ومن قائل إنا نفس العناصر ومن قائل إنا الاخلاط الاربعة وقيل قوة الدماغ وقيل القلب وقيل ثلاث قوى ثلاثة اعضاء القوة ا يوانية القلب والنباتية الكبد والنفسانية الدماغ وقيل الدم ا عتدل وقيل ا واء ومن قائل إنا ا يكل ا سوس لكل انسان ومن قائل إنا النّار السارية ا يكل ومن قائل إنا جزء لا يتجزأ القلب وقيل إنا الاجزاء الاصلية للبدن الباقية من اول النشأة ا وت بل وبعدها ا أن ينشيء ا تعا منها بدنا معادا.

و هور ا تكلم على أنا جسم لطيف خفيف نورا علوي الف با اهية للهيكل ا سوس سار فيه و يع اعضائه واجزائه سريان ماء الورد الورد والنّار الفحم لا يقبل التبدل ولا التحلل وحياة البدن سريانه فيه وموته انتقاله بالصعود عنه ا عا الارواح.

وعند البعض اجسام لطيفة اما متكوّنة القلب وسارية منه إ سائر الاعضاء من طرق العروق الضوارب ا تسمى شراي واما متكوّنة الدماغ سارية منه ا سائر اجزاء البدن من طرق الأعصاب الثابتة من الدماغ وكأن ما قالوه هو الروح ا يوا الّذي هو ار لطيف صل من غليان الدم العروق با رارة الغريزية ويتحرك دائماً ا وف الايسر من القلب مثل الشعلة ا والة ويسري ا لة البدن من طرق الشراي ويصعد ا الدماغ ويتكيف هناك بكيفية الادراك يسري من طرق الاعصاب ا الاعضاء وهذا سواء الانسان وسائر ا يوان.

ومثبتوا ا ردة يثبتون هذا ايضاً ويقولون إنا روح حيوا تعلقت الناطقة اولا به ناسبته ا نوع مناسبة اللطافة وبوساطته يتعلق بالبدن فكأنه برزخ ذو وجه ب البدن والنفس الناطقة.

وقال ا ققون من الفلاسفة واهل ا لة إنّ الانسان بعد ما قق له روح حيوا على ما وصفناه مثل سائر ا يوانات يفيض عليه لكمال استعداده و ام اعتداله من الفياض ا طلق جوهر رد من ا لول ا ادة غ جسمي ولا جسما اي يبدعه الفياض و عله متعلقاً بالبدن تعلق تدب وتصرف من غ حلول فيه وتعلق عاشق با عشوق إذ النفس اول فطرتا خال عن الكمالات العلمية ا ستعدة ا فيتعشق لكما ا عشقا جبليا ا اميا ولتوقف صيلها له على آلات مثل الع لابصار ا زئيات والسمع لاستماع الاصوات والشم لادراك ا شمومات واللمس والذوق للملموسات وا طعومات وا سّ ا شترك مع ا سوسات وا يال فظها والوا ة لادراك ا عا ا زئية ال فيها وا افظة فظها وا تخيلة ليتصرف ا عا ا زئية والصور ا سوسة بالتركيب والتفصيل وسائر الاعضاء البدنّية والاجزاء الصورية لتوقف تلك القوى عليها اما ذواتا ووجوداتا او افعا ا وصفاتا او بقائها او بقاء افعا ا وصفاتا او بقاء انواعها حتّى يصل بذلك كله ا كما ا الكلّي هو ادراك الكليات.

فلا جرم سرى تعشقها لكما ا ا كل من الآلات ال لا صل الاّ با وا يعها متحدة بوحدة تركيبية شخصية وهو البدن فهذا التعلق ليس هو تعلقاً ضعيفا يزول بأد سبب لضعف ما استفاده ا تعلق ا تعلق به كتعلق الاجسام بالامكنة والاحياز ولا تعلقاً متناهيا القوة يث تاج ا تعلق ا ما تعلق به وجوده ويزول بزواله كتعلق الاعراض بالاجسام بل هو تعلق متوسط تاج به ا تعلق ا ما تعلق به كمالاته وصفاته لا بقائه وذاته فع عنه بتعلق التدب والتصرف وتعلق العاشق با عشوق وليس لكل فرقة من نا التجرد دليل على ما ادعاه الاّ مينات تعي ما عينوه لأن يكون حقيقة انسانية بعد ما زعموه أنّه دليل على نفي التجرد كما استدل من قال بأنّه جزء لا يتجزأ القلب بأنّه معلوم أنّه قائم بذاته بديهة وغ قابل بالانقسام لول الصور البسيطة فيه عند تعقلها ا فتع أن يكون جزءً

لا يتجزأ بانضمام اوله نفي التجرد ومكانه القلب لأنه ل العلم وكما استدل من قال إنّه الاجزاء الاصلية ببقائه من اول العمر ا آخره.

ومن قال إنّه ا واء بانقطاع ا ياة عند انقطاع ا واء واما احتجاجهم على نفي التجرد واثبات ا سمية فمن وجوه:

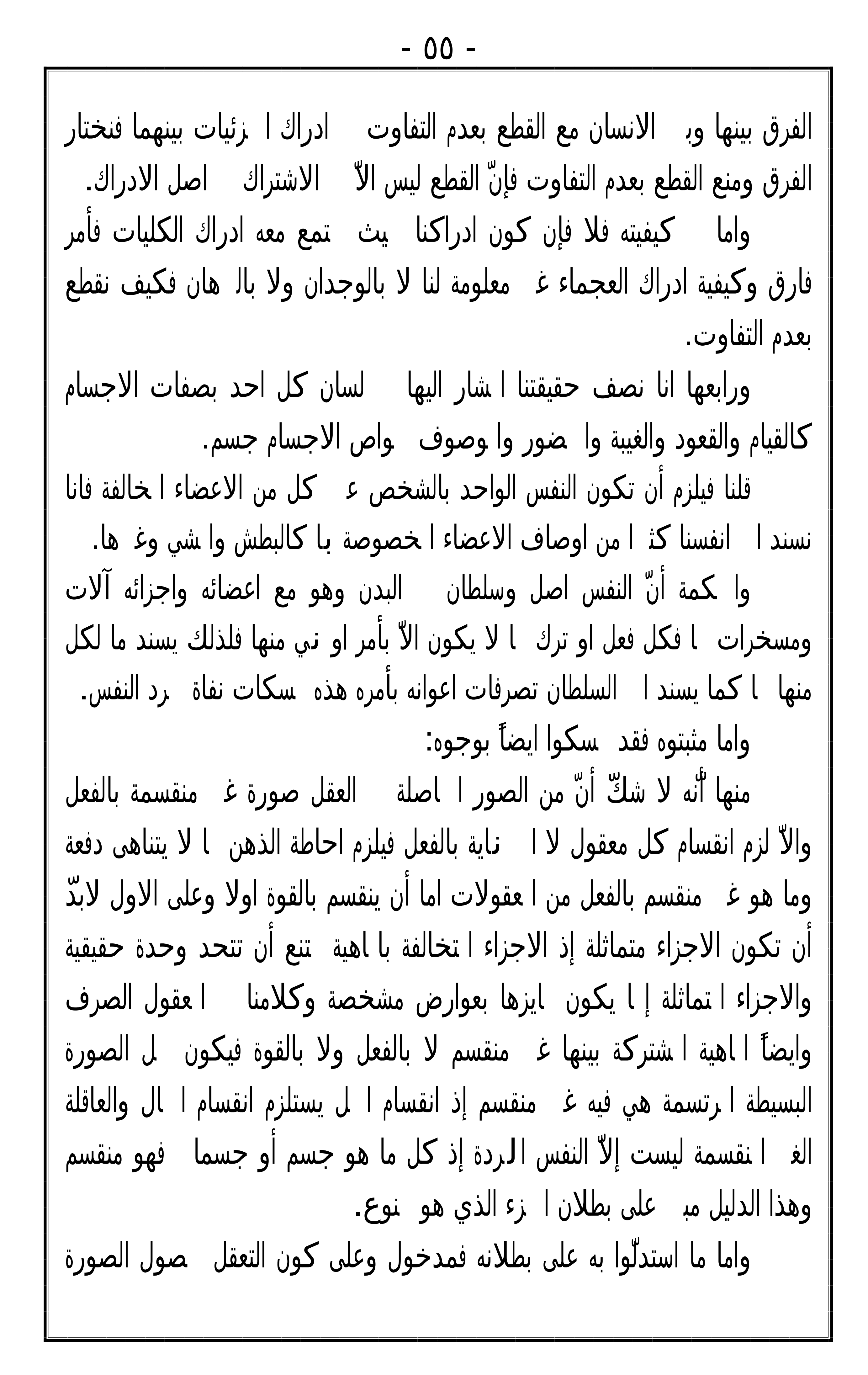
أحدها النصوص الظاهرة الدلالة على ادخا ا النّار وعرضها عليها ووقوفها حول ا نازة وكونا قناديل من نور و اجواف طيور خضر فان كل ذلك من خواص الاجسام لكن لا يبعد أن يكون ذلك على طريق التمثيل وناطقا على التجرد بنوع ظاهر من التأويل ولذلك سك با القائلون بالتجرد.

وثانيها أنّه لو كانت ردة لاستوى نسبتها ا يع الأبدان فيكون تعلقه ببدن من الأبدان ترجيحا من غ مرجح ويتجه عليه منع الملازمة إذ وز ان يكون ما لكل بدن من ا زاج ا خصوص مناسبا نوع مناسبة لنفس صوص.

وثالثها أنّه يشهد حكمنا على ا زئي بالكلي با اد مدركهما فإنّ ا كم يقتضي تصور الطرف ولا شكّ أنّ مدرك ا زئيات جسم كالذائقة للمطعوم واللامسة للملموس بديهة وبدلالة كون مدركة ا يوانات هذه الاعضاء فإنّه لا فرق ب الانسان وسائر ا يوان ادراك ا زئيات فيكون مدرك الكليات ايضاً كذلك كم شاهد الا اد.

نقول كما إنّ ا سوسات تمع ا س ا شترك صلحة لا كن الاّ بالاجتماع فكذلك وز أن تمع ا زئيات والكليات النفس صلحة ا كم بينها سواء.

قلنا ادركت الاعضاء ا اسة ا زئيات اولا احضرتا النفس للمصلحة ا ذكورة او قلنا ادركتها النفس اولا والاعضاء ليست الاّ آلات فإن لزمنا على الاول ادراك مدرك واحد مرت فأي بابه إذ لا دليل ينفيه ولا وجدان يكذبه كما ادراك ا س ا شترك مثلاً او لزمنا على الثا اما اثبات النفس ا ردة للعجماء ايضاً او



الفرق بينها وبـ الانسان مع القطع بعدم التفاوت ادراك ا ـزئيات بينهما فنختار الفرق ومنع القطع بعدم التفاوت فإنّ القطع ليس الاّ الاشتراك اصل الادراك.

واما كيفيته فلا فإن كون ادراكنا يث تمع معه ادراك الكليات فأمر فارق وكيفية ادراك العجماء غ معلومة لنا لا بالوجدان ولا بالـ هان فكيف نقطع بعدم التفاوت.

ورابعها انا نصف حقيقتنا ا شار اليها لسان كل احد بصفات الاجسام كالقيام والقعود والغيبة وا ضور وا وصوف واص الاجسام جسم.

قلنا فيلزم أن تكون النفس الواحد بالشخص ء كل من الاعضاء ا خالفة فانا نسند ا انفسنا كث ا من اوصاف الاعضاء ا خصوصة با كالبطش وا شي وغ ها.

وا كمة أنّ النفس اصل وسلطان البدن وهو مع اعضائه واجزائه آلات ومسخرات ا فكل فعل او ترك ا لا يكون الاّ بأمر او ني منها فلذلك يسند ما لكل منها ا كما يسند ا السلطان تصرفات اعوانه بأمره هذه سكات نفاة ـرد النفس.

واما مثبتوه فقد سكوا ايضاً بوجوه:

منها أنّه لا شكّ أنّ من الصور ا اصلة العقل صورة غ منقسمة بالفعل والاّ لزم انقسام كل معقول لا ا ناية بالفعل فيلزم احاطة الذهن ا لا يتناهى دفعة وما هو غ منقسم بالفعل من ا عقولات اما أن ينقسم بالقوة اولا وعلى الاول لابدّ أن تكون الاجزاء متماثلة إذ الاجزاء ا تخالفة با اهية تنع أن تتحد وحدة حقيقية والاجزاء ا تماثلة إ ا يكون ايزها بعوارض مشخصة وكلامنا ا عقول الصرف وايضاً ا اهية ا شتركة بينها غ منقسم لا بالفعل ولا بالقوة فيكون ـل الصورة البسيطة ا ـرتسمة هي فيه غ منقسم إذ انقسام ا ـل يستلزم انقسام ا ال والعاقلة الغ ا نقسمة ليست إلاّ النفس ا ـردة إذ كل ما هو جسم أو جسما فهو منقسم وهذا الدليل مبـ على بطلان ا ـزء الذي هو نوع.

واما ما استدلّوا به على بطلانه فمدخول وعلى كون التعقل صول الصورة

وهو غ مسلم ايضاً لا وز أن يكون التعقل تعلقاً صوصاً ب العا وا علوم تاز به ا علوم عند العا وهو امر اعتباري غ متصف با صول وا لول.

وما قيل من أنّ ا عدوم بل ا متنع يتصور و كم عليه باحكام ثبوتية وإذا يكن التصور حصولا ووجوداً العقل يلزم الثبوت لغ الثابت فمدفوع باحتمال أن يكون وجود صور ا عدومات الردات وتكون معلومة لنا بالتفات اذهاننا اليها مع ارتفاع ا جب ا اجبة بيننا وبينها فلا يرد ما يقال من أنّ وقوع العلم تارة وعدم وقوعه اخرى على ذلك التقدير ترجيح من غ مرجح لأن من ا علوم أنّ التفات الاذهان وارتفاع ا جب تصان بوقت دون وقت فمن اين يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى تقدير تسليم الامرين فلا نسلم أنّ استلزام انقسام ا ل انقسام ا ال قضية كلية فإنّ ا لول إذا يكن بطريق السريان كحلول الالوان الاجسام قد لا يصدق هذه الكلية كالسطح الغ ا نقسم العمق ا ال ا سم ا نقسم فيه وا ط الغ ا نقسم العرض السطح ا نقسم فيه والنقطة الغ ا نقسمة الطول ا ط ا نقسم فيه فإن قيل يصدق الكلية ا ذكورة فيما إذا كان ا لول ا ل ا نقسم من حيث ذاته ا نقسمة لاف ما إذا كان من حيث وق طبيعية اخرى غ منقسمة به كما الامثلة ا ذكورة فإنّ وق السطح للجسم من حيث انتهائه جهة العمق وهذا الانتهاء غ منقسم فكذا ما يلحق بوساطة وقه وهكذا الامر وق ا ط والنقطة بوساطة وق الانتهاء جهة العرض والطول.

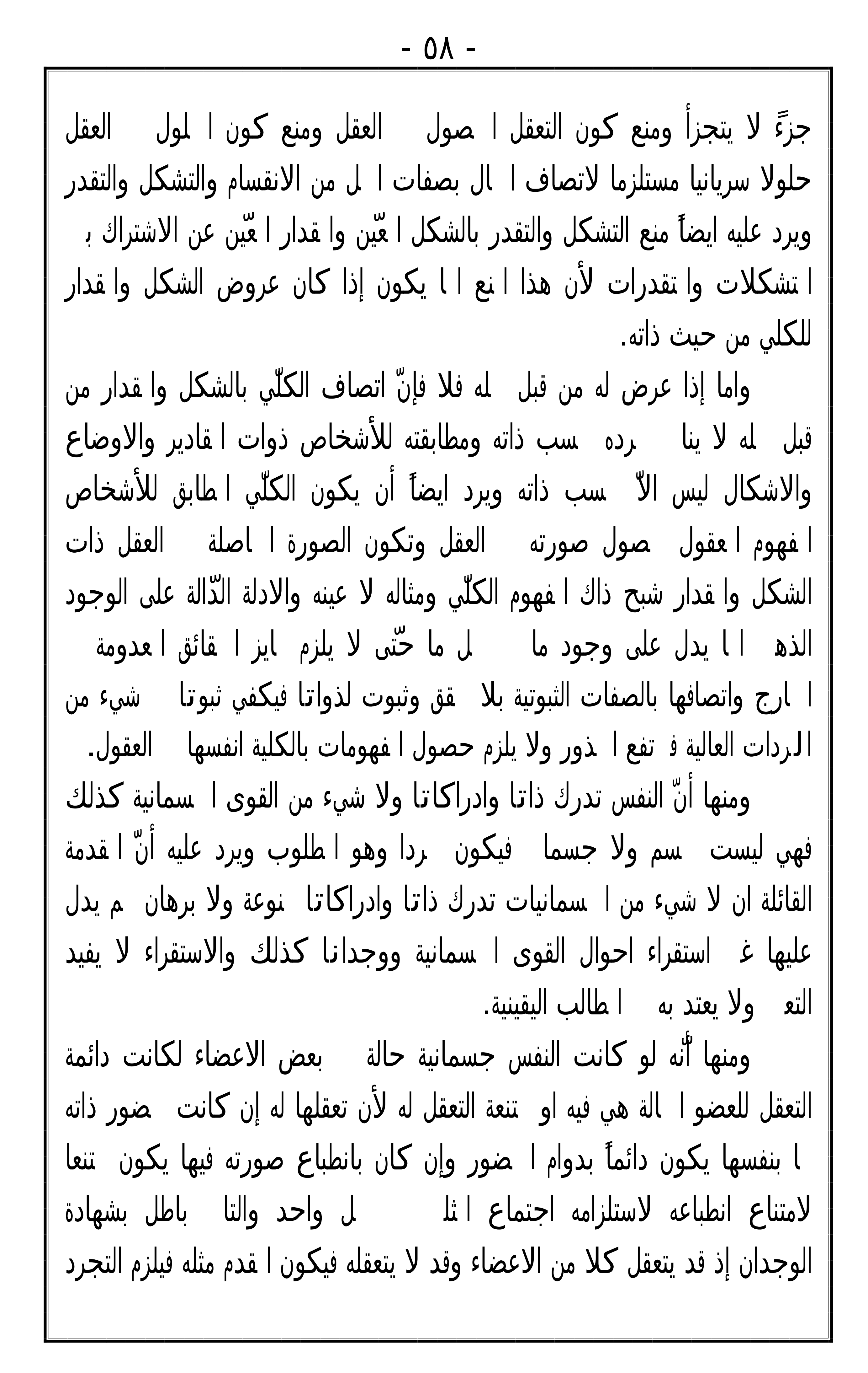
قلنا صدق الكلية الصورة ا ذكورة غ مسلم إذ هو دعوى رد لا دليل عليه والاستقراء لا يعتد به التعينات وإن سلمنا فلا نسلم الاّ فيما إذا كان ا لول من حيث ذاته ا نقسمة على أن يكون لوصف الانقسام مدخل حلول ا ال ولكن لا نسلم إنّ ما ن فيه من هذا القبيل فإنّ حلول الصور ا عقولة العاقلة على تقدير انقسام العاقلة مستبعد أن يكون لوصف انقسامها مدخل فيه بل و وز ان يكون لا لذات العاقلة ايضاً طبيعة اخرى غ منقسمة ولا دليل على نفي ذلك

و ـرد الاحتمال ينا الاستدلال.

واما النقض ا ورد بأن القوة الو ية منقسمة بانقسام البدن ا الة هي فيه على قولكم باستلزام انقسام ا ل انقسام ا ال مع أنّ كلا من ا عا ا ـزئية ا الة فيها مثل صداقة زيد وعداوة عمرو غ منقسمة فمجاب اولا بأن الوا ة لا تدرك معا ا ـزئية ـردة عن ا ا بل يدركها معها كما قلت صداقة زيد فيلزم التركب ا ـدرك وفيه نظر لأنا نقول الكلام الصداقة ا ـردة ا هي جزء من صداقة زيد فإنّ حلول الكل مستلزم لول ا ـزء واستلزام عدم انقسامه عدم انقسام له يكفينا وثانياً بأن ا ـزئي لابدّ فيه من التركب لأنه مركب من ماهية وتشخص وفيه نظر فان هذا التركب ليس الاّ التركب العقلي وذا لا يستلزم التركب ا ارجي و كن أن يورد النقض بوجه آخر وهو أنّه لا شكّ أنّ من الاوصاف العارضة للاجسام وصفاً بسيطا فإنّ ا ركب منها لابدّ أن تنتهي اجزاؤه ا أمر بسيط ل ا سم ا ال فيه ما تركب منه ومن غ ه فالبعض بذلك الامر البسيط ا ال ا سم وارد لا الة ولا يرد ما ورد التهافت اللّهم الاّ أن يقال العداوة ليست صفة موجودة ا ال حتّى يكون حالا كحلول الاعراض لانا نورد كلامنا الاوصاف ا وجودة ولا يقول احد بعدمية يع الاوصاف ا سمانية والقوى البدنّية فافهم وتأمل ولا يذهب و ك ا أن بساطة ا ال كما يستلزم بساطة ا ل فكذلك انقسامه يستلزم انقسامه فتعارض الدليل با عقولات ا ركبة لأن ا عا ا تعددة لا تنع اجتماعها ل واحد او لا تضاد ولا تزاحم ا صول العقلي.

ومنها أنّه لو كانت النفس جسما او جسمانية لكانت ذات مقدار وشكل معّين .

فان ا سم كذلك اصالة ا سما بوساطته وحلوله فيه فيمتنع تعقل ا فهوم الكلّي ا ـرد عن يع ا قادير والاشكال ا انعة عن الاشتراك بـ ا ـزئيات ذوي ا قادير والاشكال لأن اتصاف ا ل بشكل معّين ومقدار معّين يوجب اتصاف ا ال بذلك الشكل وا قدار ويرد عليه ما اورد على الدليل الاول من احتمال كون النفس

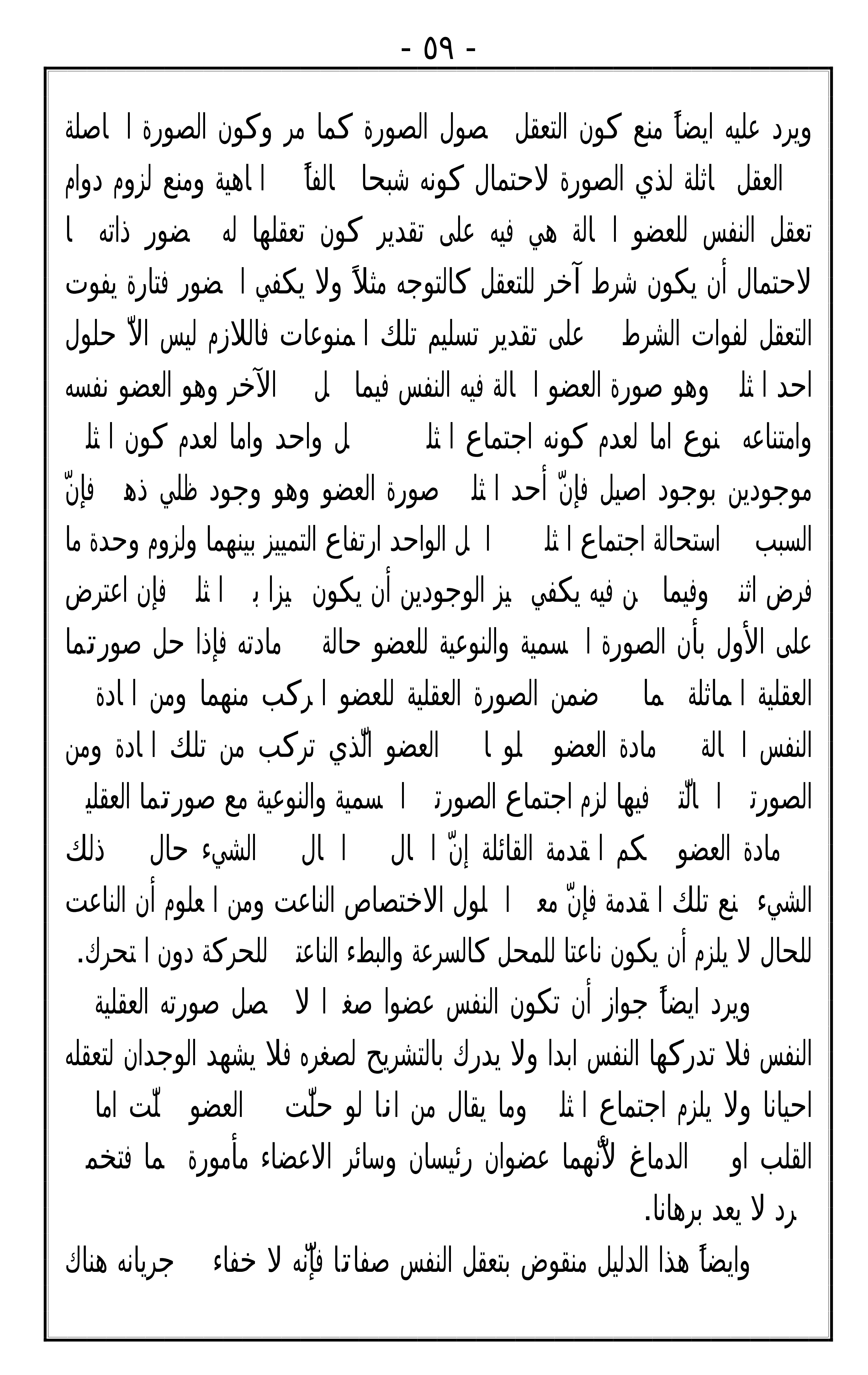


جزءً لا يتجزأ ومنع كون التعقل ا صول العقل ومنع كون ا لول العقل حلولا سريانيا مستلزما لاتصاف ا ال بصفات ا ل من الانقسام والتشكل والتقدر ويرد عليه ايضاً منع التشكل والتقدر بالشكل ا عيّن وا قدار ا عيّن عن الاشتراك ب ا تشكلات وا تقدرات لأن هذا ا نع ا ا يكون إذا كان عروض الشكل وا قدار للكلي من حيث ذاته.

واما إذا عرض له من قبل له فلا فإنّ اتصاف الكلّي بالشكل وا قدار من قبل له لا ينا رده سب ذاته ومطابقته للأشخاص ذوات ا قادير والاوضاع والاشكال ليس الاّ سب ذاته ويرد ايضاً أن يكون الكلّي ا طابق للأشخاص ا فهوم ا عقول صول صورته العقل وتكون الصورة ا اصلة العقل ذات الشكل وا قدار شبح ذاك ا فهوم الكلّي ومثاله لا عينه والادلة الدّالة على الوجود الذه ا ا يدل على وجود ما ل ما حتّى لا يلزم ايز ا قائق ا عدومة ا ارج واتصافها بالصفات الثبوتية بلا قق وثبوت لذواتا فيكفي ثبوتا شيء من ا ردات العالية ف تفع ا ذور ولا يلزم حصول ا فهومات بالكلية انفسها العقول.

ومنها أنّ النفس تدرك ذاتا وادراكاتا ولا شيء من القوى ا سمانية كذلك فهي ليست سم ولا جسما فيكون ردا وهو ا طلوب ويرد عليه أنّ ا قدمة القائلة ان لا شيء من ا سمانيات تدرك ذاتا وادراكاتا نوعة ولا برهان م يدل عليها غ استقراء احوال القوى ا سمانية ووجدانا كذلك والاستقراء لا يفيد التع ولا يعتد به ا طالب اليقينية.

ومنها أنّه لو كانت النفس جسمانية حالة بعض الاعضاء لكانت دائمة التعقل للعضو ا الة هي فيه او تنعة التعقل له لأن تعقلها له إن كانت ضور ذاته ا بنفسها يكون دائماً بدوام ا ضور وإن كان بانطباع صورته فيها يكون تنعا لامتناع انطباعه لاستلزامه اجتماع ا ثل ل واحد والتا باطل بشهادة الوجدان إذ قد يتعقل كلا من الاعضاء وقد لا يتعقله فيكون ا قدم مثله فيلزم التجرد



ويرد عليه ايضاً منع كون التعقل صول الصورة كما مر وكون الصورة ا اصلة العقل اثلة لذي الصورة لاحتمال كونه شبحا الفاً ا اهية ومنع لزوم دوام تعقل النفس للعضو ا الة هي فيه على تقدير كون تعقلها له ضور ذاته ا لاحتمال أن يكون شرط آخر للتعقل كالتوجه مثلاً ولا يكفي ا ضور فتارة يفوت التعقل لفوات الشرط على تقدير تسليم تلك ا منوعات فاللازم ليس الاّ حلول احد ا ثل وهو صورة العضو ا الة فيه النفس فيما ل الآخر وهو العضو نفسه وامتناعه نوع اما لعدم كونه اجتماع ا ثل ل واحد واما لعدم كون ا ثل موجودين بوجود اصيل فإنّ أحد ا ثل صورة العضو وهو وجود ظلي ذه فإنّ السبب استحالة اجتماع ا ثل ا ل الواحد ارتفاع التمييز بينهما ولزوم وحدة ما فرض اثن وفيما ن فيه يكفي يز الوجودين أن يكون يزا ب ا ثل فإن اعترض على الأول بأن الصورة ا سمية والنوعية للعضو حالة مادته فإذا حل صورتما العقلية ا ماثلة ما ضمن الصورة العقلية للعضو ا ركب منهما ومن ا ادة النفس ا الة مادة العضو لو ا العضو الّذي تركب من تلك ا ادة ومن الصورت ا الّت فيها لزم اجتماع الصورت ا سمية والنوعية مع صورتما العقلي مادة العضو كم ا قدمة القائلة إنّ ا ال ا ال الشيء حال ذلك الشيء نع تلك ا قدمة فإنّ مع ا لول الاختصاص الناعت ومن ا علوم أن الناعت للحال لا يلزم أن يكون ناعتا للمحل كالسرعة والبطء الناعت للحركة دون ا تحرك.

ويرد ايضاً جواز أن تكون النفس عضوا صغ ا لا صل صورته العقلية النفس فلا تدركها النفس ابدا ولا يدرك بالتشريح لصغره فلا يشهد الوجدان لتعقله احيانا ولا يلزم اجتماع ا ثل وما يقال من انا لو حلّت العضو لّت اما القلب او الدماغ لأنهما عضوان رئيسان وسائر الاعضاء مأمورة ما فتخم رد لا يعد برهانا.

وايضاً هذا الدليل منقوض بتعقل النفس صفاتا فإنّه لا خفاء جريانه هناك

مع أنا قد تدرك وقد لا تدرك بشهادة الوجدان وأجاب النص الطوسي عنه هذا النقض بأن صفات النفس ما كانت منها عارضة ا لذاتا فادراكها له دائمة وما كانت عارضة بالإضافة إ آخر فادراكها مشروط بادراك الإضافة والآخر فقد يفوت إدراكه لفوات الشرط.

وهذا ا واب مردود بانا د من انفسنا انا نعقل كذلك كث ا من الصفات العارضة لأنفسنا سب ذواتا لا با قايسة والاضافة ا أمر آخر كالعلم والقدرة والسخاوة وبأن الاشتراط بالامر الآخر إذا جاز ههنا فليجز ايضاً ادراك النفس للعضو ا الة هي فيه.

ومنها أنّ ا سم الانسا وقواها ا سمانية تعرض ا ولافاعيلها كلال وضعف سب ا طاط السن والنفس الانسا تعقلها لاف ذلك فإنّ العاقلة وإن عرض ا بعض الأشخاص آخر سن الا طاط ضعف بسبب استغراقه تدب البدن واشتغاله بالكلية اليه لتناهي ضعفه وبدا عن اجزائه ا الا لال لكن يكمل فعلها ويتم تعقلها سب ازدياد السن وامتداد العمر إذا يعرض للقوى آفة ا أن يبلغ آخر السن الا طاط فمخالفتها للجسمانيات دليل على انا ليس منها ويرد عليه بأنّه وز أن يكون ا زاج ا اصل سن الكهولة اوفق للعاقلة وانسب ا فم ازداد السن مبتدئاً من سن الطفولية وازداد القرب ا ا زاج الاوفق ازداد التعقل فإذا بلغ ا ا زاج الاوفق كمل التعقل غاية الكمال وبعده يبتدئ الضعف ا أن يكمل آخر سن الا طاط.

وهذا الرد ضعيف لأن ا عقول أن يدور كمال التعقل على كمال ا تعقل فإذا كان جسمانيا فلا شكّ أنّ كماله قبل سن الكهولة الكامل فيه التعقل الناقص قبله ورد ايضاً بأنّه وز أن تكون العاقلة قوة جسمانية متصفة بصفات سائر ا سمانيات من اختلا ا وضعفها سب ضعف ا زاج الاّ أن القوة العارضة ا تعقلها سن الكهولة سب كثرة التجارب وشدّة التمرن وسبب اجتماع العلوم الكث ة يقاوم

ضعفها الطارئ ا بسبب ضعف ا ﺰاج ويزيد عليها ويكون ذلك سببا لكمال العاقلة ﺴب ازدياد السن لا ﺮدها.

واجاب عنه ا ﻜيم الطوسي[١] بأن زيادة الادراك يكون على وجوه ثلاثة: احدها بسبب التمرن والاعتياد كما إذا اعتاد و ﺮن ادراك امر مرة بعد اخرى فإّنه لا شكّ أنّ صعوبة ﺼيل الادراك ا ﺮار اللاحقة ليست حد صعوبته ا ﺮار السابقة وثانيها بسبب التجارب كما إذا كرر ادراك جزئيات ماهية واحدة فتحصيل الادراك للجزئيات اللاحقة اسهل واسرع من ا ﺰكيات السّابقة وثالثها ﺴب القوة العاقلة كما نشأت هذه من أنّ الفطنة والذكاء وجودة التعقل اكمل وا بعض النفوس من الآخر.

فنقول إنّ عاقلة الانسان ا واجود ﺴب الوجوه الثلاثة سن الا ﻄاط منها سن النمو والازدياد وقواه ا ﺴاسة ا ﺴمانية اجود ادراكا ﺴب الوجه الأول دون الثالث فيكفينا الدلالة قوة العاقلة وجودة تعقلها ﺴب الوجه الثالث سن الا ﻄاط ولكن ﺎنع أن ﻨع قوة العاقلة ﺴب خصوص الوجه الثالث.

ونقول لا نشاهد من انفسنا وسائر الافراد الاّ قوة التعقل وجودته ذلك السن واما كون تلك ا ﻮدة ﺴب الوجوه الثلاثة معا فلا يشهد عليه وجداننا يقيناً ومن ادعى هذا من نفسه فدلالته مقصورة على نفسه لا يتجاوز غ ه.

ومنها أنّ كل قوة جسمانية يوهنها تكرر الأفعال و ﻠها تكثر الاعمال ﺮ كل احد عند مباشرة الاعمال الشاقة البدنّية وعند احداق الباصرة ا ﻄوط الدقيقة مثلاً عند القاء الا ﺎع ا استماع الاصوات ا ﻬ ة حتّى إذا صرف كل حاسة ا احساس شيء قوي من ﺴوساتا يكاد لا ﺲ شيئاً ا دونا مثلاً من ذاق حلاوة العسل لا ﺲ عقبه حلاوة الفواكه ومن شم رائحة ا ﺴك زمانا يكاد لا ﺲ بعد زمان.

---

(١) ﻤّد بن فخر الدّين الشه بنص الدّين الطوسي الشيعي ا ﺘو ببغداد سنة ٦٧٢ هـ . [١٢٧٣ م.].

وكذلك سائر القوى ر ا يكل زاولة الاعمال ور ا يبطل وايضاً تأثـ ات القوى ا سانية لا ينفك عن تأثر وانفعال فإنّ القوى الداركة ا ساسة منتقش بصور ا سوسات وا ركة لا يتم ريكها الاّ بتحرك ا ا فإذا كانت خاصة ا سمانيات كذلك فالعاقلة لا يكون منها لتخلف تلك ا اصة عنها لأن من زاول الانظار والافكار ا قائق والدقائق يكون اقدر من البطال العطال على ادراك ا قائق الكلية والدقائق الفكرية ويرد على هذا الوجه منع لف تلك ا اصة عن العاقلة غاية الامر انا لامتيازها عن سائر القوى ا سمانية بكمال القدرة و ام القوة لا س بكلا ا ولا يظهر ملا ا وإن طرأ عليه الكلال نفس الامر.

فإن قلت كيف يكون ذا الاحتمال ال مع ما يظهر من زيادة القدرة على الادراك مع ا مارسة على العلوم والافكار.

قلت: القدرة بسبب التجربة والاعتياد لا تنا الضعف والعجز سب الذات كما يشاهد من زيادة القدرة على الاعمال الشاقة ا مارس من اهل كل حرفة مثل النجارين والزراء وسائرهم لاف ا تنعم ا ستر مع ثبوت كلال قواهم وضعف آلاتم من كثرة الاعمال فوق عاداتم.

ومنها أن الاعضاء البدنّية دائماً التحلل والتبدل فإنّ كلا منها تارة ينمو ويسمن وتارة تذبل وتزل ايضاً ا رارة الغريزية والعارضة بسبب الاشياء الداخلة وا ارجة مثل ا ركات البدنّية والشعاعات الكوكبية دائمة التحليل والقوى الغاوية بايراد البدل ا تتحلل دائمة التبديل فإذا كان حال الاعضاء كذلك فالقوى ا الة فيها ايضاً كذلك إذ تبدل ا ل يوجب تبدل ا ال.

ومن ا قق عند كل انسان وا قرر بالوجدان أنّ النفس الانسانية تبقى من اول العمر ا آخره على وحدته وتعينه بلا تبدل ولا تغ فهو ليس سم ولا جسما ويرد عليه لأنه وز أن فظ ا القادر ا ختار الاجزاء الاصلية ا تخلقة من ا الـ يعـ عنها بالنفس عن التحلل والتبدل وما ذكر مبـ على اصل الا اب وسيعرف

بطلانه وعلى تسليم هذا الاصل وز أن يكون تلك الاجزاء لا لافه من اصل ا
خاصية نع التحلل والتبدل لاف سائر الاعضاء لتكونا من الغداء العارض.

واما النقض بالبهائم فغ وارد فإنّه لا قطع ببقاء ذواتنا من اول نشأتنا ا
هلاكها بتعينها فإنّ سبب القطع انفسنا الوجدان ولا هناك ذاك واما حكمنا بأن
هذه البقرة هي العجل ال تولدت من البقرة الفلانية منذ عشر سن فيجوز أن
يكون حكما ازيا سب الاجزاء الاصلية العالية لا حكما ببقاء التع بعينه
الموع ا ركب لاف ما ده من انفسنا من البقاء الشخصي ا قيقي لانفسنا.

ومنها أنّ الشخص الواحد الانسا كم بأن للانسان حواس عشرة: س
ظاهرة و س باطنة وتع ادراكات كل منها و كم بأنّ له أمراً آخر يدرك با
الامور الكلية و كم بأن كلا من هذه يغاير كلا من الآخر وكذا ادراك كل منها
يغاير ادراك كل من الآخر و كم بأن كلا منها مدرك وهذه الاحكام تدل على أنّ
الانسان أمراً جامعا ب انواع الادراكات الظاهرة والباطنة باقسامهما العشرة
وا زئي والكلّي ولا يتصور هذا الاجتماع عضو من الاعضاء ولا قوة من
القوى ا الة فيه فهو نفس ردة قيل عليه لا وز أن يكون البدن قوة
جامعة ميع الادراكات وتكون سائر القوى آلات ا دمها كما كان ا س
ا شترك معا لادراكات ا واس الظاهرة و لا وز ايضاً أن تكون النفس ا امعة
جسما لطيفا خارجا من البدن يستخدم البدن باعضائها وقواها ولا قاطع ينفي هذين
الاحتمال من دلالة او بديهة.

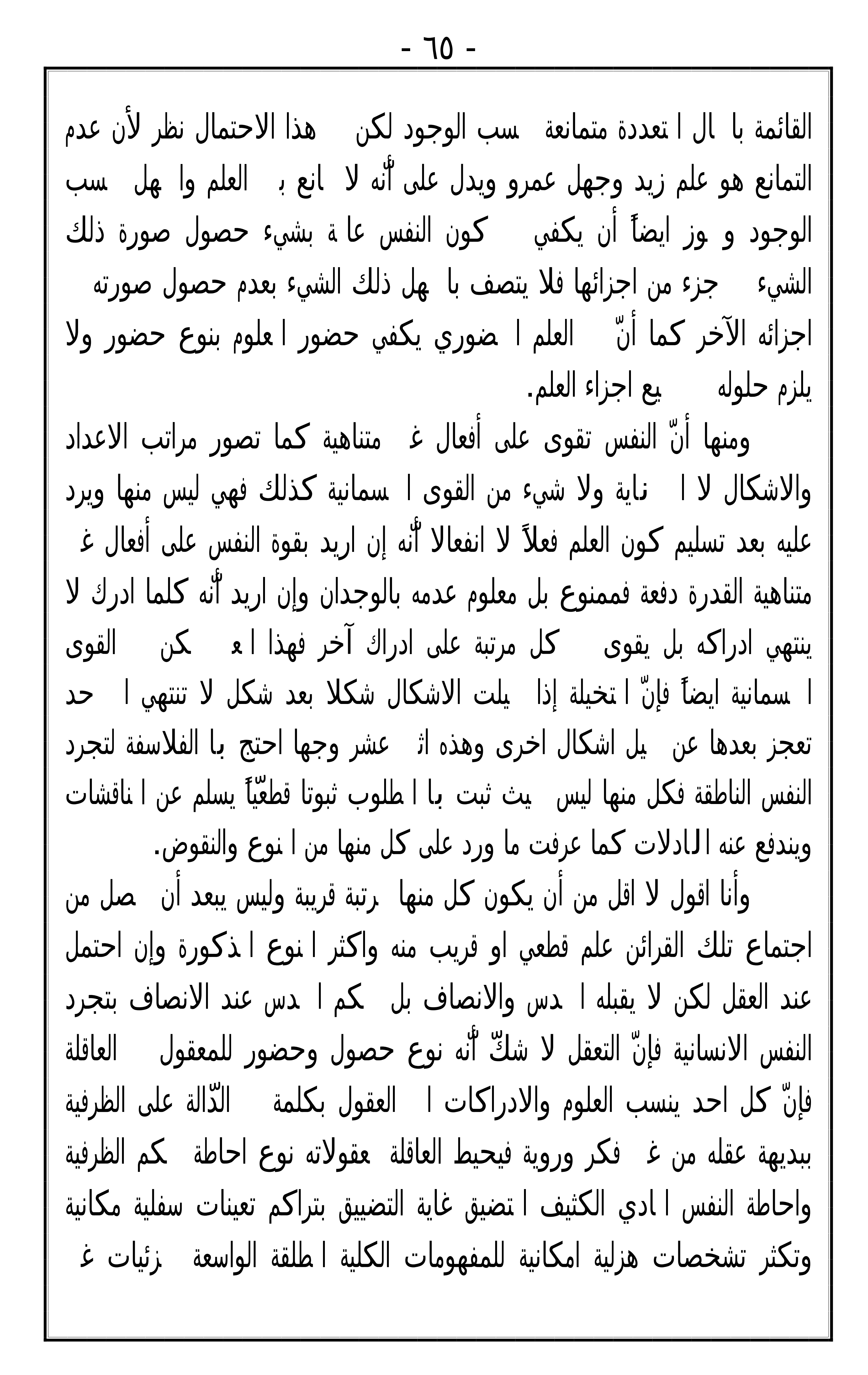
ومنها أنّ النفس تتصور مفهوم اللاتناهي سب ا قدار و سب العدد ولا
شك أنّ التصور هو ا صول النفس وإذا حصل اللاتناهي جسم او جسما
يكون ذاك ا سم او ا سما غ متناه اذ لا مع لغ ا تناهي الاّ ما حصل فيه
اللاتناهي ومن ا علوم أنّه لا شيء من الأبدان الانسانية ومن قوتا ا الة فيها امر غ
متناه وفساده ظاهر فان ا صول العقل ليس صول اصيل بل هو حصول ظلي لا

يترتب عليه اتصاف ما حصل فيه به والاّ لزم أن يكون العا ا تصور للجهل جاهلا وا اهل ا تصور للعلم عا اً وا تصور للوجوب واجباً والامتناع تنعا وقريب من هذا الوجه ما يقال من أنّ النفس تتصور السواد والبياض معا حـ كم بينهما بالتضاد فلو كانت مادية لزم اجتماع السواد والبياض ا تضادين ل مادي إذ الامتناع اجتماعهما ل قابل للاتصاف بما وا ادي هو القابل الاّ الرد لأنا إذا قلنا بانقسام ا ل وحصول كل من الضدين قسم منه غ القسم ا اصل فيه الآخر لقلنا بعدم الاجتماع ا اكم بثبوته حكم حاكم واحد بالتضاد بينهما ويرده ايضاً كون ا صول العقل حصولا ظليا لا اصيلا والاّ لامتنع اجتماعهما النفس الردة ايضاً.

واما ما قيل من أنّ ا متنع ليس الاّ الاجتماع ل قابل للاتصاف بما فليس شيء فإّنه لا مع لقابلية شيء للاتصاف بشيء الاّ جواز حصول الشيء الثا الاول وا صول فيما ن فيه واقع فضلاً عن ا واز واورد رده وجه آخر وهو أّنه ور أن تكون النفس قوة مادية و ا قوى أخر خادمة ا و صل كل من الاضداد قوة على حدة وتكون يعا حاضرة للنفس بعـ حصول كل منها قوة على حدة وتلحظ كلا منها من له و كم بينها باحكام كلية.

ومنها أّنه لو كانت النفس مادية لكانت منقسمة إذ كل جسم او جسما كذلك فيجوز أن يكون العلم بشيء واحد حاصلا جزء منه غ حاصل الآخر إذ لا تضاد حـ اختلاف ا ل فيقوم ا هل با زء الغ ا الّ فيه العلم فيلزم أن يكون الشخص الواحد عا اً بشيء وجاهلا به حالة واحدة.

ولا شكّ استحالته وما لزم تلك الاستحالة الاّ من كون النفس جسمانية فهي ردة ويرد عليه اولا منع كلية انقسام كل جسما لا وز أن يكون جزء لا يتجزى كما ذهب اليه البعض ومنع جواز قيام العلم زء وا هل بآخر وما ذكر من انتفاء التضاد حـ اختلاف ا ل لا يدل على ذلك او اسباب امتناع الاجتماع بـ الاشياء لا ينحصر التضاد سب وحدة ا ل بل وز أن تكون الاوصاف



القائمة با ال ا تعددة متمانعة سب الوجود لكن هذا الاحتمال نظر لأن عدم التمانع هو علم زيد وجهل عمرو ويدل على أنّه لا انع بـ العلم وا هل سب الوجود و وز ايضاً أن يكفي كون النفس عا ة بشيء حصول صورة ذلك الشيء جزء من اجزائها فلا يتصف با هل ذلك الشيء بعدم حصول صورته اجزائه الآخر كما أنّ العلم ا ضوري يكفي حضور ا علوم بنوع حضور ولا يلزم حلوله يع اجزاء العلم.

ومنها أنّ النفس تقوى على أفعال غ متناهية كما تصور مراتب الاعداد والاشكال لا ا ناية ولا شيء من القوى ا سمانية كذلك فهي ليس منها ويرد عليه بعد تسليم كون العلم فعلاً لا انفعالا أنّه إن اريد بقوة النفس على أفعال غ متناهية القدرة دفعة فممنوع بل معلوم عدمه بالوجدان وإن اريد أنّه كلما ادرك لا ينتهي ادراكه بل يقوى كل مرتبة على ادراك آخر فهذا ا ع كن القوى ا سمانية ايضاً فإنّ ا تخيلة إذا يلت الاشكال شكلا بعد شكل لا تنتهي ا حد تعجز بعدها عن يل اشكال اخرى وهذه اثـ عشر وجها احتج با الفلاسفة لتجرد النفس الناطقة فكل منها ليس يث ثبت با ا طلوب ثبوتا قطعيّاً يسلم عن ا ناقشات ويندفع عنه ا ادلات كما عرفت ما ورد على كل منها من ا نوع والنقوض.

وأنا اقول لا اقل من أن يكون كل منها رتبة قريبة وليس يبعد أن صل من اجتماع تلك القرائن علم قطعي او قريب منه واكثر ا نوع ا ذكورة وإن احتمل عند العقل لكن لا يقبله ا دس والانصاف بل كم ا دس عند الانصاف بتجرد النفس الانسانية فإنّ التعقل لا شكّ أنّه نوع حصول وحضور للمعقول العاقلة فإنّ كل احد ينسب العلوم والادراكات ا العقول بكلمة الدّالة على الظرفية ببديهة عقله من غ فكر وروية فيحيط العاقلة عقولاته نوع احاطة كم الظرفية واحاطة النفس ا ادي الكثيف ا تضيق غاية التضييق بتراكم تعينات سفلية مكانية وتكثر تشخصات هزلية امكانية للمفهومات الكلية ا طلقة الواسعة زئيات غ

متناهية كل منها مثل ما فرضناها احاطة به امر لا يقبله العقل بخلاف المجرد عن كثافة المادة فإنّه وإن كان جزئيا متعينا لكن ليست بهذه الكثافة والضيق الا تسمع بشكل الملك وا لجن باشكال مختلفة وهو من اثر الاطلاق والسعة مع أنّ حقيقتهما اجسام لطيفة على ما قيل فإذا كان هذا حال الجسم اللطيف فما ظنك بالمجرد المحض وكذلك حضور المفهومات الكلية المجردة للشيء المادي كيف يتصور مع أنّه لا مناسبة ولا مقابلة ولا مقاربة ولا مقارنة بينهما بوجه صوري فإنّ المجرد لا صورة له ولا معنوي فإنّ التجرد والمادية بينهما بون بعيد وهذا كما قال الشاعر:

ايها المنكح الثريا سهيلا * عمّرك الله كيف يلتقيان

فهي شامية اذا انتقلت * وسهيل اذا انتقل يمان

فإن قلت فكيف يدرك المجرد الماديات.

قلت لا جرم يحتاج الى توسط آلات جسمانية كل آلة تناسب لما يدرك بها.

فإن قلت فما يقول في ادراك البارئ جزئيات العالم بلا آلات ووسائط وحضورها بين يديه مع أنّ البون ابعد في ذلك الباب.

قلت هذا امر لا تدركه العقول ولا يوصل اليه الاّ بالوجد والوصول.

فان أردت التنبيهات بالاشارات والتلويحات بالإعتبارات فاعلم أنّ إحاطته كاحاطة الكليات بالجزئيات وحضورنا بين يديه كحضور المقيد بين يدي المطلق ولا نتصور هذه الحالة في النفس الجزئي بالنسبة إلى سائر الكليات ولو كانت مجردة ثم إنّ العمدة في هذا الباب أعني معرفة تجرد النفس الذوق والوجدان والشهود والعرفان فإنّ من صفا استعداده في اصل فطرته واحتظ من عالم الارواح يرش النور من حضرته ثم هذب نفسه بالرياضات والمجاهدات و تخلص عن اسر كفّار الشهوة والغضب وسائر ذمائم الصفات تداركته العناية الالهية وجذبة الحضرة الاحدية فتنسلخ روحه ونفسه الناطقة عن جسده كما تنسلخ الحية من جلدها فتقع له انسلاخات شريفة ومعراجات لطيفة ويطلع الى عوالم الانوار السبوحية والى معارج

القضاء القدوسية ويبقى بدنه كأنه اد ا أن يرجع اليه الروح عن قريب او بعيد ولذلك ذهبت ا تصوفة ا رد النفس ووافق الفلاسفة هذا ا ذهب وا عاد الروحا وإن خالفوهم اثبات ا عاد ا سما .

وقال الشّيخ شهاب الدّين بعض رسائله إنّ النفس الانسانية إذا طربت طربا روحانيا يكاد يشترط عا ما لا يتناهى وهذه ا اصة لا تكاد توجد الاجسام وا سمانيات وهذا كلام لا يشك من له ذوق ووجدان صدوره عن ذوق ووجدان و النصوص ما يفهم منه التجرد مثل قوله تعا **(وَيسْئلُونَكَ عَن الروح قُل الروحُ مِنْ أمْر رَبّي وَمآ أوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ الا قَلِيلاً** * الإسراء: ٨٥**)** فإنّ صرف ا واب عن بيان حقيقة الروح ا بيان أنّه من أمر ا وقد جرى السؤال عن ماهيته ليس الاّ لأن ماهيته لا تدرك بالعقول ولا تفي العبارات على بيانه فهذه ا الة لا توجد ا سمانيات وايضاً ا راد من الامر ما يوجد جرد امر ا بلا تعلق ادة تعلق ا لول حتّى تاج حلوله فيها على حلول صور سابقة على التعاقب والتوا يث يكون حلول كل منها تلك ا ادة معدا لول هذا ولا صل حلول هذا حتّى تتم وتنقضي يع الصور السابقة ا عدة.

والدليل على أنّ ا راد من الامر ما قلنا جعله مقابلا للخلق قوله تعا **(ألاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأمْرُ تَبارَكَ ا ُ رَب الْعَالَمِ َ** * الاعراف: ٥٤**)** فإنّ ا راد من ا لق ا اديات على ما قيل وإضافة ا الروح ا نفسه قوله تعا **(فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا** * التحر : ١٢**)** يش إ ذلك قوله تعا **(لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي أحْسَن تَقْوِ ٍ * ثُم رَدَدْنَاهُ أسْفَلَ سَافِلِ َ** * الت : ٤-٥**)** وقوله عليه السّلام **(اول ما خلق ا روحي)** وامثال ذلك من الآيات والأحاديث كلها إشارات ا التجرد ويفهم العلماء با ا طلعون على اسرار الكتاب ا بـ الواقفون على ظواهر القرآن وبواطنه ا أن ينتهوا ا ا د وا طلع إنّ الفلاسفة ا قالوا بتجرد النفوس الانسانية واحتجوا عليها با جج ا ذكورة قالوا بأنّها ابدية لا تقبل العدم بل تبقى بعد خراب

البدن ويعود ا التجرد ا ض بعد ما تعلق بالبدن تعلق التدب فذلك هو ا عاد الروحا فنورد الادلة ال استدلّوا با على بقائها بعد خراب البدن وامتناعها عن العدم حتّى يتم اثبات ا عاد الروحا على طريقتهم.

فصل استدلال الفلاسفة على ابدية النفوس البشرّية

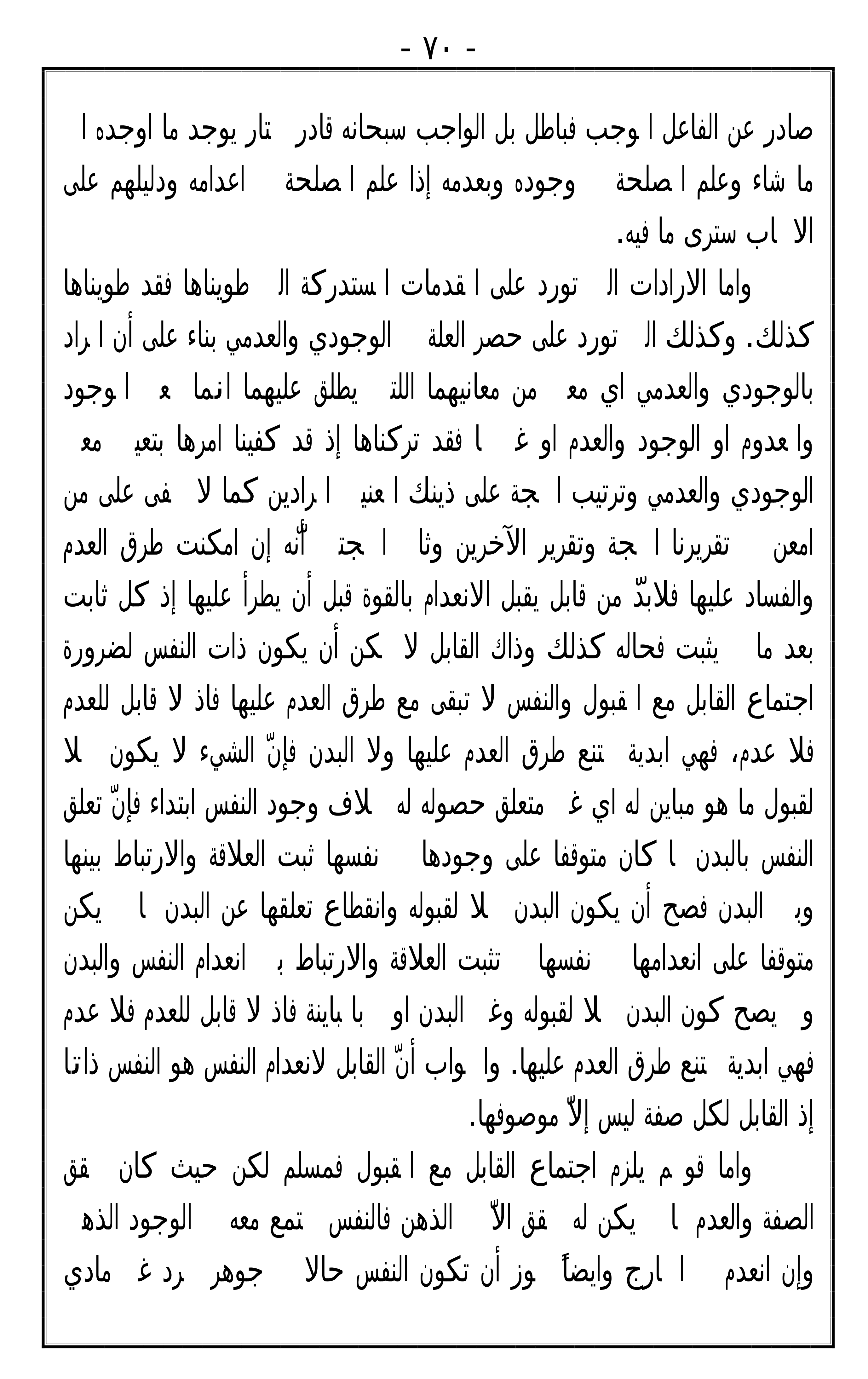
أقول ما نقل عنهم اثبات هذا ا طلب وجهان احد ا أنّه لو امكن انعدام النفس بعد الوجود فلابدّ أن يكون له سبب لأن كل كن لابدّ أن يستند ا سبب فذلك السبب اما أن يكون أمراً وجوديا او عدميا ونع بالوجودي والعدمي ما يكون السبب مفهومه او ذا خلافته وما لا يكون كذلك والوجودي لا يكون علة لعدم النفس الاّ للممانعة ب ذلك الوجود والنفس إذ بدون ا مانعة لا تتصور علية احد الشيئ لعدم الآخر وا مانعة لا تتصور الاّ سب ا كان او ا ل وكلا ا لا يتصوران النفس لكونا غ مكا وغ حال ا ل فتع أن تكون العلة لعدم النفس عدميا والعدمي ال تكون علة لعدم النفس لابدّ أن يكون عدم شيء من علل وجود النفس إذ من ا علوم أن غ ه من الاعدام لا يقتضي عدم النفس والنفس ا كانت مستندة ا الواجب او ا احد من ا فارقات على مذهبهم لا وز أن يكون ذلك العدم عدم العلة الفاعلية لأنه لا يتصور العدم للواجب ولا للمفارقات لوجوبا بوجود الواجب ولا عدم العلة الصورية ولا عدم العلة ا ادية لأن النفس بسيطة ليس ا علة مادية ولا صورية ولا عدم العلة الغائبة لصدور النفس عن ا وجب بالذات على اصلهم فتع أن يكون عدم الشرط فذلك الشرط لابدّ أن يكون عرضا قائما بالنفس لأن ا وهر والعرض ا باين لا يعقل أن يكون عدمه علة لعدم جوهر آخر مباين ما والعرض القائم بالنفس متأخر وجوده عن النفس فلا كن أن يكون شرطا للنفس وقد ثبت أنّه عدم الشرط وهذا الاسلوب تقرير هذه ا جة ا تفردنا به وهذا افيد واخصر ا قرره ا مهور من أنّ عدم العرض القائم بالنفس اما

أن يشترط اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبـ البدن او لا يشترط فإن يشترط فاو الاعراض بذلك الكمالات النفسانية مع أن عدم عليته معلوم بوجود النفس القد ة الكمال وا تصف بالنقائص والرذائل وإن اشترط ذلك انقطاع العلاقة بينها وبـ البدن وتلك العلاقة اضافة ضة للنفس بالنسبة ا البدن ومن ا علوم أنّ الاضافة العارضة للشيء لا يوجب تغ ها انعدام ذلك الشيء فلابدّ أن لا يكون لانقطاع تلك العلاقة مدخل علية عدم العارض للنفس ا فيعود ا القسم الاول وقد ابطلناه. هذا ما صناه بوجوه كث ة من تقرير هذه ا جة ا ذكورة الكتب ا عت ة مثل التهافت للفاضل الشهـ واجه زاده[1] نعمه ا بانواع النعيم واخصرية تقريرنا غ عن البيان.

واما افيديته فلانه يسلم عن النقوض ا وردة على ا قدمات الزائدة ال طويناها عن التقرير ال اخترناها من اراد الاطلاع على التفصيل فليطالعها هناك واورد على هذه ا جة اختيار كون علة العدم وجوديا وكون العلية بطريق ا مانعة اما سب ا كان او سب ا ل بناء على عدم ثبوت امتناع كونا جسما أو جسمانيا على ما عرفت ا أورد على الادلة ا وردة هناك واورد ايضاً منع ا صار علية الوجودي لعدم شيء أن يكون بطريق التمانع والتزاحم على ا كان او على ا ل بناء على جواز كون الوجودي مقتضيا سب الذات عدم شيء آخر مع قطع النظر عن ا مانعة سب ا كان او ا ل كما جاز ايضاً به وجود شيء ويتجه عليه ايضاً منع امتناع كون ا وهر والعرض ا باين شرطا لوجود جوهر آخر مباين ما حتّى تنع كون عدمهما علة لعدم ا وهر الآخر ويتجه ايضاً جواز كون البدن شرطا لوجود النفس فإنّه غ مباين ا فتنعدم النفس بانعدام البدن وفساد مزاجه ايضاً وز أن يكون العدم الّذي هو علة لعدم النفس عدم العلة الغائية وما قيل إنّه

---

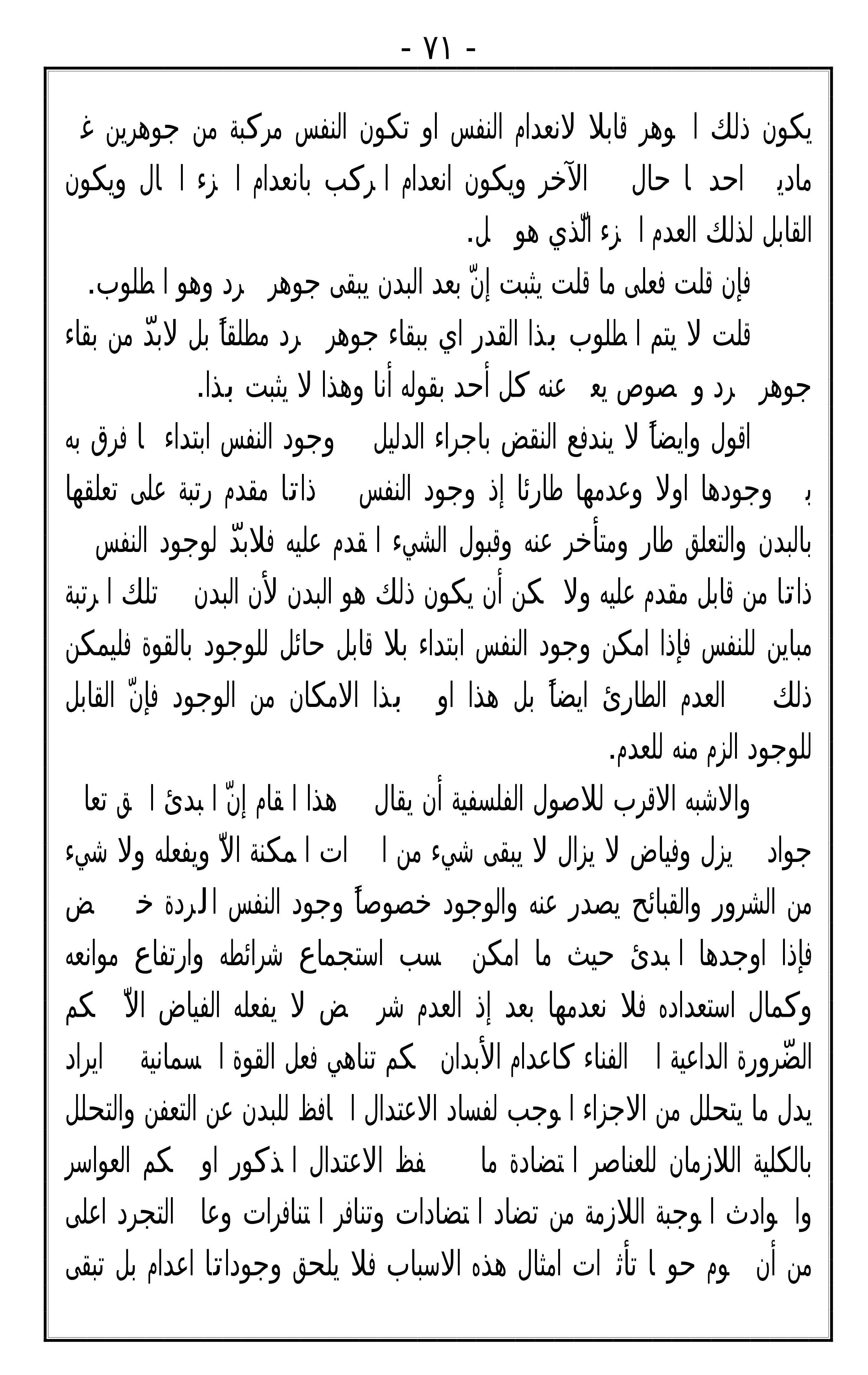
[1] مصطفى بن يوسف بن صا الشهـ واجه زاده ا تو ـ وسه سنة ٨٩٣ هـ. [١٤٨٨ م.]



صادر عن الفاعل ا وجب فباطل بل الواجب سبحانه قادر تار يوجد ما اوجده ا ما شاء وعلم ا صلحة وجوده وبعدمه إذا علم ا صلحة اعدامه ودليلهم على الا اب سترى ما فيه.

واما الارادات ال تورد على ا قدمات ا ستدركة ال طويناها فقد طويناها كذلك. وكذلك ال تورد على حصر العلة الوجودي والعدمي بناء على أن ا راد بالوجودي والعدمي اي مع من معانيهما اللت يطلق عليهما انما ع ا وجود وا عدوم او الوجود والعدم او غ ا فقد تركناها إذ قد كفينا امرها بتعي مع الوجودي والعدمي وترتيب ا جة على ذينك ا عنيي ا رادين كما لا فى على من امعن تقريرنا ا جة وتقرير الآخرين وثا ا جة أنّه إن امكنت طرق العدم والفساد عليها فلابدّ من قابل يقبل الانعدام بالقوة قبل أن يطرأ عليها إذ كل ثابت بعد ما يثبت فحاله كذلك وذاك القابل لا كن أن يكون ذات النفس لضرورة اجتماع القابل مع ا قبول والنفس لا تبقى مع طرق العدم عليها فاذ لا قابل للعدم فلا عدم، فهي ابدية تنع طرق العدم عليها ولا البدن فإنّ الشيء لا يكون لا لقبول ما هو مباين له اي غ متعلق حصوله له لاف وجود النفس ابتداء فإنّ تعلق النفس بالبدن ا كان متوقفا على وجودها نفسها ثبت العلاقة والارتباط بينها وب البدن فصح أن يكون البدن لا لقبوله وانقطاع تعلقها عن البدن ا يكن متوقفا على انعدامها نفسها تثبت العلاقة والارتباط ب انعدام النفس والبدن و يصح كون البدن لا لقبوله وغ البدن او با باينة فاذ لا قابل للعدم فلا عدم فهي ابدية تنع طرق العدم عليها. وا واب أنّ القابل لانعدام النفس هو النفس ذاتا إذ القابل لكل صفة ليس إلاّ موصوفها.

واما قو م يلزم اجتماع القابل مع ا قبول فمسلم لكن حيث كان قق الصفة والعدم ا يكن له قق الاّ الذهن فالنفس تمع معه الوجود الذه وإن انعدم ا ارج وايضاً وز أن تكون النفس حالا جوهر رد غ مادي



يكون ذلك ا وهر قابلا لانعدام النفس او تكون النفس مركبة من جوهرين غ ماديِ احد ا حال الآخر ويكون انعدام ا ركب بانعدام ا زء ا ال ويكون القابل لذلك العدم ا زء الّذي هو ل.

فإن قلت فعلى ما قلت يثبت إنّ بعد البدن يبقى جوهر رد وهو ا طلوب.

قلت لا يتم ا طلوب بذا القدر اي ببقاء جوهر رد مطلقاً بل لابدّ من بقاء جوهر رد و صوص يع عنه كل أحد بقوله أنا وهذا لا يثبت بذا.

اقول وايضاً لا يندفع النقض باجراء الدليل وجود النفس ابتداء ا فرق به ب وجودها اولا وعدمها طارئا إذ وجود النفس ذاتا مقدم رتبة على تعلقها بالبدن والتعلق طار ومتأخر عنه وقبول الشيء ا قدم عليه فلابدّ لوجود النفس ذاتا من قابل مقدم عليه ولا كن أن يكون ذلك هو البدن لأن البدن تلك ا رتبة مباين للنفس فإذا امكن وجود النفس ابتداء بلا قابل حائل للوجود بالقوة فليمكن ذلك العدم الطارئ ايضاً بل هذا او بذا الامكان من الوجود فإنّ القابل للوجود الزم منه للعدم.

والاشبه الاقرب للاصول الفلسفية أن يقال هذا ا قام إنّ ا بدئ ا ق تعا جواد يزل وفياض لا يزال لا يبقى شيء من ا ات ا مكنة الاّ ويفعله ولا شيء من الشرور والقبائح يصدر عنه والوجود خصوصاً وجود النفس ا ردة خ ض فإذا اوجدها ا بدئ حيث ما امكن سب استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وكمال استعداده فلا نعدمها بعد إذ العدم شر ض لا يفعله الفياض الاّ كم الضّرورة الداعية ا الفناء كاعدام الأبدان كم تناهي فعل القوة ا سمانية ايراد يدل ما يتحلل من الاجزاء ا وجب لفساد الاعتدال ا افظ للبدن عن التعفن والتحلل بالكلية اللازمان للعناصر ا تضادة ما فظ الاعتدال ا ذكور او كم العواسر وا وادث ا وجبة اللازمة من تضاد ا تضادات وتنافر ا تنافرات وعا التجرد اعلى من أن وم حو ا تأث ات امثال هذه الاسباب فلا يلحق وجوداتا اعدام بل تبقى

ببقاء الفياض ا طلق على الدوام الا أن هذه ا قدمات مبينة على اصلهم الفاسد من اثبات الا اب ونفي الاختيار مع أنّه يرد عليها نقوض آخر قد اضربنا عن ذكرها لسبق تفصيل منا امثا ا مع قلة حدوثها.

فصل مقالات الفلاسفة أمر ا عاد

واعلم أن الفلاسفة ا اثبتوا رد النفوس الانسانية على زعمهم احتجوا على وجوب بقائها وامتناع فنائها فلزم على تقدير ثبوت هذين ا طلب ثبوت ا عاد الروحا لأن للنفوس لذّات وآلام روحاني تص با كما أن لكل من ا واس لذة وا ا تص مناسب له كالاشكال ا سنة والصور ا ليحة ا لذة للباصرة وا يئات القبيحة ا ؤ ة ا وكالنغمات الطيبة ا لائمة للسامعة والاصوات ا نكرة ا نافرة ا وكا طعومات ا لوة ا شتهية للذائقة وا أكولات ا رة ا نفورة ا وكالروائح الفائحة الصّا ة للشامة والن ا نافر ا وكالسطوح اللينة الناعمة ا وافقة للامسة وا شينة الغليظة ا خالفة ا وكذلك لكل من ا واس الباطنة لذة مناسبة وا ا منافيا فلا جرم يكون للنفوس ا ردة العاقلة لذّات وآلام ملائمة ومنافرة لأن اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو خ وكمال عند ا دركة من حيث هو خ وكمال والأ ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند ا دركة من حيث هو آفة وشر.

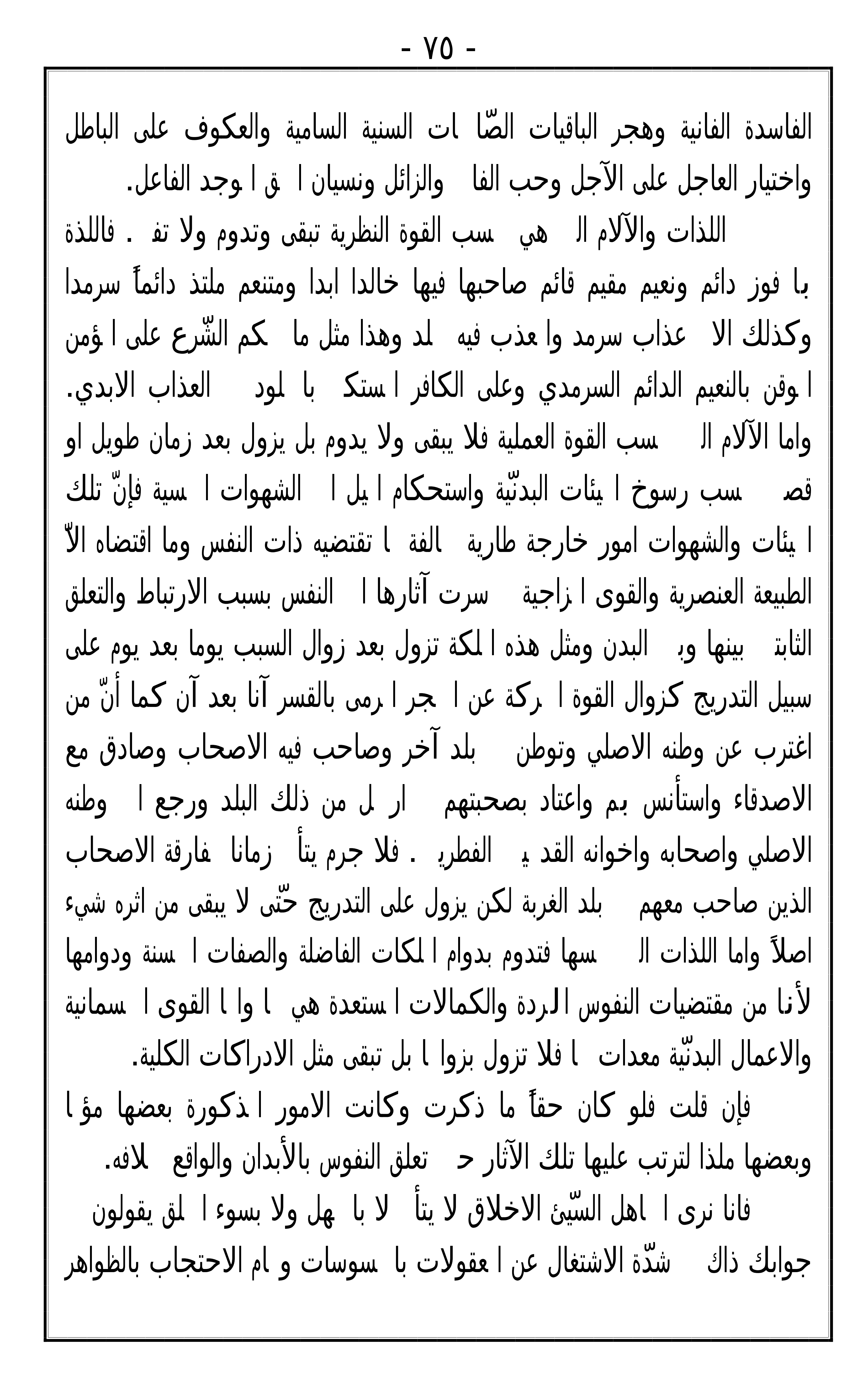
ولا شكّ أن تشبه النفس الناطقة بدئها وموجدها باتصافها بادراكات حقة كلية يقينية وارتسامها قائق ا وجودات خصوصاً العالية الشّريفة منها مثل ا ردات ا فارقة والنفوس السماوية والاجرام العلوية وقواها ا الة فيها ا أن ينتهي ا العناصر البسيطة الكلية الكرية ا ركبات ا عدنية والنباتية وا يوانية والانسانية بل الاوصاف الا ية الواجبية و ققها قائق كمالية و لقها باخلاق حسنة مرضية كمال وخ بالنسبة اليها وتبطلها باتصافها باضداد ما ذكرنا كلها او بعضها او تعطلها با لو عنها آفة وشر بالنسبة اليها و استعداد النفس صلاحية للتحلي بكل

منها والتخلي عنها وكما أنّ الكمالات الكلية ا ذكورة القابلة ا النفس أقوى وأشد
وأ والذّ راتب كثـ ة ومدارج كبـ ة بالنسبة ا ما يعد كمالا ولذة بالنسبة ا
ا واس فكذلك ادراك النفس ا واكمل بالنسبة ا ادراكاتا لأن كلا من ا واس لا
يدرك الاّ الصورة ا زئية الشخصية من غـ تفصيل و ليل ا اجزائها واطلاع على
ذاتياتا وعوارضها وسائر جهاتا وصفاتا لاف النفس الناطقة فإّنها يطة ميعها.

ولا شكّ أنّ الادراك على وجه الاحاطة والتفصيل ا واقوى من ادراك لي
صوري وأدوم لأن ادراك ا واس مشروط بوضع معّين كا قابلة وا قاربة وا قارنة
فكثـ ا ما يتبدل الوضع ا شروط به الادراك فيزول الادراك لاف ادراك النفس فإّنه
يبقى ببقائها فإنّ الآلات البدنّية والأفعال الصادرة عنها ليست الاّ معدات لادراك
النفس لا شرائط له فإّنا نرى بقاء الادراكات الكلية النفس بعد زوال
الاحساسات ا زئية عن ا واس بل بعد بطلان القوى ا ساسة ايضاً فتبقى ببقاء
العلة الفاعلية ا هي العقول الفعّالة على اصل الفلسفة والواجب ا ق تعا على
ا ذهب ا ق وببقاء العلة العاملة ا هي ذات النفس إذ بقاء العلة التاّمة يوجب بقاء
ا علول فإذا كان ادراك النفس ا واقوى وأدوم وابقى ومدركاتا اشرف واعلى فلا
جرم تكون لذتا اكمل واو وأ ها اوجع واخزى و ا يدل على كمال لذتا بالنسبة
ا اللذات ا سية كون حال ا لك والانسان اشرف من حال البهائم والانعام فإنّ
فضلهما عليها ليس الاّ اللّذات العقلية والادراكات الكلية للاشتراك اللذات
ا سية والاحساسات ا زئية بل ولكون بعض البهائم اسعد حالا منهما بالنسبة ا
الاحساسات وايضاً اللّذات الباطنة اعلى وآثر عن اعظم اللذات ا سية كا شمة
وا اه فإّنها مؤثرة على يع اللذات ا سية خصوصاً عند اهل ا مم العلية فإّنه قد
يترك يع اللذات البدنّية ويرتكب ا شقات ا تعبة حتّى ا ظورات ا عّينة لينال
حشمة ورياسة وبعد هذا قد يناله وبعض ا كارم ا هي ا ض ظاهرا مؤثر عند
الاكارم للذة واحدة باطنة كما أنّ بعض الاكارم يؤثر على نفسه الغـ عند شدّة

حاجته وضرورة فاقته ويصرف ما يده ا الغ ويقاسي شدائد الفقر ويلتذ مع ذلك بذلك الايثار وقد يقع ايثار اللذة الباطنة على الشهوات الظاهرة الامور الدّنيئة ا سيسة مثل اللعب واللهو وكلمات اللغو فإذا كانت امثال هذه اللذات الباطنة مرجحة ومؤثرة عند العقلاء على الشهوات واللذات ا سية فاللذات العقلية الصرفة احق واو بالرجحان فإنّها اعلى مراتب اللذات الباطنة فحال الا الروحا مثلها بالنسبة ا ا سما .

فقد تب ا ذكر أنّ النفس بعد مفارقتها عن البدن بفساد اعتدال مزاجه الّذي بسببه صلح وصحّ تعلق النفس ا ردة به تبقى ردة مدركة بالادراكات ال اكتسبتها بواسطة البدن عند تعلقها به فلما كان الادراك منحصرا ادراك ملائم او منافر وادراك ا لائم لذة وادراك ا نافر ا ا فلا جرم بكون حال النفس منحصرا اللذة والأ فكل نفس اما ملتذ ض واما متأ صرف أو تلط ومتردد حاله ب اللذة والأ فا لائمة او ا نافرة للنفسي لا تكون الاّ سب القوة النظرية او القوة العملية اما ا لائم سب القوة النظرية فالادراكات ا قة ا ازمة اليقينية خصوصاً ا لية الشهودية الذوقية ا ترقبة من مرتبة علم اليق ا ع اليق ومنه ا حق اليق وخصوصاً ا تعلقة با دركات الشّريفة العلية مثل ا قائق ا يطة الكلية والعقول الفعالة والصفات الا ية والكمالات السبحانية وا نافر ما يضادّ ذلك من مراتب ا هل ا هل ا ركب والبسيط والشبهات والشكوك والاوهام وا يالات الباطلة خصوصاً ا تعلقة بالامور الشّريفة ا ذكورة وا لائم سب القوة العملية ا لكات الفاضلة والاخلاق ا سنة ا لكية ا رضية ا نبعثة من ا يل والا ذاب ا ضرات العلية وا بادئ الشّريفة والاعراض عن الإنماك الشهوات البدنّية واللذات ا سية والت ه عن التلطخ با يئات الرذيلة البهيمية والدناءات الطبعية البدنّية وا نافر سبها ما تضاد ذلك من ا صلات ا سيسة والعادات ا بيثة ا ستحكمة با زاولة على الاعمال الرذيلة وا واظبة على الأفعال السيئة والألف بالشهوات



الفاسدة الفانية وهجر الباقيات الصّا ات السنية السامية والعكوف على الباطل واختيار العاجل على الآجل وحب الفا والزائل ونسيان ا ق ا وجد الفاعل.

اللذات والآلام ال هي سب القوة النظرية تبقى وتدوم ولا تف . فاللذة با فوز دائم ونعيم مقيم قائم صاحبها فيها خالدا ابدا ومتنعم ملتذ دائماً سرمدا وكذلك الا عذاب سرمد وا عذب فيه لد وهذا مثل ما كم الشّرع على ا ؤمن ا وقن بالنعيم الدائم السرمدي وعلى الكافر ا ستك با لود العذاب الابدي. واما الآلام ال سب القوة العملية فلا يبقى ولا يدوم بل يزول بعد زمان طويل او قص سب رسوخ ا يئات البدنّية واستحكام ا يل ا الشهوات ا سية فإنّ تلك ا يئات والشهوات امور خارجة طارية الفة ا تقتضيه ذات النفس وما اقتضاه الاّ الطبيعة العنصرية والقوى ا زاجية سرت آثارها ا النفس بسبب الارتباط والتعلق الثابت بينها وب البدن ومثل هذه ا لكة تزول بعد زوال السبب يوما بعد يوم على سبيل التدريج كزوال القوة ا ركة عن ا جر ا رمى بالقسر آنا بعد آن كما أنّ من اغترب عن وطنه الاصلي وتوطن بلد آخر وصاحب فيه الاصحاب وصادق مع الاصدقاء واستأنس بم واعتاد بصحبتهم ار ل من ذلك البلد ورجع ا وطنه الاصلي واصحابه واخوانه القد ي الفطري . فلا جرم يتأ زمانا فارقة الاصحاب الذين صاحب معهم بلد الغربة لكن يزول على التدريج حتّى لا يبقى من اثره شيء اصلاً واما اللذات ال سها فتدوم بدوام ا لكات الفاضلة والصفات ا سنة ودوامها لأنا من مقتضيات النفوس ا ردة والكمالات ا ستعدة هي ا وا ا القوى ا سمانية والاعمال البدنّية معدات ا فلا تزول بزوا ا بل تبقى مثل الادراكات الكلية.

فإن قلت فلو كان حقاً ما ذكرت وكانت الامور ا ذكورة بعضها مؤ ا وبعضها ملذا لترتب عليها تلك الآثار ح تعلق النفوس بالأبدان والواقع لافه.

فانا نرى ا اهل السّيئ الاخلاق لا يتأ لا با هل ولا بسوء ا لق يقولون جوابك ذاك شدّة الاشتغال عن ا عقولات با سوسات و ام الاحتجاب بالظواهر

عن البواطن يث جبها الإنماك الشهوات ا سية عن الالتفات ا ا الات العقلية كالعضو ا لموف با ذر لا تدرك لامسته ا ر وال د ح مسّت بما حتّى إذا زال آفة ا ذر عنه دفعة ح مساسه با ار او البارد لتأثر به تأث ا قوّيا وادرك ادراكا ضرورياً فكذلك حال ا اهل ا ذكور إذا فارقت روحه بدنه ح تلوثه با باثات ا ذكورة لادركت ا باثات ا تلبسة به دفعة وتأ تأ ا قويا جدا وندم ح لا ينفعه الندم و ل به العذاب الاليم والبلاء الاعم إنّ للفلاسفة تفصيلاً مراتب السعادة والشقاوة نذكرها على طريق الا ال ونش اليها باحسن مقال.

فصل مراتب السعادة والشقاوة

فاعلم أنّ من كان من النفوس مؤيدا بالفطرة السليمة الصافية والفطنة الكافية الوافية وتداركته العناية الأزلية وتعلقت بالبدن ا عتدل ا زاج صا الامتزاج فجمعت ب الكمالات العملية والادراكات ا قة اليقينية وا لكات الفاضلة السنية و لت عن الرذائل البهيمية والسيئآت الدّنيئة الطبعية فهو سعيد مطلقاً ملتذ من يع الوجوه ومبتهج بالكمال ا طلق سرورها سرمدي ونعيمها ابدي وصاحب ا رتبة العليا والسعادة العظمى والبالغ ا الغاية القصوى هي النفس ال تكون عا اً عقليا نورانيا مرتسما فيه ا قائق الكلية ومستحضرا فيه الدقائق الذوقية واصلا ا ا ضرة ا بدئية العلية ومشاهدا للكمالات الكلية الا ية ومنتقشا فيه صور الكل و تمعا فيه صور العا الكلّي والوجود ا طلق مبتدئا من ا بدإ العليّ الاعلى جلّ ذكره وتعا وكمالاته الاّ وسالكا ا العقول الفعالة الاجرام ا يطة الكلية من العرش والكرسي والسّموات العلية والنفوس العلوية ا تعلقة با والكواكب السيارة والثابتة ا ركوزة فيها العوا السفلية العنصرية من البسائط وا ركبات والكليات وا زئيات وتعرف العلل الغائية للحركات الكلية والعناية الازلية وكيفيتها.

وتعرف أنّ ا بدأ بأي وجود وبأي وحدة تص وأنّه كيف يتعلق علمه

بالاشياء بلا ا اب تكثر وتغ ذاته بوجه من الوجوه ويعرف كيف نسب ترتب ا وجودات اليه وبا ملة ترتسم صور ا وجودات كلها حتّى كأنا هي الكل وكل من افراد العا سواء كان من العلويات والسفليات جزء منه او كأنا هي الكلّي وكل منها جزئي له وهذا غاية مراتب الكمال ونهاية الوصول ا حضرة ذي ا لال وا مال وما مرتبة من مراتب السعادة الاّ وهي دونه ومن اضاع من النفوس القوى النظرية وعطل القوى العملية وصرفهما ا الامور ا سيسة ا سية والافكار الرديئة والاعمال البهيمية والسبعية و ع ب الرذائل الاعتقادية والفعلية واتصف بالاعتقادات الزائغة الباطلة واكتسب ا يئات الرذيلة با زاولة على الاعمال السيئة.

ومع ذلك كان قد عرف أنّ له كمالات با سعادتا وباعدامها شقاوتا سواء عرفت تلك الكمالات اهيتها او اقتصرت على معرفة اثباتا فهو الشقي ا طلق تتأ عند مفارقتها عن البدن وانكشاف حجب الاشتغالات النفسانية تأ اً عظيماً رمانا عن كمالاتا واعظم بتلوّثها ا يضادها من ا باثات ا ظلمة ا كدرة وتتحسر سراً كب اً واك بكلا الشقوت انا وإن زالت حسرتا بسبب مفارقتها عن مألوفاتا وكدوراتا بسبب سوء هيئاتا ولكن لأجل التأ بسبب الاشتياق ا نور العلم والعرفان والتأذي بظلمة ا هل وسوء الاعتقاد حسرة عظيمة ابدية وخيبة أليمة دائمة ويقولون إنّ تلك النفس إن تتكدر بكدورات العقائد الباطلة بل كانت نهاية امرها ا رمان فتتأ تأ اً شديداً مديداً بعد ا وت لكن تنقضي آلامها بعد مدد مديدة ويؤول حا ا ا لاص والسّلامة وإن كانت تلك النفس ما عرفت أن ا كمالات ادراكية بل غفلت عنها بالكلية فحسرتا وعذابا مقصورة على التأ الّذي بسبب ا فارقة عن ا ألوفات وا لابسة بسوء ا يئات وذلك التأ إذا زال وانقضى بعد زمان كما ذكرنا يؤول حال تلك النفس ا نوع من السعادة بالاستراحة عن الآلام وا لاص عن العذاب فهي ليست ارجة عن الر ة الواسعة والنفس ا لت بالفضائل العلمية ولكن ما لت عن ا يئات الردية فهي ملتذة بتلك الفضائل ومتأ ة با يئات الرديئة

والرذائل الدّنيئة فبعد مدة ينقطع تأ ها وحسرتا وتبقى وتدوم لذتا وبجتها فهي اول امرها سعيدة من وجه وشقية من وجه لكن مآ ا ا السعادة ا طلقة كا ؤمن الفاسق حكم الشّرع والنفس ال قصرت عن فضيلة الادراك واتصفت ا يضادها ولكن ادركت فضيلة ا لمكات ا سية فهي إن كانت اعتقدت كمالاتا العلمية بآنّيتها او با و اهيتها فهي ابدا ب السعادة والشقاوة واللذة والأ مترددة دائرة تلتذ سب حسن آثار قوتا العملية بعض التذاذ ولكن تتأ سب سوء آثار قوتا الفطرية او عدمها تأ ا شديداً او تتعذب عذابا مديدا وإن كانت تعتقد تلك فهي السّلامة من العذاب وا لاص من الأ وإن تفز سعادة معتدة با وكرامة تعتد من الزلفى وهذه هي النفوس البله والقلوب الصلبة سليمة صدورهن عن الغل وا قد والفتنة ولكن خالية قلوبن عن العلم والادراك والفطنة كالزهاد والصلحاء العامية.

وقريب منهم ودونم من لو رأسا عن الكمالات العلمية والعملية وكذا عن اسباب الشقاوات بالكلية بأن لا يعتقد أنّ له كمالا و يزاول من ا والشر اعمالا كالاطفال والا . وبعض الفلاسفة ذهبوا ا أنّ مثل هذه النفس لابدّ أن يتعلق سم آخر يكون موضعاً لتخيلات النفس لا تعلق تدب وتصرف لذلك ا سم فإنّ ذلك تناسخ لا يقول به الفلاسفة لأن النفس لا فعل ا غ الادراك ولا وز التعطل الوجود ومن ضرورة الإدراك التعلق سم ما يكون موضعاً لتخيلاته من الاجرام السماوية او الاجرام ا تولدة من ا واء والادخنة والأ رة لأن التخيل لا كن إلّ بآلة جسمانية فتخيل الصور ا عتقدة عندها فإن كانت خ اً شاهدت ا ات الآخروية على حسب ما اعتقدها ا ياة الدّنيا والاّ فلا يشاهد إلاّ العقاب هذا صل كلامهم أمر ا عاد واعترض عليهم أولا نع كون اللذة ما ذكروا من أنا إدراك ما هو كمال وخ عند ا ركب من حيث هو كذلك واستقراء اكثر ا زئيات لا يفيد يقيناً ودعوى البديهة غ مسموعة كون اللذة ذلك أو لازما له تنع الانفكاك عن ذلك وبأنّه وز أن تكون اللذة إدراك الكمالات ا سمانية لا

إدراك الكمال ا طلق لأن ا علوم بالوجدان هو الأول ولا يلزم منه أن تكون الكمالات العقلية الغ ا سمانية لذة وازِ الفهما با قيقة وبعد تسليم بقاء النفس بعد خراب البدن بناء على الايرادات ال اورد على الدلائل الدّالة عليه كما سبق ومنع قبول النفس الصّور العقلية على تقدير بقائها بناء على جواز اشتراط التعلق بالبدن ذلك ومنع ا صول على تسليم القبول بناء على قاعدة الاختيار وبطلان الا اب وبأنّه لو كان ما ذكر حقاً لزم التذاذ النفس بالادراكات الكلية فوق التذاذها بالشهوات ا سية عند ما كانت متعلقة بالبدن والواقع لافه ولا دي قو م الاشتغال بتدبر البدن والاستغراق الاحوال ا سمانية نع ذلك لأنا لو منعت نعت الادراك من أن صل و ا نعه وحصل لزم حصول اللذة لأنا ء الادراك على قو م وايضاً غلبة الضعيف على القوي ومنعه له غ معقول.

اقول استلزام الادراك اللذة منعه مكابرة حتّى أنّ بعضاً من الطلبة يؤثرون الاشتغال ذاكرة ما تعلموه من مسائل معدودة على تنعمات حسية ورياسات انسبية غائية إنّ اللذة القوية العظيمة ا ا تترتب على الادراك الكامل على وجه الا لاء والانكشاف التّا عن انعة ا وانع ومعاوقة العوائق مثل الامور ا ذكورة من الاشتغال والاستغراق فليخلف هذا الادراك عن بعض ا درك لفت اللذة القوية العظيمة عنهم وإن كان لا لو ادراك ما عن لذة ما يع ا واد.

واعترض على قو م بأن التأ ا اصل للنفس ا فارقة سبب ا يئات السيئة ا كتسبة لابسة الأبدان لا يدوم بل ينقطع زمان قص او مديد سب رسوخه او عدمه بأن ما قلتم بيان دوام الادراكات العقلية من أنّ بقاء القابل والفاعل يوجب بقاء ا علول جار ههنا ايضاً فإنّ القابل للتأ ا ذكور هو النفس والفاعل هو ا بدإ او ا فارقات فالقول ببقاء الادراك وبزوال ا ئات كم ض وفرق بلا فارق.

وما قيل من جواز استناد زوال ا يئات ا ددات الاوضاع الفلكية و ركات الاجرام السماوية وآثار تلك الاوضاع وا ركات عا النفوس مثل تلاحق النفوس

ا فارقة قرنا بعد قرن مثلاً لا يصلح فارقا إذ الاختصاص ذه ا ذكورات با يئات دون الادراكات فكما وز سببيتها لزوال ا يئات كذلك وز سببيتها لزوال الادراكات و كن الفرق بأن الادراك صفة ذاتية للنفس وهي مقتضية ا سب الذات غ انه متأخر لاحتياجه ا ا عدات فإذا حصل ا عدات يلزم البقاء و تنع الزوال والفناء واما التأ فهو صفة عارضة لا يقتضيه ذات النفس بل يعرض ا سب العوارض العاسرة من ا لابسات البدنّية فإذا زال العاسر يزول ذلك شيئاً بعد شيء على التدريج لزوال القوة العارضة للنفس بالقسر ا وجب لذلك التأ شيئاً بعد شيء ا أن يف ويزول كا يل القسري العارض للحجر ا رمى كما نّبهنا عليه فيما سبق.

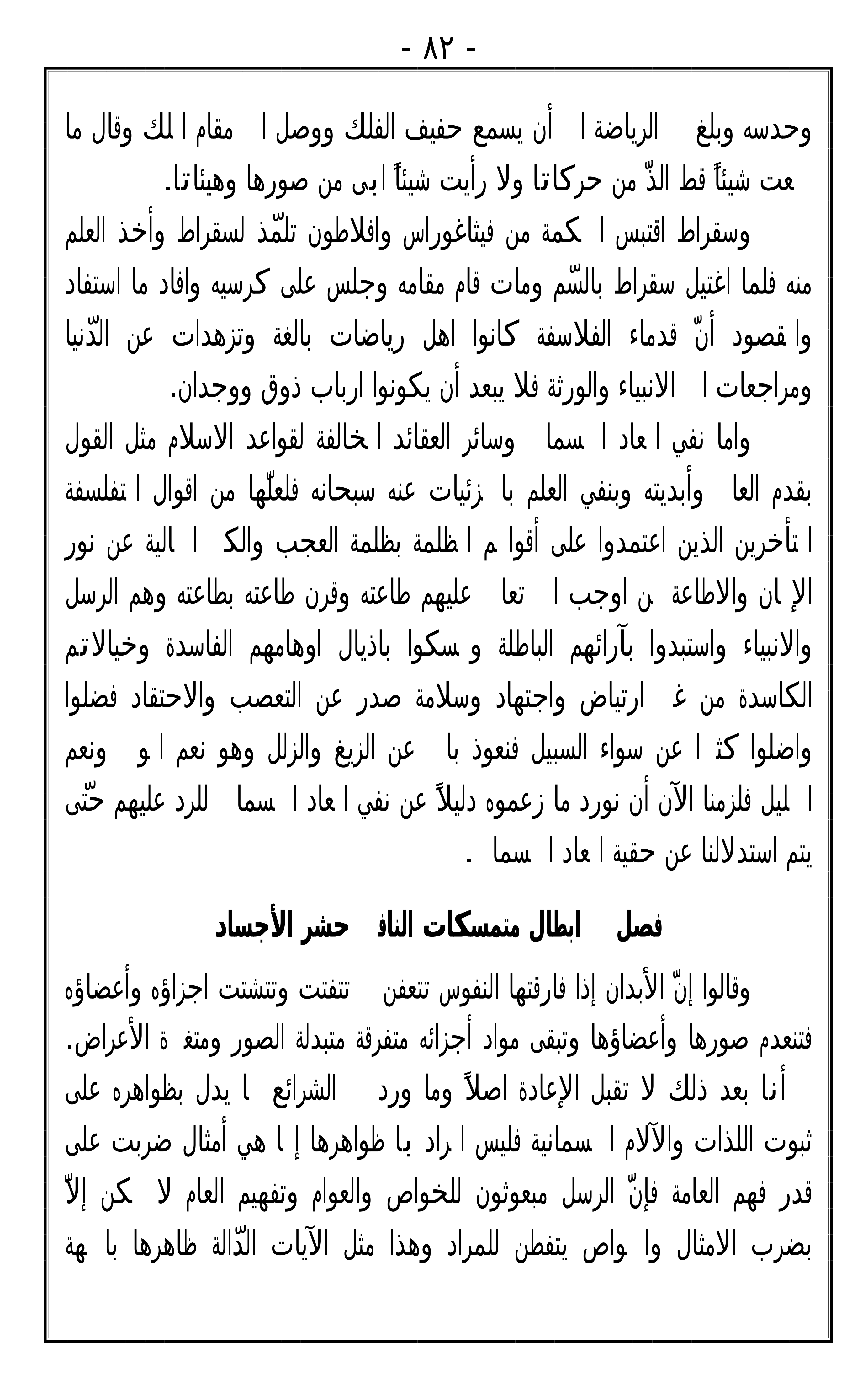
واعترض ايضاً على فرقهم ب ا احد ا عتقد بالاعتقادات الباطلة وا روم ا رد عن الادراكات ا قة اليقينية وإن يعتقد الاعتقادات الباطلة بأن الاول ابدي التأ والثا يؤول عاقبته ا السّلامة وا لاص عن الآلام بأّنه ايضاً فرق من غ فارق لأن سبب التأ فيهما الاشتياق ا الكمال الفائت على ما قالوا وعند ا اد السبب نع التفاوت ا سبب فإن فرق بأن سبب التأ الأول الاعتقادات الباطلة ا ضادة للكمال ا قيقي و الثا الشوق ا ا ذكر الكمال القابل رور الازمان للنسيان والزوال لاف الاول لتمام رسوخ الاعتقادات ا ازمة وإن كان لاف الواقع يقال اما أن يبقى بعد ا وت اعتقاد حقية الاعتقادات الباطلة الواقعة حـ التعلق بالبدن فيكون ا عتقد على التسلي والاطمئنان كما كان قبل ا وت لا على التأ ا سبب من اعتقاد بطلان ما عليه من العلوم واما أن يزول ذلك الاعتقاد بعد ا وت فيقرر زوال الاعتقادات الباطلة فيزول بزواله الآلام ا سببة منها فلا يبقى اصلاً بعد ا وت فضلاً عن الدوام.

و كن أن يقال الاعتقادات الباطلة توجب هيئة ظلمانية جوهر النفس راسخة فيه يث لا يزول بزوال اعتقاد حقية تلك الاعتقادات الباطلة لكن القول بأن تلك ا يئة لا تقبل الزوال اصلاً و ب بقاؤها ابدا لا دلالة عليه قاطعة.

واعترض ايضاً على قو م بأن النفوس الساذجة للقاصرين عن الفضائل العلمية ا تخلة بالاخلاق ا سنة ا تحل سببها با يئات السنية من اهل السّلامة تتعلق ببعض الاجرام ليكون آلة لتخيلها كم عدم جواز التعطل الوجود بأن تلك النفوس لابدّ أن تكون ا اعتقادات باطلة فتكون آلامهم ابدية فكيف يكونون من اهل السّلامة وبأن عدم جواز التعطل الوجود غ مسلم ولا م هن فكيف يستدل كم على التعلق ا ذكور و نع لزوم التعطل على تقدير عدم التعلق والتخيل الأخروي او شعور النفس الساذجة بذواتا ووجوداتا يكفي نفي التعطل وبأن تع بعض اجزاء الاجرام السماوية لتعلق بعض النفوس تع بلا مع لتشابه اجزاء الاجرام وتعلق كل من النفوس لكل من الاجزاء ب الاستحالة فتع عدم التعلق.

و كن ا واب عن الأول بأن النفوس الساذجة قاصرة عن علم أنّ ا كمالا كما انا قاصرة عن سائر العلوم فلذلك سلموا عن الآلام الابدية فتحقق ا ذكر أن اقوال الفلاسفة أمر ا عاد وإن كان بعضها حقاً مطابقا للواقع لكن دعوى استبداد العقل التصديق با والاستغناء عن الشّرع والشارع خصوصاً التفاصيل ا ذكورة دعوى باطلة وبطلانا ب كما ذكرنا من الايرادات والاعتراضات على مقدمات ادلتهم على التفصيل.

اللّهم الاّ أن يقولوا بأنّها تنبيهات ومشوقاًت والفرقان ليسا الاّ بالذوق والوجدان كما حكي عن افلاطون الا ي وغ ه من ا كماء القدماء أنّهم كانوا يسندون معارفهم ا الاحوال السنية من الانسلاخات الشّريفة وا عراجات اللطيفة ويؤيد هذا القول تلمّذ بعضهم لبعض من الانبياء صلوات ا عليهم ا ع واخذهم ا كمة من معدن النّبوّة كما روي عن ا كيم انبادقلس أنّه كان زمن داود النّ ّ عليه السّلام وأنّه مضى اليه وتلقى منه واختلف ا لقمان ا كيم واقتبس منه ا كمة عاد ا يونان وافاد وعن ا كيم فيثاغوراس أنّه كان زمن سليمان عليه السّلام وقد اخذ ا كمة عن معدن النّبوّة ايضاً وكان يدعي أنّه شاهد العوا ثه



وحدسه وبلغ الرياضة ا أن يسمع حفيف الفلك ووصل ا مقام ا لمك وقال ما عت شيئاً قط الذّ من حركاتا ولا رأيت شيئاً ابى من صورها وهيئاتا.

وسقراط اقتبس ا كمة من فيثاغوراس وافلاطون تلمّذ لسقراط وأخذ العلم منه فلما اغتيل سقراط بالسّم ومات قام مقامه وجلس على كرسيه وافاد ما استفاد وا قصود أنّ قدماء الفلاسفة كانوا اهل رياضات بالغة وتزهدات عن الدّنيا ومراجعات ا الانبياء والورثة فلا يبعد أن يكونوا ارباب ذوق ووجدان.

واما نفي ا عاد ا سما وسائر العقائد ا خالفة لقواعد الاسلام مثل القول بقدم العا وأبديته وبنفي العلم با زئيات عنه سبحانه فلعلّها من اقوال ا تفلسفة ا تأخرين الذين اعتمدوا على أقوا م ا ظلمة بظلمة العجب والكـ ا الية عن نور الإ ان والاطاعة ن اوجب ا تعا عليهم طاعته وقرن طاعته بطاعته وهم الرسل والانبياء واستبدوا بآرائهم الباطلة و سكوا باذيال اوهامهم الفاسدة وخيالاتم الكاسدة من غ ارتياض واجتهاد وسلامة صدر عن التعصب والاحتقاد فضلوا واضلوا كث ا عن سواء السبيل فنعوذ با عن الزيغ والزلل وهو نعم ا و ونعم ا لميل فلزمنا الآن أن نورد ما زعموه دليلاً عن نفي ا عاد ا سما للرد عليهم حتّى يتم استدلالنا عن حقية ا عاد ا سما .

فصل ابطال متمسكات النا حشر الأجساد

وقالوا إنّ الأبدان إذا فارقتها النفوس تتعفن تتفتت وتتشتت اجزاؤه وأعضاؤه فتنعدم صورها وأعضاؤها وتبقى مواد أجزائه متفرقة متبدلة الصور ومتغ ة الأعراض.

أنا بعد ذلك لا تقبل الإعادة اصلاً وما ورد الشرائع ا يدل بظواهره على ثبوت اللذات والآلام ا سمانية فليس ا راد با ظواهرها إ ا هي أمثال ضربت على قدر فهم العامة فإنّ الرسل مبعوثون للخواص والعوام وتفهيم العام لا كن إلاّ بضرب الامثال وا واص يتفطن للمراد وهذا مثل الآيات الدّالة ظاهرها با هة

وا سمية تعا ا سبحانه عنهما وعن سائر النقائص الإمكانية والعوارض ا كانية.

فنقول قد عرفت أنّ صرف النصوص عن الظواهر ا ا يكون فيما عارض ظواهرها القطعيّات مثل ما قاسوا عليه من الآيات الدّالة على ا هة وا سمية وما ذكروه ههنا معرض القطعيّات ليس الاّ شكوك وشبهات.

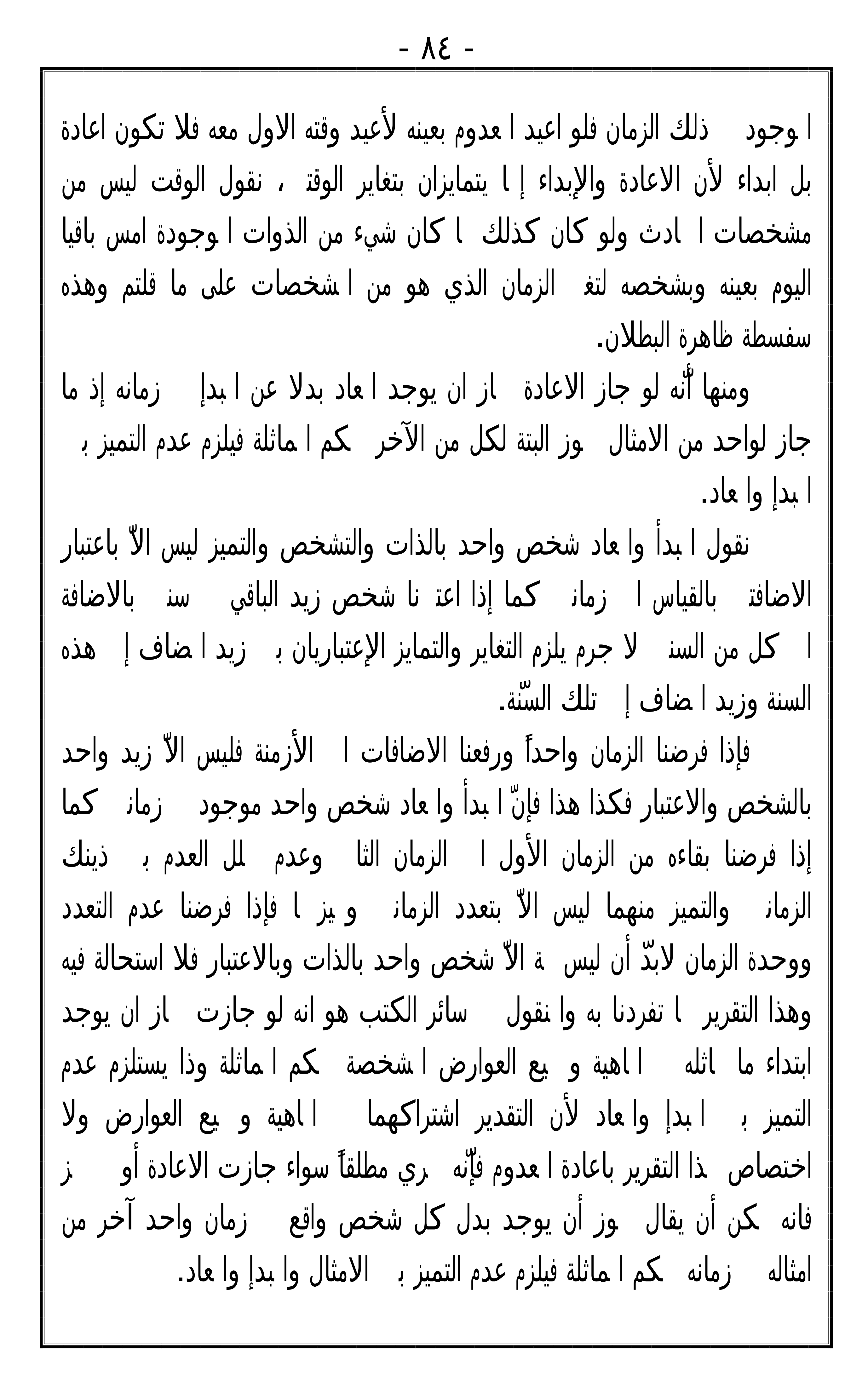
واما ما قالوا من أنّ الأبدان بعد تفرق اجزائها لا تقبل الاعادة فلا قرينة م عليه فضلاً عن الدليل والشبه ا نقولة عنهم هذا الدعوى كث ة واكثرها مبنية على امتناع اعادة ا عدوم بعينه فنقدم هذه ا سألة اولا ونبطل ما استدلّوا به عليه وبعضهم ادعوا البديهة ذلك حتّى استحسنه الامام وقال ونعم ما قال الشّيخ من أنّ كل من راجع ا فطرته السليمة ورفض عن نفسه ا يل والعصبة شهد عقله الصريح بأن اعادة ا عدوم تنع وبعضهم استدلّوا عليه بوجوه:

منها أنّه لو جاز لكان كوما عليه با واز وا كم عليه لا كن الاّ بالاشارة اليه ولا كن الاّ ا ما له هوية ولا هوية للمعدوم فلا اشارة اليه ولا حكم عليه واز العود فلا وز له العود.

نقول كلامنا ا عدوم ا ارجي و وز أن تكون له هوية الذهن وإن تكن له هوية ا ارج وا وية الذهنية تكفي الاشارة وا كم واز العود فيجوز وايضاً هذا الدليل منقوض بسائر ا وادث قبل وجودها لأن جواز وجودها قبل وجودها يستلزم صحة ا كم عليه با واز وهو يستدعي الاشارة اليه وهي تستدعي أن تكون ا هوية وا وادث قبل وجودها ليست ا هوية فيلزم امتناع وجودها مع أنّ الواقع يكذبه فالدليل باطل ومنها أنّ اعادة ا عدوم لا يكون الاّ بتحلل العدم ب الشيء ونفسه وذا ب الاستحالة.

نقول ليس اللازم الاّ لل العدم ب زمان وجود شيء واحد واي استحالة فيه كما لا استحالة لل الوجود ب عدمي شيء واحد الكائنات الفاسدة.

ومنها أنّ الوقت من مشخصات الوجود إذ ا وجود هذا الزمان يغاير



ا وجود ذلك الزمان فلو اعيد ا عدوم بعينه لأعيد وقته الاول معه فلا تكون اعادة بل ابداء لأن الاعادة والإبداء إ ا يتمايزان بتغاير الوقت ، نقول الوقت ليس من مشخصات ا ادث ولو كان كذلك ا كان شيء من الذوات ا وجودة امس باقيا اليوم بعينه وبشخصه لتغ الزمان الذي هو من ا شخصات على ما قلتم وهذه سفسطة ظاهرة البطلان.

ومنها أّنه لو جاز الاعادة از ان يوجد ا عاد بدلا عن ا بدإ زمانه إذ ما جاز لواحد من الامثال وز البتة لكل من الآخر كم ا ماثلة فيلزم عدم التميز ب ا بدإ وا عاد.

نقول ا بدأ وا عاد شخص واحد بالذات والتشخص والتميز ليس الاّ باعتبار الاضافة بالقياس ا زمان كما إذا اعت نا شخص زيد الباقي سن بالاضافة ا كل من السن لا جرم يلزم التغاير والتمايز الإعتباريان ب زيد ا ضاف إ هذه السنة وزيد ا ضاف إ تلك السّنة.

فإذا فرضنا الزمان واحداً ورفعنا الاضافات ا الأزمنة فليس الاّ زيد واحد بالشخص والاعتبار فكذا هذا فإنّ ا بدأ وا عاد شخص واحد موجود زمان كما إذا فرضنا بقاءه من الزمان الأول ا الزمان الثا وعدم لل العدم ب ذينك الزمان والتميز منهما ليس الاّ بتعدد الزمان و يز ا فإذا فرضنا عدم التعدد ووحدة الزمان لابدّ أن ليس ة الاّ شخص واحد بالذات وبالاعتبار فلا استحالة فيه وهذا التقرير ا تفردنا به وا نقول سائر الكتب هو انه لو جازت از ان يوجد ابتداء ما اثله ا اهية و يع العوارض ا شخصة كم ا ماثلة وذا يستلزم عدم التميز ب ا بدإ وا عاد لأن التقدير اشتراكهما ا اهية و يع العوارض ولا اختصاص ذا التقرير باعادة ا عدوم فإنّه ري مطلقاً سواء جازت الاعادة أو ن فانه كن أن يقال وز أن يوجد بدل كل شخص واقع زمان واحد آخر من امثاله زمانه كم ا ماثلة فيلزم عدم التميز ب الامثال وا بدإ وا عاد.

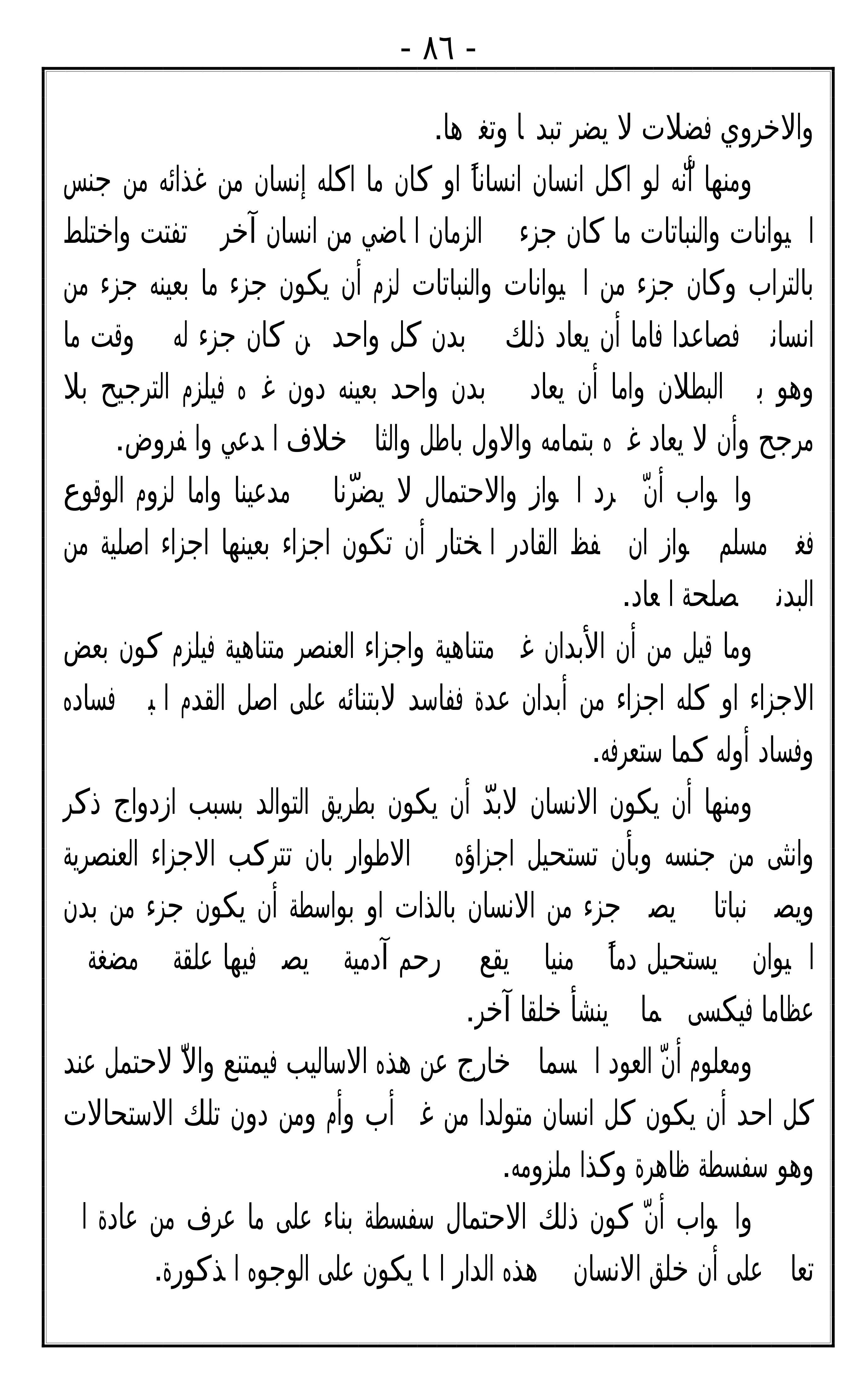
ويرد عليه ايضاً منع امكان وجود مثل بذا ا ع إذ يلزم منه اشتراك تشخص واحد ب أشخاص متعددة مع أن كون كلّ تشخص تصا بشخص واحد يتميز به عن سائر الأشخاص ا شتركة معه ا اهية ب لا شبهة فيه.

واما ادعاؤهم البديهة هذه ا سألة فأن ادعوا أنّ امتناع اعادة ا عدوم بعينه حتّى بوقته واضافة اوليته ومبدئيته وسائر اضافاته وعوارضه تنع فمسلم لكن لا يضرّنا اثبات ا عاد ا سما وإن ادعوا أنّه اهيته ومشخصاته الداخلة شخصه ا تميزة بها عن غ ه ذاته الشخصية الباقية معه عند تغ اضافاته ا الأزمنة ا تعددة ا تغايرة والامكنة ا ختلفة ا تباعدة تنع فلا. وكيف وقد خالف فيه كث من العلماء ا قق ا نصف والعقلاء ا دقق ا تقن ودعوى البديهة فيما هو كذلك مكابرة ضة و كم كم فافهم.

فلما قق ا ق مسألة اعادة ا عدوم وانكشفت عنها الشبهات كما تنكشف عن وجه الشمس الغيوم فنورد ادلتهم على نفي ا شر ا سما واحداً بعد واحد ونبّين ما كل منها من ا فاسد.

ومنها أن اعادة الاجسام اما أن تكون باعدام اجزائه العنصرية بصورها وموادها باعادتا كما كان با واد والصور واما أن تكون بتفريق الاجزاء واعدام الصور مع بقاء ا واد معها واعادة الصورة التركيبية الشخصية وا ياة اليها وكلا ا يتضمن اعادة ا عدوم اما الأول فظاهر واما الثا فلأن عدم الصورة الشخصية والعوارض العارضة للمجموع ا ركب الشخصي عودها ا الوجود لازم على ذلك التقدير.

وجوابا ما عرفت من منع امتناع اعادة ا عدوم بابطال ادلتها ومنع لزوم اعادة ا عدوم لاحتمال أن تكون ا قيقة الانسانية عبارة عن اجزاء اصلية باقية من اول ا ياة ا ا مات وبعدها تقبضها ا لائكة بأمر ا و فظها عن التغ والتفرق فتبقى وادها وصورها ويكون مدار الثواب والعقاب وسائر اجزاء البدن الدّنيويّ



والاخروي فضلات لا يضر تبد ا وتغ ها.

ومنها أنّه لو اكل انسان انساناً او كان ما اكله إنسان من غذائه من جنس ا يوانات والنباتات ما كان جزء الزمان ا اضي من انسان آخر تفتت واختلط بالتراب وكان جزء من ا يوانات والنباتات لزم أن يكون جزء ما بعينه جزء من انسان فصاعدا فاما أن يعاد ذلك بدن كل واحد ن كان جزء له وقت ما وهو ب البطلان واما أن يعاد بدن واحد بعينه دون غ ه فيلزم الترجيح بلا مرجح وأن لا يعاد غ ه بتمامه والاول باطل والثا خلاف ا دعي وا فروض.

وا واب أنّ رد ا واز والاحتمال لا يضرّنا مدعينا واما لزوم الوقوع فغ مسلم واز ان فظ القادر ا ختار أن تكون اجزاء بعينها اجزاء اصلية من البدن صلحة ا عاد.

وما قيل من أن الأبدان غ متناهية واجزاء العنصر متناهية فيلزم كون بعض الاجزاء او كله اجزاء من أبدان عدة ففاسد لابتنائه على اصل القدم ا ب فساده وفساد أوله كما ستعرفه.

ومنها أن يكون الانسان لابدّ أن يكون بطريق التوالد بسبب ازدواج ذكر وانثى من جنسه وبأن تستحيل اجزاؤه الاطوار بان تتركب الاجزاء العنصرية ويص نباتا يص جزء من الانسان بالذات او بواسطة أن يكون جزء من بدن ا يوان يستحيل دماً منيا يقع رحم آدمية يص فيها علقة مضغة عظاما فيكسى ما ينشأ خلقا آخر.

ومعلوم أنّ العود ا سما خارج عن هذه الاساليب فيمتنع والاّ لاحتمل عند كل احد أن يكون كل انسان متولدا من غ أب وأم ومن دون تلك الاستحالات وهو سفسطة ظاهرة وكذا ملزومه.

وا واب أنّ كون ذلك الاحتمال سفسطة بناء على ما عرف من عادة ا تعا على أن خلق الانسان هذه الدار ا ا يكون على الوجوه ا ذكورة.

واما بعد ما عرف بتعريفه أنّ الاعادة الدار الآخرة لا يكون بذا الوجه فاحتماله لا يكون سفسطة بل يكون احتمال خلافه سفسطة فإن يكون الانسان على الوجه ا ذكور ليس بواجب عقلا وليس هناك الاّ وجوب عادي والعادة ا عروفة ليست الاّ هذه الدار.

واما الدار الآخرة فما عرفنا أنّ عادة ا ق هناك ايضاً كذلك بل عرفنا بتعريفه انا ليست كذلك فإنّ عجائب قدرة ا وغرائب صنعته لا كن أن يط با أحد وهذه الصنعة ا عتادة ال لو فرضنا انا ما رأيناه لسبقت ا اذهاننا استحالتها عند اعنا اياه تدل على ول قدرة ا لامثال هذه الغرابة ا الفها بالنوع او ا نس كما قال سبحانه وتعا **(أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أنا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِ ٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الذي أَنشَأَهَآ أولَ مَرةٍ وَهُوَ بِكُل خَلْقٍ عَلِيمٌ** * يس: ٧٧-٧٩).

فانظر كيف جعل سبحانه خلق الإنسان من نطفة وانشأه أول مرة دليلاً على الإعادة وإمكانا وهم عكسوا وردوا الامور على أعقابا **(مَنْ يَهْدِ ا ُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ** * الكهف: ١٧) **(مَنْ يُضْلِل ا ُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ** * الاعراف: ١٨٦) **(وَمَنْ لَمْ يَجْعَل ا ُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ** * النور: ٤٠).

ومنها أنّ عود الروح ا البدن إن كان عا العناصر يلزم التناسخ وهو باطل او كان عا الافلاك فيلزم الا راف للافلاك وهو ال لأن الا راف لا يكون الاّ ركة مستقيمة لبعض اجزاء الفلك وكذا الالتيام بعده وا ركة ا ستقيمة لابدّ أن تكون إ جهة وعن جهة ولا جهة خارج الفلك لأن ا هة لا تتحدد الاّ به فتمتنع ا ركة ا ستقيمة لأجزائها فيمتنع له ا رق والالتيام ا وقوفان عليها او كان عا آخر فيلزم أن يكون ذلك العا كهذا العا كروي الشكل لأن قق ا هات ا ختلفة يقتضي أن يتحدد با يط وا ركز و ا ب أن يكونا بسيط والبسيط لابدّ أن يكون كرويا فذلك اما أن يتصل بذه الكرة ال هي عا نا هذا او لا تتصل وعلى

كلا التقديرين يلزم ا لاء ا ال اما على تقدير الانفصال فظاهر واما على الاتصال فلأن الاتصال بـ الكرت ا قيقية لا كن الاّ بنقطة منهما فيلزم ا لاء.

ودليل آخر على امتناع عا آخر انه لو كان لكان هناك العناصر الاربعة فيلزم تعدد ا زء الطبيعي للطبيعة الواحدة او دوام القسر وكل منهما ال وا لمزوم ايضاً ال وهذا الدليل بعض مقدماته معرضة للمنع لا يصلح لأن يستدل به وبعضه فاسد معلوم فساده اما ا علومة الفساد منها لزوم التناسخ على تقدير كون العود عا العناصر فانه ا ا يلزم لو كان البدن الثا مباينا للاول وليس كذلك كما عرف.

ومنها امتناع ا رق على الأفلاك فإنّ **﴿السمٰوَاتُ مَطْوياتٌ ِبيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَما ُيشْرِكُونَ﴾** * الزمر: ٦٧) وما ذكروا بيانه من ا قدمات فممنوع وعلى تقدير صحته فإ ا يدل على امتناع ا راق الفلك الأعظم فكون ا عاد عا الأفلاك لا يستلزم ا راقه ا فروض استحالته واما ا للمنع عرضه فا قدمات ا ستدلة بها على امتناع كون ا عاد عا آخر غ عا العناصر والأفلاك.

فان لنا أن نع لزوم كون دد ا هات با يط ولزوم بساطة ا يط واستلزام البساطة الكرية فإنّ كل ذلك مبـ على قاعدة الا اب فإنّ للقادر ا ختار أن دد ا هات بلا يط و لمق ا يط من ا سم ا ركب ويشكل البسيط بشكل غ كري بل لنا أن نع لزوم قق ا هات لا وز أن يكون اعتباريا ضا يثبت عند الاعتبار وينتفي عند انقطاعه.

ولنا أن نع لزوم ا لاء واستحالته اما منع لزومه فبجواز ان يكون ما بـ الكرت لموء سم آخر مركب او بسيط سب اختيار ا ختار ا لد وباحتمال أن يكون هذا العا بكليته اي بعرشه وكرسيه و اواته وأرضه وسائر عناصره مركوزا ثخن فلك اعلى كما قالوا افلاك التداوير للكواكب ويكون ثخن ذاك الفلك و حيطته عدة الاوكرة امثال هذه الكرة واعظم منها ويكون ا عاد بعض من تلك العوا وهذا بالنسبة ا عظمة الذات ا تعالية ا لا اط بوصفها وا

تأث القدرة الغ ا تناهية ال لا يكتنه كنهها اقل من نسبة خردلة ا الفلك الاعظم وقطرة ا البحر ا يط واستعظام هذا من الذات ا قدسة واستكثاره من القدرة التآمّة لقصور الفهم وقلة التعقل وباحتمال كون عناصر ذاك العا الفأ ا قيقة لعناصر هذا العا وإن كان العوارض مشاركا فيصح التخالف ا يز الطبيعي وباحتمال اعدام هذا العا بالكلية وا اد عا آخر يكون العود فيه بلا لزوم ا لاء واما منع استحالته فبابطال ما استدلّوا به عليه.

ومنها أنّ الأبدان ا عادية لا كن بقاؤه ابدا كما قال به قائلون ا نطقت به ظواهر النصوص لأن القوى ا سمانية لابدّ وأن ينتهي اثرها عددا ومددا لأن التأث اما قسري واما طبيعي.

فالقسري لابدّ أن تلف باختلاف القابل اي كلما كان القابل اك جسامة كان التأث اقل لكون ا عاوق اكثر وكل ما كان اصغر كان التأث اكثر لقلة ا عاوق ا مانع فالأثر القسري من قاسر معّين ا قسور الكب لابدّ أن ينتهي لضرورة قق التفاوت ب الاثر الواقع الصغ وب الواقع الكب ويلزم منه انتهاء الاثر الواقع

الاجسام لأن تفاوت الآثار ليست الاّ سب تفاوت ا سامة ا عاوقة لتأث ا ؤثر القسري ونسبة جسامة ا سم الكب أنّه مرتبة فرضت ك ه ا جسامة ا سم الصغ أنّه مرتبة فرضت صغره نسبة متناهية ا متناه فيكون النسبة ب الاثرين كذلك وكذلك الطبيعي لابدّ أن تلف باختلاف الفاعل لأن التأث الصادر من ا سم الكب اقوى والآثار ا ستندة اليه اكثر من التأث الصادر من ا سم الصغ والآثار ا ستندة اليه فيلزم انتهاء الثا لضرورة التفاوت والاول ايضاً لتناهي التفاوت الواقع ب ا سم ا ستند اليها تفاوت الأثرين.

وا واب أنّ هذا الدليل مب على استناد الآثار ا سدية ا القوى ا سمانية وليس الأمركذلك بل الاستناد ا القدرة الكاملة والارادة الشاملة فالدليل عليل وا دلول معلول.

وايضاً ا ا يتم هذا الدليل إذا كان التفاوت القسري سب القابل فقط و الطبيعي سب الفاعل فقط و لا وز أن يكون التفاوت فيما ن فيه سبهما معا فحـ اقتضى الفاعل قلة الأثر يقتضي القابل كثرته لقلة معاوقة الطبائع البسيطة البدنّية وبالعكس لكثرة ا عاوقة من تلك الطبائع فلا يلزم انتهاء واحد من الاثرين كم التفاوت قاومة قوة كل منهما من وجه ضعفه من وجه آخر.

وايضاً الدليل على تقدير امه ا ا يدل على التفاوت بـ الأثرين ا ستند احدها ا جسم كبـ والآخر ا صغـ والواقع احد ا قابل صغـ والآخر كبـ على اي وجه كان ذلك التفاوت فلم لا وز أن يكون سب الشّدّة والضعف كالسرعة والبطء بالنسبة ا حركتـ مثلاً لا سب العدة وا دة حتّى يلزم تناهي الاقل كم القلة يلزم تناهي الاكثر كم تناهي التفاوت.

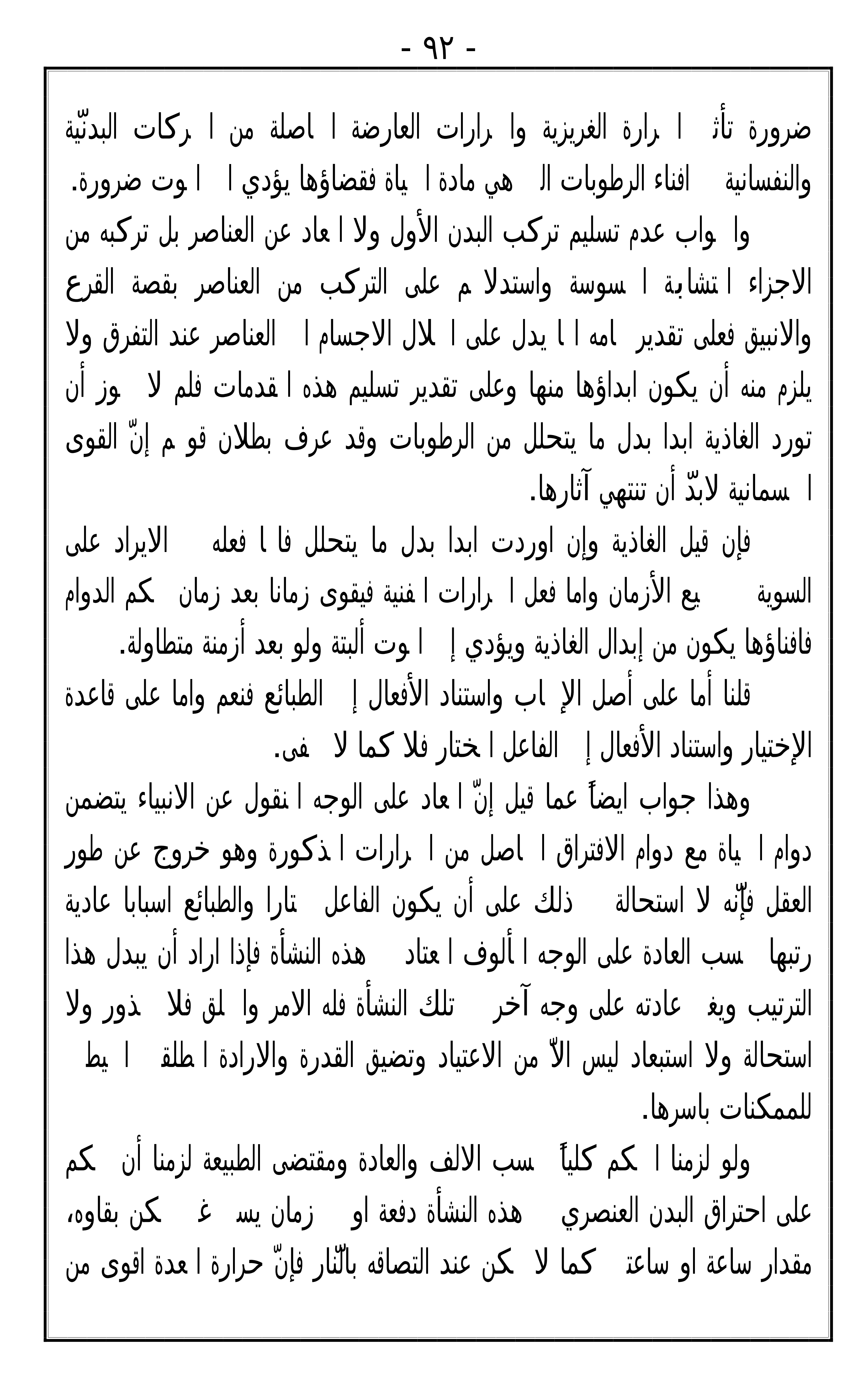
ولو سلمنا استلزام التفاوت سب الشّدّة للتفاوت سب العدة او ا دة بناء على ان التفاوت الشّدّة عند وجود الزمان يوجب كثرة العدة احد ا وقلتها الآخر فعند اختلاف الزمان ذلك الا اب باق وإن لزم التفاوت ا دة ايضاً لا الة لكن لا نسلم أنّ التفاوت سب العدة يوجب التناهي القليل فإنّ ذلك الا اب ا ا يكون إذا جرى برهان التطبيق بتسلسل الاجزاء ا تمعة الوجود واما إذا ر بانتفاء الترتب او انتفاء الاجتماع الوجود فلا ا اب هناك كما دوران ا عدل وفلك ا وج فإنّ حركة كل منهما غـ متناهية مع قق التفاوت بينهما سب الشّدّة والعدة وايضاً هذا الدليل منقوض ا قالوا الافلاك وحركتها فإنم يقولون النفوس ا نطبعة اجرام الافلاك تنفعل انفعالات غـ متناهية من ا فارق وبواسطة تلك الانفعالات تصدر منها حركات غـ متناهية فإنّ هناك صدور الآثار الغـ ا تناهية من القوى ا سمية ظاهرة على ما قالوا وما امكن م أن يقولوا هناك للجواز من توسط الانفعالات الغـ ا تناهية الفائضة من ا فارقات وغـ ه فيمكن لنا أن نقول ههنا ثله فنقابلهم ا قابلونا.

ومنها أنّ البدن عرضة للامراض والاسقام والاوجاع والآلام و ل البلوى والغموم والاحزان وا موم واقتضاء ا كمة ابتلاء النفس ا ردة اللطيفة النورية بذه البلوى وتكدرها بتلك الكثافات الظلمانية بسبب تعلقها بالبدن ا ا هو لاحتياج النفس ا البدن استكما ا بكمالاتا ا لابدّ استحصا ا من آلية البدن والبدن ا عادي لا شكّ أنه خال عن هذه ا نافع والفوائد لوء بتلك ا ضار وا فاسد لأنا من ضروريات الطبائع العنصرية فلا تقتضيه حكمة العليم ا كيم ولا كم به ا كم العدل الكر إذ مثل هذا البدن كَل ووبال على النفس منغض للذاتا ومنقص لكمالاتا مكدر لنورانيتها ومكثف للطافتها فهي باقية على ردها ومبتهجة بكمالاتا ومتنعمة بصفاء لذاتا و حض لطافتها و لصها عن الكدورات ا سدية والكثافات ا ادية.

وا واب أنّ البدن ا عاد بدن لطيف نورا لا يعرض له شيء من الآلام والاوجاع والبلوى للطافته الطبيعية ولتعلق ارادة القادر ا ختار على ذلك كما لا يعرض للاجسام اللطيفة هذه النشأة ايضاً كا ن وا لمك واله للنفس التلذذ باللذائذ ا سية والتنعم بالنعم الصورية وبذلك ينطبق الآخر بالاول ويرتفق الظاهر بالباطن فكما كان الانسان النشأة الأو كاسبا مكتسبا سب القوت النظرية والعملية فكذلك يكون زياً النشأة الاخرى سب الرتبة الروحانّية والبدنّية ففيه فوائد ة وعوائد عامة يستحق أن تقتضيه ا كمة ويليق أن يتعلق به الارادة.

وما قيل إنّ البدن لابدّ بقائه من التغذي بالاكل والشرب والتغذي بما لا ينفك عن الامراض فغ وارد على قاعدة الاختيار وعلى تقدير وروده فا ا يرد على أن يكون التغذي بالاغذية الكثيفة فاما إذا كان بالاغذية اللطيفة للأبدان اللطيفة فلا.

وقريب من هذا الدليل ما قيل إنّ البدن ا عاد لو يكن مؤلفا من العناصر لكان مباينا للبدن الأول فلا يكون من الاعادة شيء وإذا كان مؤلفا منها يلزم الفعل والانفعال بينها لتحصل الكيفية ا توسطة ا هي ا زاج ا صحح للحياة فيلزم ا وت والفناء



ضرورة تأث ا رارة الغريزية وا رارات العارضة ا اصلة من ا ركات البدنّية والنفسانية افناء الرطوبات ال هي مادة ا ياة فقضاؤها يؤدي ا وت ضرورة.

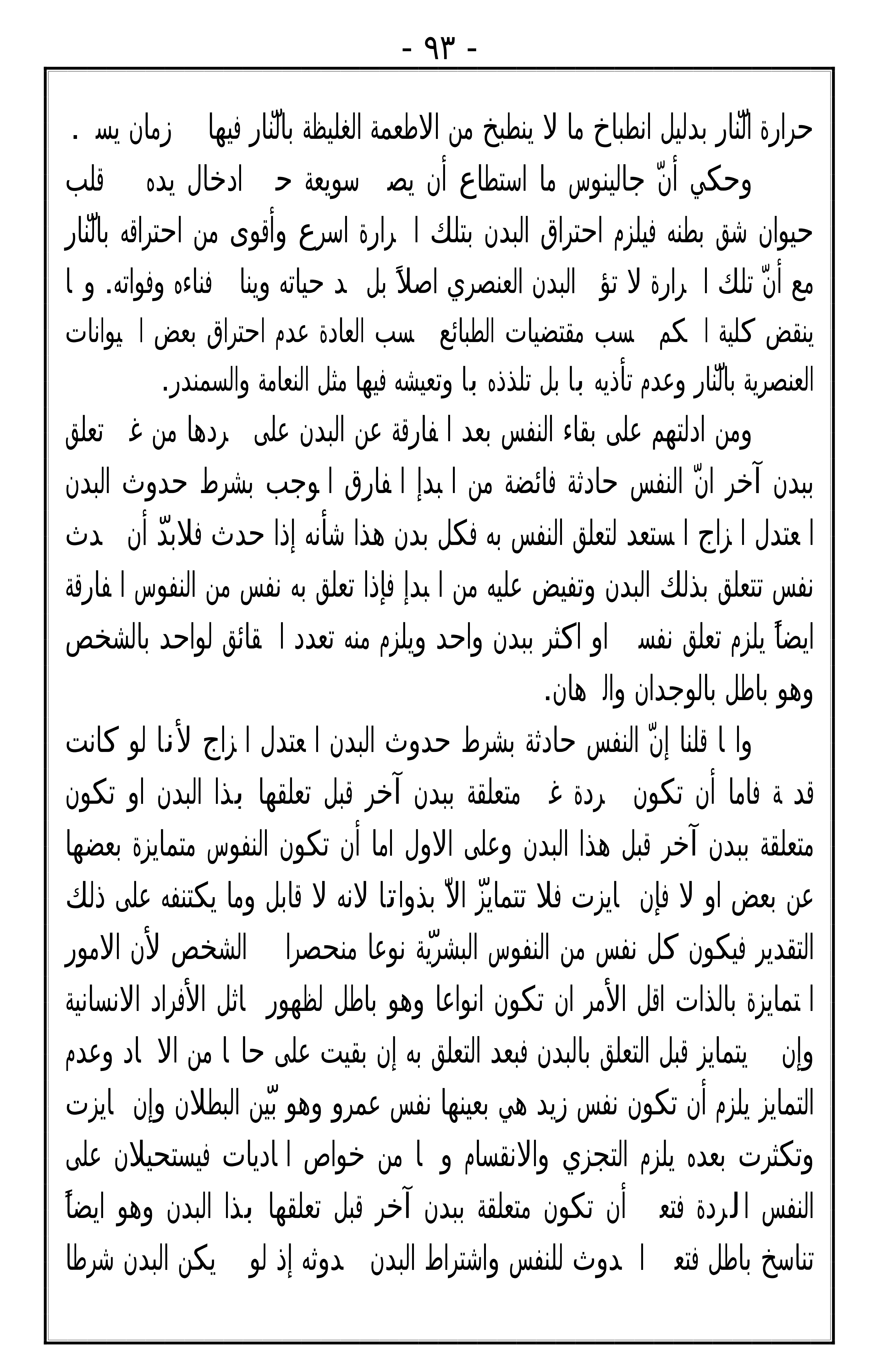
وا واب عدم تسليم تركب البدن الأول ولا ا عاد عن العناصر بل تركبه من الاجزاء ا تشابة ا سوسة واستدلا م على التركب من العناصر بقصة القرع والانبيق فعلى تقدير امه ا ا يدل على ا لال الاجسام ا العناصر عند التفرق ولا يلزم منه أن يكون ابداؤها منها وعلى تقدير تسليم هذه ا قدمات فلم لا وز أن تورد الغاذية ابدا بدل ما يتحلل من الرطوبات وقد عرف بطلان قو م إنّ القوى ا سمانية لابدّ أن تنتهي آثارها.

فإن قيل الغاذية وإن اوردت ابدا بدل ما يتحلل فا ا فعله الايراد على السوية يع الأزمان واما فعل ا رارات ا فنية فيقوى زمانا بعد زمان كم الدوام فافناؤها يكون من إبدال الغاذية ويؤدي إ ا وت ألبتة ولو بعد أزمنة متطاولة.

قلنا أما على أصل الإ اب واستناد الأفعال إ الطبائع فنعم واما على قاعدة الإختيار واستناد الأفعال إ الفاعل ا ختار فلا كما لا فى.

وهذا جواب ايضاً عما قيل إنّ ا عاد على الوجه ا نقول عن الانبياء يتضمن دوام ا ياة مع دوام الافتراق ا اصل من ا رارات ا ذكورة وهو خروج عن طور العقل فإّنه لا استحالة ذلك على أن يكون الفاعل تارا والطبائع اسبابا عادية رتبها سب العادة على الوجه ا ألوف ا عتاد هذه النشأة فإذا اراد أن يبدل هذا الترتيب ويغ عادته على وجه آخر تلك النشأة فله الامر وا لق فلا ذور ولا استحالة ولا استبعاد ليس الاّ من الاعتياد وتضيق القدرة والارادة ا طلق ا يط للممكنات باسرها.

ولو لزمنا ا كم كلياً سب الالف والعادة ومقتضى الطبيعة لزمنا أن كم على احتراق البدن العنصري هذه النشأة دفعة او زمان يس غ كن بقاوه، مقدار ساعة او ساعت كما لا كن عند التصاقه بالّنار فإنّ حرارة ا عدة اقوى من



حرارة النّار بدليل انطباخ ما لا ينطبخ من الاطعمة الغليظة بالنّار فيها زمان يسر .

وحكي أنّ جالينوس ما استطاع أن يصبر سويعة حين ادخال يده قلب حيوان شق بطنه فيلزم احتراق البدن بتلك الحرارة اسرع وأقوى من احتراقه بالنّار مع أنّ تلك الحرارة لا تؤثر البدن العنصري اصلاً بل مدة حياته وينا فناءه وفواته. و ا ينقض كلية الحكم بحسب مقتضيات الطبائع بحسب العادة عدم احتراق بعض الحيوانات العنصرية بالنّار وعدم تأذيه بها بل تلذذه بها وتعيشه فيها مثل النعامة والسمندر.

ومن ادلتهم على بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن على تجردها من غير تعلق ببدن آخر انّ النفس حادثة فائضة من المبدإ المفارق الموجب بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج المستعد لتعلق النفس به فكل بدن هذا شأنه إذا حدث فلابدّ أن يحدث نفس تتعلق بذلك البدن وتفيض عليه من المبدإ فإذا تعلق به نفس من النفوس المفارقة ايضاً يلزم تعلق نفس او اكثر ببدن واحد ويلزم منه تعدد الحقائق لواحد بالشخص وهو باطل بالوجدان والبرهان.

وا ا قلنا إنّ النفس حادثة بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج لأنا لو كانت قديمة فاما أن تكون مجردة غير متعلقة ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن او تكون متعلقة ببدن آخر قبل هذا البدن وعلى الاول اما أن تكون النفوس متمايزة بعضها عن بعض او لا فإن تمايزت فلا تتمايزّ الاّ بذواتها لانه لا قابل وما يكتنفه على ذلك التقدير فيكون كل نفس من النفوس البشرّية نوعا منحصرا في الشخص لأن الامور المتمايزة بالذات اقل الأمر ان تكون انواعا وهو باطل لظهور تماثل الأفراد الانسانية وإن لم يتمايز قبل التعلق بالبدن فبعد التعلق به إن بقيت على حالها من الاتحاد وعدم التمايز يلزم أن تكون نفس زيد هي بعينها نفس عمرو وهو بيّن البطلان وإن تمايزت وتكثرت بعده يلزم التجزي والانقسام و ا من خواص الماديات فيستحيلان على النفس المجردة فتعين أن تكون متعلقة ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن وهو ايضاً تناسخ باطل فتعين الحدوث للنفس واشتراط البدن بحدوثه إذ لو لم يكن البدن شرطا

له لكان اختصاص حدوثها بزمان دون زمان ترجيحا من غ مرجح.

وإ ا قلنا التناسخ باطل لأن النفس على تقدير التناسخ يلزم أن تتذكر احواله ا اضية حـ تعلقها بالأبدان السّابقة او بعضها فانتفاء اللازم يستلزم انتفاء ا لمزوم وايضاً يلزم تعلق عدة نفوس ببدن واحد حـ يقع داهية عظمى تلك بسببها زمان يس أبدان كث ة لا تمل أن دث ذلك الزمان أبدان آخر بقدرها كما يقع الطوفان وا وتان كما حكي أنّه وقع حرب عظيم ارض يونان فقتل يوم واحد مائتا الف من ا انب فيكون عدد النفوس ا فارقة ازيد من عدد الأبدان ا ادثة فيلزم تعلق نفس او اكثر ببدن واحد.

وا واب عن هذا الدليل عدم تسليم لزوم تعلق نفس حادثة لكل بدن حادث ونفي ما بنوا ذلك عليه من استناد الآثار ا ا بدإ ا وجب.

واما ا قدمات ال ذكروها اثبات حدوث النفس وابطال التناسخ فاكثرها منقوضة نوعة وإن كان حدوث النفس وبطلان التناسخ حقاً فإنّ انع أن نع استلزام ايز النفوس قبل تعلقها بالبدن الفها با قائق وا صار العوارض ا شخصة ا سمانيات فإنّ كلا من العقول ا عارفة متشخص عندهم مع عدم تعلقه اصلاً بالبدن وله ان نع ايضاً استحالة الفها با قائق فإنّه لا قاطع به فإنّ ا علوم ليس الا ا يليها بعض الذاتيات و لا وز أن يكون الأمر ا شترك بينها جنسا لا نوعا وله أن نع ايضاً كون التجزي والانقسام من خواص ا اديات.

واما ما ذكروه من الدليل على ابطال التناسخ فمعزل عن افادة اليق فإنّ تذكر الاحوال ا اضية ليس بأمر لازم فإنّا الاعمار القص ة نذهل عن كث من الاحوال ة فعند طول الزمان او مع جواز ان يشترط تذكر الاحوال التعلق بالبدن الّذي جرت تلك الاحوال عند التعلق به وانتقاص عدد الأبدان ا ادثة عن عدد الأبدان ا الكة الدواهر وإن كانت عظيمة عامة غ مقطوع به فإنّ البوادي وال اري والبحار والاقطار من ا سكون وغ ا سكون واسعة كب ة والأبدان

ا ادثة فيها كل يوم وكل ليل من اجناس ا يوانات وانواعها كث ة فمن يقطع بانتقاصها عن الأبدان ا الكة.

وإذا عت ما تلونا عليك ووعيت فامعن وانصف و قق أن من عول بامثال هذه الشبهات امثال هذه ا قاصد ا همة اليقينية واستك عن اتباع الانبياء ا كرّم بالوحي وتلقى النصوص القطعية والفراسات الدّينية والا امات الذوقية فقد ضل ضلالا بعيداً واتبع شيطانا مريدا ومن رام أن يط بعقله ا زئي كليات كمالات الذات ا قدسة من صفاته العظمى وا ائه ا س وآثارها الغ ا تناهية فقد خالف مقتضى العقل الصريح والنظر الصّحيح وكان كمن رام أن يط ببصره ضوء عة لغسق ليلة ظلماء وظلمة د اء اقطار الأرض جبا ا وتلا ا صحاريها وبواديها ارها وانارها والسّموات السبع الطباق بكل جوانب وآفاق والكرسي وما احاط والعرش ا يد الّذي يط ولا اط وهذا ا قيقة جهل وسفه وخذلان وإن كان صورة علم وعرفان **(وَمَا قَدَرُوا ا َ حَق قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسمٰوَاتُ مَطْوِياتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَما يُشْرِكُونَ** * الزمر: ٦٧) **(أَفَرَأَيْتَ مَن اتخَذَ إِلَهَهُ هَوَيهُ وَأَضَلَّهُ ا ُ عَلَى عِلْمٍ** * ا اثية: ٢٣).

فا ق أنّ النفس الانسا بعد ما فارقت البدن ولبثت ا ما شاء ا عا ا زخ ينشئها ا النشأة الاخرى و لق بدنا آخر من الاجزاء الاصلية للبدن الاول ا عليها قيام البدن وهي قاعدته وع عنها الّن ّ عليه السّلام بـ (عجب الذنب) بفتح الع وسكون ا يم بقوله عليه السّلام **(ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحداً وهو عجب الذنب)** ومنه يركب ا لق يوم القيامة و رواية **(كل ابن آدم يأكله التراب الاّ عجب الذنب منه خلق ومنه يركب)** قيل هو العظم الّذي اسفل الصلب وهو العسيب منبت الذنب وهو قاعدة بدن الانسان وا الّذي يب عليه.

فبا ري أن يكون اصلب من ا ميع كقاعدة ا دار ويعيد ا الروح اي

النفس الناطقة المجردة ا ذلك البدن وهو بدن لطيف لا يطرأ له شيء من خواص الأبدان الكثيفة الدّنيوية مثل الامتخاط والاغتياط والنوم والمرض فيجازي على اعتقاداته النفسية واكتساباته البدنّية ا يناسبها من اللذات والآلام العقلية والحسية فكما هو موع مركب من القلب والقالب والروح والبدن فكذلك ثوابا وعذابا مركب من الصوري والمعنوي والحسي والعقلي وكيف لا والانسان موعة لطيفة ع ا فيه صفاته المتقابلة الجلالية والجمالية والاءه المتخالفة اللطيفية والقهرية وجعل له حظاً من اسم الأول والآخر وقسطا من الباطن والظاهر.

ولذلك اجاب عن سؤال الانباء وعد يع الاءاح اعترفت الملائكة بالعجز والقصور ما خلقه ا الاّ ليكون مرآة تترائى فيها ال الذات وجلاله والوذجا يشاهد فيها يعا كماله وما فاز بتلك المعية الاّ لتعلق نفسه المجردة بالبدن وما فضل على الملائكة الاّ يازته بـ رتبة التجرد والتعلق فالجواد المطلق والحكم الحق أكرم من أن ينقصه بعد ما كمله ويهبطه عن رتبة الكمال بعد ما فضله فهو ابدا مرآة الكمالات الظاهرة والباطنة و مع الاحكام المعنوية والصورية ولذا ورد **(خلق ا آدم على صورته)**[1] اي رشح فيه رشحات أ ائه وصفاته فلا يزال يقابله هكذا ضرته ويستخلفه مراتب فطرته.

الإ ان بالقدر

قال رضي ا عنه **(والقدر خـ ه وشره من ا تعا)** والقدر التقدير اي تقدير الامور كلها خـ ها وشرّها من ا تعا لا تطبقة ولا تتحرك لة ولا تسكن رملة الاّ بتقدير ا تعا وتعلق ارادته به ونفاذ حكمه فيه وجريان قضائه عليه وإ ان المؤمن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي كلها بقدر ا تعا .

واليه ذهب اهل الحق وقالوا القضاء هو ارادة ا المتعلقة بالاشياء الأزل

---

(١) اخرجه السّيوطي ا امع الصغ : ج: ١، ص: ٥.

على ما سيكون عليه فيما لا يزال وقدره ا اده اياها على قدر صوص وتقدير معّين ذاته واحواله ولقد خالف هذه ا سألة ا عتزلة القائلة بأن ا كله من ا والشر مثل الكفر وا عاصي ليس منه ومراد ا من الكافر والعاصي الإ ان والطاعة ولكن اوقعوا انفسهم بسوء ارادتم الكفر والعصيان وحسبوا أنّ ارادة الشر شر لا يليق به سبحانه و يتفطنوا على أنّه كم من شر يتضمن خ ات كث ة وإن كان بالوسائط و سب العواقب وذهلوا من أنّ القول بغلبة ارادة كافر ذليل حق ناقص ا لقة ضعيف البنية على ارادة خالق الارض والسماء شر الشرور واقبح القبائح واسناد ا ا ما لا يرضى به احقر الرجال داره ب اهله كما حكي عن الاستاذ من مقابلته قول القاضي عبد ا بار سبحان من ت ه عن الفحشاء بقوله سبحان من لا ري ملكه الا ما يشاء و ا عوا ما ورد الأحاديث الصحاح عن النّ ّ عليه السّلام **(لعن القدرية على لسان سبع نبيا)** قالوا القدرية من يثبت القدر كما أنّ ا ية من يثبت ا وا نفّية والشّافعية من يقول بما ويقلد ا والأشاعرة هم مثبتوه و ن نافوه فا ديث لنا وعليهم. و ن نقول هذا الوجه ليس بقاطع فإنّ من ا ائز وا ستعمل أن ينسب النا إ ما نفاه سّيما إذا شهر بنفيه.

واما تشبيه النّ ّ عليه السّلام القدرية با لوس بقوله عليه السّلام **(وس هذه الأمة)** وتصر ه عليه السّلام بأنّ القدرية خصماء ا يوم القيامة بقوله **(إذا قامت القيامة نادى مناد اهل ا مع اين خصماء ا فيقوم القدرية)** فقد يقطعان بأن ا راد من القدرية هو النا له فإنّ الوصف ا اص للمجوس أن ينسب الشر ا اهرمن لا إ ا وا اليه ولا وصف يظهر ان يكون وجه شبه ب القدرية وا لوس غ ه.

فكذا ا صومة مع ا ليس الاّ القول غلوبية ارادة ا وغلبة ارادتم على ارادته وهو اشنع من الشّرك مع أنّ الوجه الّذي اعت وه التسمية بالقدرية اظهر فيهم منا فإنم اثبتوا القدر لانفسهم و ن اثبتنا لربنا فهم مثبتون للقدر ومتصفون به على زعمهم.

واما ما روي عن النّ ّ عليه السّلام من أنّه صلّى ا عليه وسلّم قال لرجل قدم من ارض الفرس **(أخ بأعجب شيء رأيت)** فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتم وبناتم واخواتم وإذا قيل م تفعلون ذلك قالوا قضاء ا علينا وقدره وقال عليه السّلام **(سيكون آخر اه اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك وس اه)** فليس شي من الدلالة على أنّ القدرية من يقول بأن القدر خ ه وشره من ا لأن الظاهر أنّ قو م قضاء ا وقدره ادعاء بأن شرع ا وحكمه عليهم هكذا.

ولا يبعد أن يكون النّ ّ عليه السّلام قد اخ بان آخر الزمان يأ من امته من يدعي هذه الدعوى وتكون تسميتهم امته سب دعواهم الظاهر وانتشاءهم من ب امته لا سب ا قيقة و تمل أن يكون ا راد بالقول بالقضاء والقدر القول با ا ض وسلب الاختيار عن العبد بالكلية لأن الدلائل القطعية من العقليات والنقليات الناطقة بكون القدر خ ه وشره من ا تعا تنفي بالكلية احتمال أن يراد بالقدرية ا لمعونة قائلوا هذا القول حتّى لو ورد أثر صريح باطلاق القدرية عليهم لوجب الصرف بالتأويل كما سائر النصوص ا عارض ظواهرها الدليل القطعي فكيف إذا أبت الظواهر ايضاً اي كما ابت القواطع.

وكذا ما نقل عن علي بن أ طالب رضي ا عنه ح انصرافه من حرب صف أنّه رضي ا عنه قال لشيخ قام اليه فقال اخ نا عن مس نا ا الشام أكان بقضاء ا وقدره والّذي خلق ا بة وبرأ النسمة ما وطأنا موطئاً ولا هبطنا مهبطا ولا علونا تلة الاّ بقضاء ا وقدره فقال الشّيخ عند ا احتسب عنائي ما ارى من الاجر شيئاً فقال له مه ايها الشّيخ عظم ا اجركم مس كم وانتم سائرون و منصرفكم وانتم منصرفون و تكونوا شيء من حالاتكم مكره ولا اليها مضطرين فقال الشّيخ كيف والقدر والقضاء سقانا فقال و ك لعلك ظننت قضاء لازما وقدراً حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والّنهي و يأت لائمة من ا ذنب ولا مدة سن و يكن ا سن او با دح

من ا سيئ ولا ا سيئ او بالذم من ا سن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياط وشهود الزور واهل العمي عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة و وسها. إنّ ا امر ي ا ونى ذيرا وكلف تيس ا و تعص مغلوبا و تطع مكرها، و يرسل الرسل إ خلقه عبثا و لق **(السمَآءَ وَالاْرْضَ وَمَا بْيَنَهُمَا بَاطِلاً ذُلِكَ ظَن الذِينَ كَفَرُوا فَوْيلٌ لِلذِينَ كَفَرُوا مِنَ النارِ** * ص: ٢٧**)** فقال الشّيخ فما القضاء والقدر اللذان ما س نا إلاّ بما قال هو الامر من ا وا كم تلا قوله تعا **(وَقَضَى رَبكَ الا تَعْبُدُوا الا إياهُ** * الإسراء: ٢٣**)**.

وما قاله ا سن من أنّ ا تعا بعث مداً ا العرب وهم قدرية ملون ذنوبم على ا وتصديقه قوله تعا **(وَالذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً** * آل عمران: ١٣٥**)** وقوله تعا **(وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيهَآ آبَآءَنَا وَا ُ أمَرَنَا بِهَا** * الاعراف: ٢٨**)**. فا ا دلالتهما على أنّ القدرية هم القائلون با ا ض والسالبون الاختيار عن العبد بالكلية أو القائلون بأن تعلق قضاء ا بفعل العبد يلجأه بالاضطرار و عله مكرها بسلب الاختيار والاولون هم ا ية ا ضة والآخرون هم ا عتزلة القدرية القائلون بأن أفعال العباد ولو كان بقضاء ا لكان العبد بورا فعله فلا يكون ا طيع مستحقا للثواب ولا ا سيئ مستحقا للعقاب ولبطل حكمة التكليف كما فهمه الشّيخ ورد عليه الامام وكيف يتصور عن الامام أن يقول بأن القول بأن القدر خ ه وشره من ا تعا قول القدرية وقد صح عنه رضي ا عنه أنّه خطب الناس على من الكوفة فقال ليس منا من يؤمن بالقدر خ ه وشره وأنّه ح اراد حرب الشام فقال:

رت ثو ودعوت قن ا * قدم لوائي لا يؤخر حذرا

لن يدفع ا ذار ما قد قدرا

وعنه رضي ا عنه أنّه قال لرجل قال أنا أملك ا والشر والطاعة وا عصية لكها مع ا و لكها بدون ا .

فإن قلت املكها مع ا فقد ادعيت انك شريك فإن قلت املكها بدون ا فقد ادعيت انك انت ا فتاب ذلك الرجل على يده وروي أنّ الامام ابن الامام جعفر الصادق بن مّد الباقر رضي ا عنهما قال لقدري اقرأ الفا ة فلما بلغ قوله تعا **(إياكَ نَعْبُدُ وإياكَ نَسْتَعِينُ** * الفا ة: ٥**)** قال له جعفر على ما ذا تستع با وعندك أنّ الفعل منك و يع ما يتعلق بالاقدار والتمك والالطاف قد حصلت و ت وت أ القدرية عن زعمه ومذهبه وتاب ورجع ا ق واناب وا مد وحده.

وعن علي رضي ا عنه أنّه قال قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربع يشهد أن لا اله الاّ ا وا رسول ا بعث با ق ويؤمن بالبعث بعد ا وت ويؤمن بالقدر خ ه وشره)**.

فهذا الذي ذكرناه لبيان أنّ القدرية مذمومة وأنّ القدرية ليست هي اهل السّنة دليل على اصل ا سألة ايضاً اي كون القدر خ ه وشره من ا تعا وما سيذكر بيان أنّ أفعال العباد كلها لق ا وقدرته ومشيئته كله دليل على هذه ا سألة إذ لا نزاع كون الذوات يعا بقدرة ا ومشيئته ولكن نذكر بعضاً من الآيات والأحاديث الواردة هذا الباب وبعضاً من العقليات الدّالة على هذا ا طلب ههنا ايضاً.

أما العقلي فهو أنّ ا مكنات بأسرها سواء كانت ذواتاً أو أفعالا مستندة إ قدرة ا وارادته لأن خروج شيء من ا مكنات عن قدرته وارادته قصور ونقص قدرته وارادته وتصرفه سيّما إذا كان الامر على ما ذهب اليه ا عتزلة الشرور والقبائح من تعلق ارادة ا تعا لاف ما تعلق به ارادة العبد يقع ما يريده العبد ولا يقع ما يريده الرب وصفات ا تعا م هة عن كل نقصان وقصور فإذا ثبت ول قدرته وارادته ميع ا مكنات وما وه شرورا وقبائح فهو من ا مكنات ايضاً فهو مشمول قدرته وارادته فهو بقضائه وقدره وايضاً لو امكن وقوع شيء بقدرة الغ ومعلوم أنّه كن الوقوع بقدرة ا تعا فيمكن تعلق كل من القدرت به فيلزم امكان توارد علت مستقلت على معلول واحد وهو ال وما لزم الاّ من

تعلق قدرة الغ به لأن سائر ا فروضات معلوم الامكان فتعلق قدرة الغ بشيء من ا مكنات ال فكيف الوقوع.

وايضاً لو فرضنا تعلق ارادة ا لاف ما تعلق به ارادة الغ لزم كم التمانع اما اجتماع الضدين واما لف ا علول عن احد العلت لكن كن أن يقال إنّ تأث الغ واز أن يكون معلقا بعدم ا انع واي مانع اقوى من تعلق ارادة ا لاف ما تعلق به ارادة الغ .

واورد على دليل التوارد ايضاً أنّ قدرة ا اكمل فيقع با وتضمحل قدرة العبد.

اقول لا دي هذا نفعا بعد ما تقرر استقلال القدرة والارادة للعبد وقوع الفعل واجتماعه مع قدرة ا وارادته على الغرض لأنه لا شكّ امكان هذا الاجتماع على هذا التقدير اذ لا انعة بينهما فيلزم التوارد ا ال البتة ولكن التعويل هذا الباب بالنقليات.

اما الآيات: قوله تعا **(وَلَوْ اَنَنا نَزلْناَ اِلَيهِمُ الْمَلٰئِكَةَ وَكَلَمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنا عَلَيهِمْ كُل شَيْءٍ قُبلاً مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا اِلا اَنْ يَشَآءَ ا ُ** * الانعام: ١١١) **(وَلَوْ شَآءَ ا ُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى** * الانعام: ٣٥) **(وَلَوْ شَآءَ لَهَدَيكُمْ اَجْمَعِ َ** * النحل: ٩) **(يُضِل مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ** * فاطر: ٨) **(اِنكَ لاَ تَهْدِي مَنْ اَحْبَبتَ وَلٰكِن ا َ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ** * القصص: ٥٦) وغ ها ا هو اظهر من أن فى وأغ من أن يعد و صى حتّى شاع واشتهر كلمة ما شاء ا كان وما يشأ يكن يع الالسنة حتّى السنة ا عتزلة وكذلك الأحاديث والأخبار كث ة لا يسع هذا ا ختصر لعدها إلاّ بشيء يس .

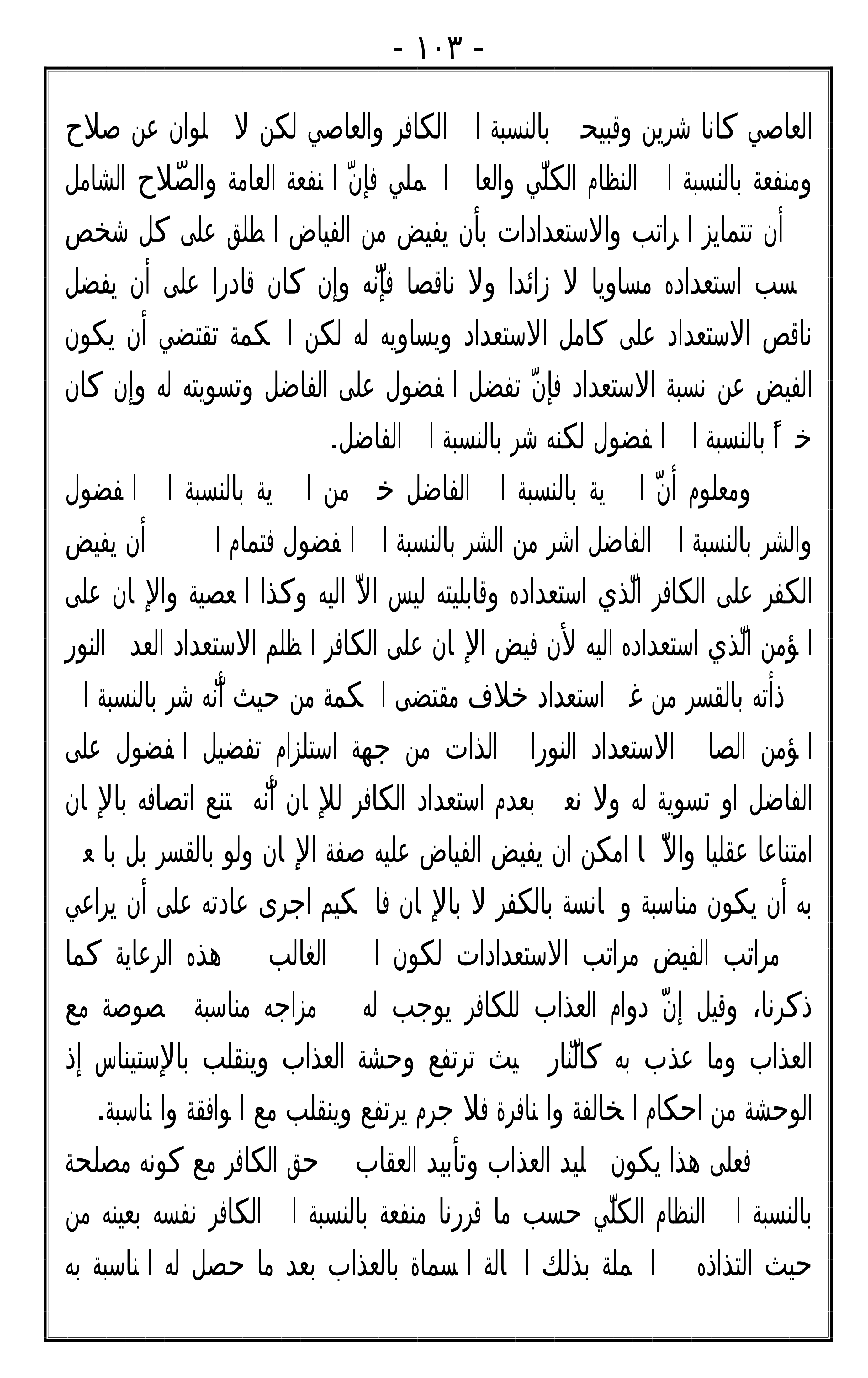
منها مثل ما روي عن رسول ا صلّى ا عليه وسلّم أنّه قال **(احتج آدم موسى فقال موسى انت ابونا وأخرجتنا من ا ّنة فقال آدم يا موسى اصطفاك ا بكلامه وخط لك التورية بيده تلوم على أمر قدره قبل أن لق باربع سنة فحج آدم موسى)**. وعن ابن عمر ان النّ ّ عليه السّلام قال **(كل شيء بقدر حتّى العجز والكسل)**.

وروي حذيفة رضي ا عنه أنّه صلّى ا عليه وسلّم قال **(ان ا يصنع كل صانع وصنعته)** وعن جابر رضي ا عنه كان النّ ّ صلّى ا عليه وسلّم كث ا ما يقول **(يا مقلب القلوب ثبت قل على دينك)** فقيل له يا رسول ا أ اف علينا وقد آمنا بك و ا حدث به فقال **(ان القلوب ب اصبع من اصابع الر ن يقلبها هكذا)** واشار ا السّبابة والوسطى ركهما. و رواية **(ما من قلب الاّ وهو ب اصبع من اصابع الرّ ن إن شاء أن يقيمه اقامه وأن شاء أن يزيغه ازاغه)**.

وا عتزلة سكوا أنّ الشرور والقبائح ليست بقضاء ا وقدره وتعلق قدرته وارادته بوجوه:

منها أنّ قضاء الشر شر وتقدير القبيح قبيح لا يليق ناب قدسه.

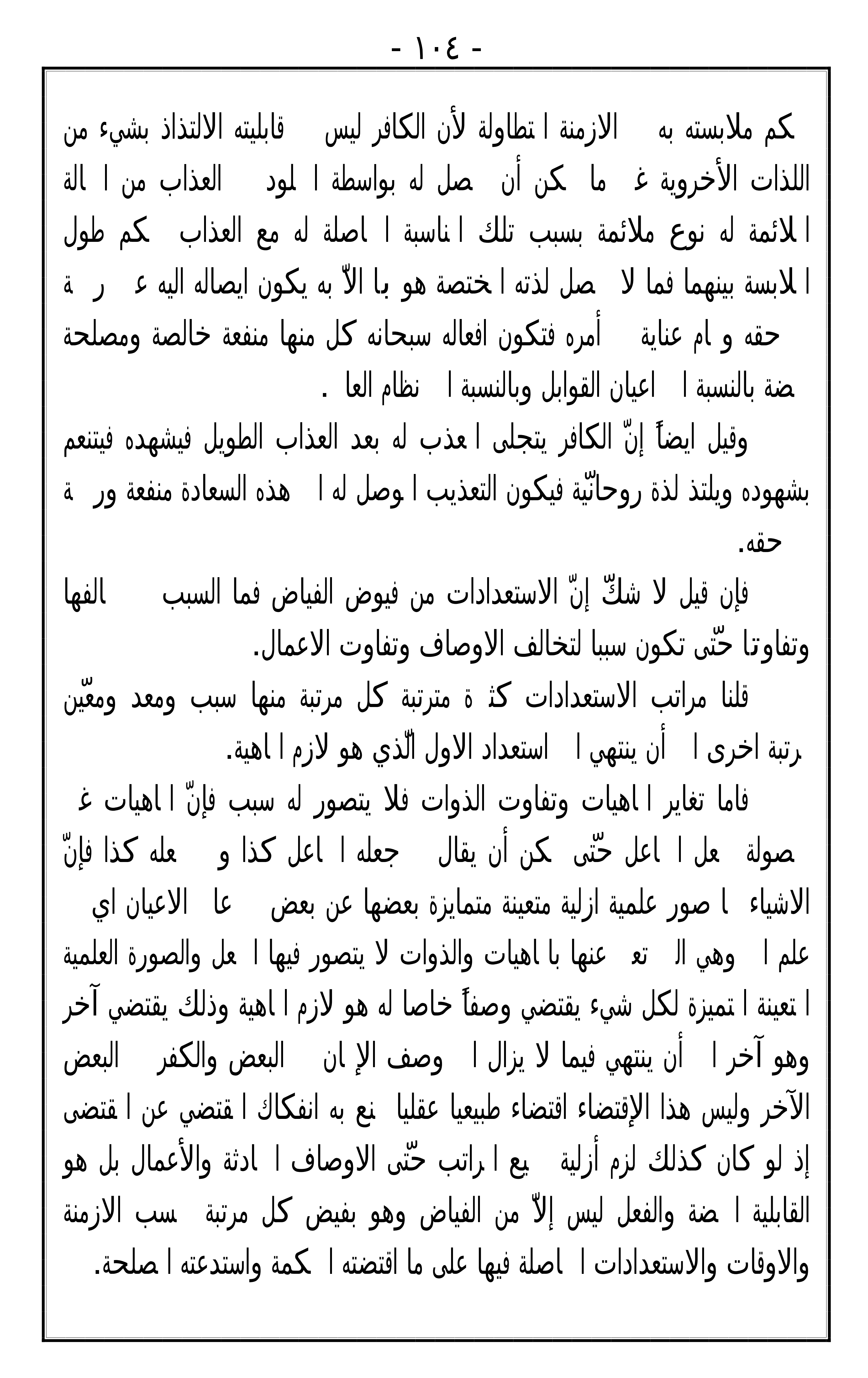
نقول كم من صورة شر وهو ا قيقة خ وما عنا من أحد ولا رأينا كتاب تفصيلاً يكشف عن حقيقة ا ق هذا ا قام مع أنّه من زلة الاقدام و ار الافهام وما لاح لقل بإ ام ا لك العلام كشف هذا ا رام. إنّ قدرة ا تعا غ متناهية شاملة يع ا مكنات ا ادها واعدامها و يعها بالنسبة اليها على السواء وا خصص لتعلقها مكن دون كن وبطرف معّين من طر الوجود والعدم دون طرف آخر هو الارادة وهي وإن كانت صفة من شأنا التخصيص والترجيح لواحد من الامور ا تساوية الا أنّ من ا علوم أنّ نبستها حد ذاتا ايضاً متساوية للاشياء ا مكنة والضّرورة قاطعة بامتناع ترجح احد من ا تساويات من غ مرجح فلابدّ من مرجح يرجح تعلق ارادة ا مكن دون كن وبطرف دون طرف وبوقت دون وقت والّذي يفيد هذا الترجيح والتعي هو صفة ا كمة ال تع تعلق الارادة من ب الامور ا مكنة وا يئات ا تصورة والاوضاع ا قدرة ا فيه صلاح ض ومنفعة تة بالنسبة ا نظام الكل وانتظام ا ميع وصلاح غالب من فساده ومنفعة قوية من مضرته فإنّ الصّلاح والنفع الكل بالنسبة ا كل واحد واحد مع كلية العا واشتماله على الاجناس والانواع والأشخاص ا لا كن وكفر الكافر ومعصية



العاصي كانا شرين وقبيحـ بالنسبة ا الكافر والعاصي لكن لا لموان عن صلاح ومنفعة بالنسبة ا النظام الكلّي والعا ملي فإنّ ا نفعة العامة والصّلاح الشامل أن تتمايز ا راتب والاستعدادات بأن يفيض من الفياض ا طلق على كل شخص سب استعداده مساويا لا زائدا ولا ناقصا فإّنه وإن كان قادرا على أن يفضل ناقص الاستعداد على كامل الاستعداد ويساويه له لكن ا كمة تقتضي أن يكون الفيض عن نسبة الاستعداد فإنّ تفضل ا فضول على الفاضل وتسويته له وإن كان خ أ بالنسبة ا ا فضول لكنه شر بالنسبة ا الفاضل.

ومعلوم أنّ ا ية بالنسبة ا الفاضل خ من ا ية بالنسبة ا ا فضول والشر بالنسبة ا الفاضل اشر من الشر بالنسبة ا ا فضول فتمام ا أن يفيض الكفر على الكافر الّذي استعداده وقابليته ليس الاّ اليه وكذا ا عصية والإ ان على ا ؤمن الّذي استعداده اليه لأن فيض الإ ان على الكافر ا ظلم الاستعداد العد النور ذأته بالقسر من غ استعداد خلاف مقتضى ا كمة من حيث أّنه شر بالنسبة ا ا ؤمن الصا الاستعداد النورا الذات من جهة استلزام تفضيل ا فضول على الفاضل او تسوية له ولا نع بعدم استعداد الكافر للإ ان أّنه تنع اتصافه بالإ ان امتناعا عقليا والاّ ا امكن ان يفيض الفياض عليه صفة الإ ان ولو بالقسر بل با ع به أن يكون مناسبة و انسة بالكفر لا بالإ ان فا كيم اجرى عادته على أن يراعي مراتب الفيض مراتب الاستعدادات لكون ا الغالب هذه الرعاية كما ذكرنا، وقيل إنّ دوام العذاب للكافر يوجب له مزاجه مناسبة صوصة مع العذاب وما عذب به كالّنار يث ترتفع وحشة العذاب وينقلب بالإستيناس إذ الوحشة من احكام ا خالفة وا نافرة فلا جرم يرتفع وينقلب مع ا وافقة وا ناسبة.

فعلى هذا يكون ليد العذاب وتأبيد العقاب حق الكافر مع كونه مصلحة بالنسبة ا النظام الكلّي حسب ما قررنا منفعة بالنسبة ا الكافر نفسه بعينه من حيث التذاذه ملة بذلك ا الة ا سماة بالعذاب بعد ما حصل له ا ناسبة به



كم ملابسته به الازمنة المتطاولة لأن الكافر ليس قابليته الالتذاذ بشيء من اللذات الأخروية غ ما كن أن صل له بواسطة الملود العذاب من الالة الملائمة له نوع ملائمة بسبب تلك المناسبة الحاصلة له مع العذاب كم طول الملابسة بينهما فما لا صل لذته المختصة هو بما الاّ به يكون ايصاله اليه ع ر ة حقه و ام عناية أمره فتكون افعاله سبحانه كل منها منفعة خالصة ومصلحة ضة بالنسبة الى اعيان القوابل وبالنسبة الى نظام العا .

وقيل ايضاً إنّ الكافر يتجلى المعذب له بعد العذاب الطويل فيشهده فيتنعم بشهوده ويلتذ لذة روحانّية فيكون التعذيب الموصل له الى هذه السعادة منفعة ور ة حقه.

فإن قيل لا شكّ إنّ الاستعدادات من فيوض الفياض فما السبب الفها وتفاوتا حتّى تكون سببا لتخالف الاوصاف وتفاوت الاعمال.

قلنا مراتب الاستعدادات كث ة مترتبة كل مرتبة منها سبب ومعد ومعّين لمرتبة اخرى الى أن ينتهي الى استعداد الاول الّذي هو لازم الماهية.

فاما تغاير الماهيات وتفاوت الذوات فلا يتصور له سبب فإنّ الماهيات غ صولة عل الجاعل حتّى كن أن يقال جعله الجاعل كذا و عله كذا فإنّ الاشياء ا صور علمية ازلية متعينة متمايزة بعضها عن بعض عا الاعيان اي علم ا وهي ال تع عنها بالماهيات والذوات لا يتصور فيها الجعل والصورة العلمية المتعينة المتميزة لكل شيء يقتضي وصفاً خاصا له هو لازم الماهية وذلك يقتضي آخر وهو آخر الى أن ينتهي فيما لا يزال الى وصف الإ ان البعض والكفر البعض الآخر وليس هذا الإقتضاء اقتضاء طبيعيا عقليا نع به انفكاك المقتضي عن المقتضى إذ لو كان كذلك لزم أزلية يع المراتب حتّى الاوصاف الحادثة والأعمال بل هو القابلية الحضة والفعل ليس إلاّ من الفياض وهو بفيض كل مرتبة سب الازمنة والاوقات والاستعدادات الحاصلة فيها على ما اقتضته الحكمة واستدعته المصلحة.

فإن قلت فعلى ما قلت يكفي ا كمة أن تكون مرجحة لتعلق القدرة مكن دون كن فما ا اجة توسط الارادة.

قلت ا كمة فرع الارادة ولولا الارادة لكانت أفعال الباري مثل أفعال الطبائع الغ الشاعرة بطريق الا اب ا ض من غ قصد للنفع والصلاح.

و ا استحق ا مد والشكر بل التعظيم والتمجيد سبحانه وتعا عن ذلك علوا كب اً فإن قلت فا كمة اذا رجحت تعلق القدرة والارادة بوجود شيء صوص فلا جرم يوجبه و عله عدمه تنعا فإنّ الشيء ما ب يوجد فيلزم الا اب قطعاً قلنا نعم لكن الا اب اللازم من صيص ا كمة لتعلق الارادة ا خصصة لتعلق القدرة قق الاختيار ولا ينافيه و قق استحقاق ا مد والشكر والتعظيم والعبادة يث لولاه ا قق ذلك.

ومن ادلّتهم أنّ العقاب على من اراد فيه الكفر وا عصية ظلم **(وَمَا ا ُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ** * ا ؤمن: ٣١**)**.

قلنا قد عرفت ا حققناه آنفاً إنّ ا ما كم على احد الاّ احكم به عليه استعداده كما اخ بقرله **(مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ا ـ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** * النساء: ٧٩**)** وكما ب بقوله **(قُلْ فَلِلهِ الْحُجةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَيكُمْ اَجْمَعِ ـ** * الانعام: ١٤٩**)** وكما اشار اليه الّنّ عليه السّلام بقوله **(من وجد خ اً فليحمد ا ومن وجد غ ذلك فلا يلومنّ الاّ نفسه)** روي أنّ اياس بن معاوية (ا تو سنة ١٢٢ هـ.) قال لعلماء القدرية اخ و عن الظلم فقالوا أخذ ما ليس له فقال اياس فإنّ ا له كل شيء يع لا يتصور من ا فعلم فإّنه لا يتصرف الاّ ملكه الّذي ليس له فيه شريك بل كله وكل ما فيه من الذوات والصفات له منه وبه واليه موجود با اده و لوق لقه فمن اين يتصور الظلم.

ومنها كيف يأمر ا ا لا يريده وكيف ينهي عما يريده ولا مل له غ السفه.

قلنا الامر با عروف والّنهي عن ا نكر والترغيب ا ا سنات والترهيب عن

الشرور والسيئات تفضل وعناية منه سبحانه على عباده تفضلاً شاملا وعناية عامة من غ صيص احد من دون احد وذلك هداية ضة يهتدي با من كان قلبه نوع صفاء فالامر العام منه سبحانه لتلك ا صلحة الشاملة وا كمة البالغة إنّ من غلبت عليه شقوته فلم يهتد بدى ا و يرتدع عن ارادة السيئات وعلق ارادته عزما وجزما بفعل السيئات فلا جرم يتبع ا ارادته ارادته للحكمة البالغة ايضاً من رعاية مراتب الاستعدادات فكل من الأمر الا ي والارادة الرّبّانية يتضمن حكما ومصا كلية عامة تامّة لا ينسبها ا السفه الاّ من سفه نفسه فا كمة وا مد وحده.

ومنها أنّه لا مع للطاعة وا عصية الاّ الفعل ا وافق لإرادة ا وا خالفة ا فيكون كفر الكافر طاعة وإ انه معصية نقول ليس الأمر كذلك بل الطاعة ما كان موافقا للأمر لا للارادة وا عصية ما كان الفاً للأمر لا للارادة.

ومنها أنّه لو كان الشرور والقبائح مثل الكفر وا عاصي بقضاء ا وقدره لوجب الرضاء به لأن الرضاء بالقضاء واجب عقلا ونقلا والرضاء بالكفر وا عصية كفر ومعصية.

نقول فرق فاحش ب القضاء وا قضى والكفر وا عصية من الثا لا من الأول والرضاء واجب للأول دون الثا .

ومنها استدلا م بقوله تعا **(وَمَا خَلَقْتُ الْجِن وَالْإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُون** * الذاريات: ٥٦) فإنّ الآية دلت على أنّ مراد ا من ا ن والانس الطاعة لا العصيان. اجيب نع العموم بقرينة خروج من مات على الص وا نون.

واقول قيقه إنّ سوق الآية لبيان الغرض الاصلي من خلق النوع والغرض من النوع لا يلزم أن يترتب على كل واحد من افراده فإنّ غرض السلطان من ع العسكر القتال مع أن القتال لا يصدر الاّ من آحاد معدودة من بينهم اكثر الأمر.

وقيل ا ع ليكونوا عباداً مع انا معارضة بقوله تعا **(وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنمَ كَثِ ًا مِنَ الْجِنّ وَالْإِنس** * الاعراف: ١٧٩**)** وامثاله. واستدلا م بقوله تعا **(كُل**

ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا * الإسراء: ٣٨) فإنّ السيئة إذا كانت مكروهة لا تكون مرادة للتضاد بـ الارادة والكراهية.

وا واب أنّ الكراهية ههنا ع الفة الرضاء واما ل ا كروه ا ا كروه عند الناس و اري العادات لا ا ا كروه وعند ا فقد نفاه قوله تعا **(عِنْدَ رَبِّكَ)**

ومنها استدلا م بالآيات النافية لإرادته الظلم مثل **(وَمَا ا ُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ** * ا ؤمن: ٣١**)**. ونقول سوق الآية يدل على نفي ارادته الظلم الصادر عنه وذلك حق لانه لا يظلم ولا يريد أن يفعل الظلم.

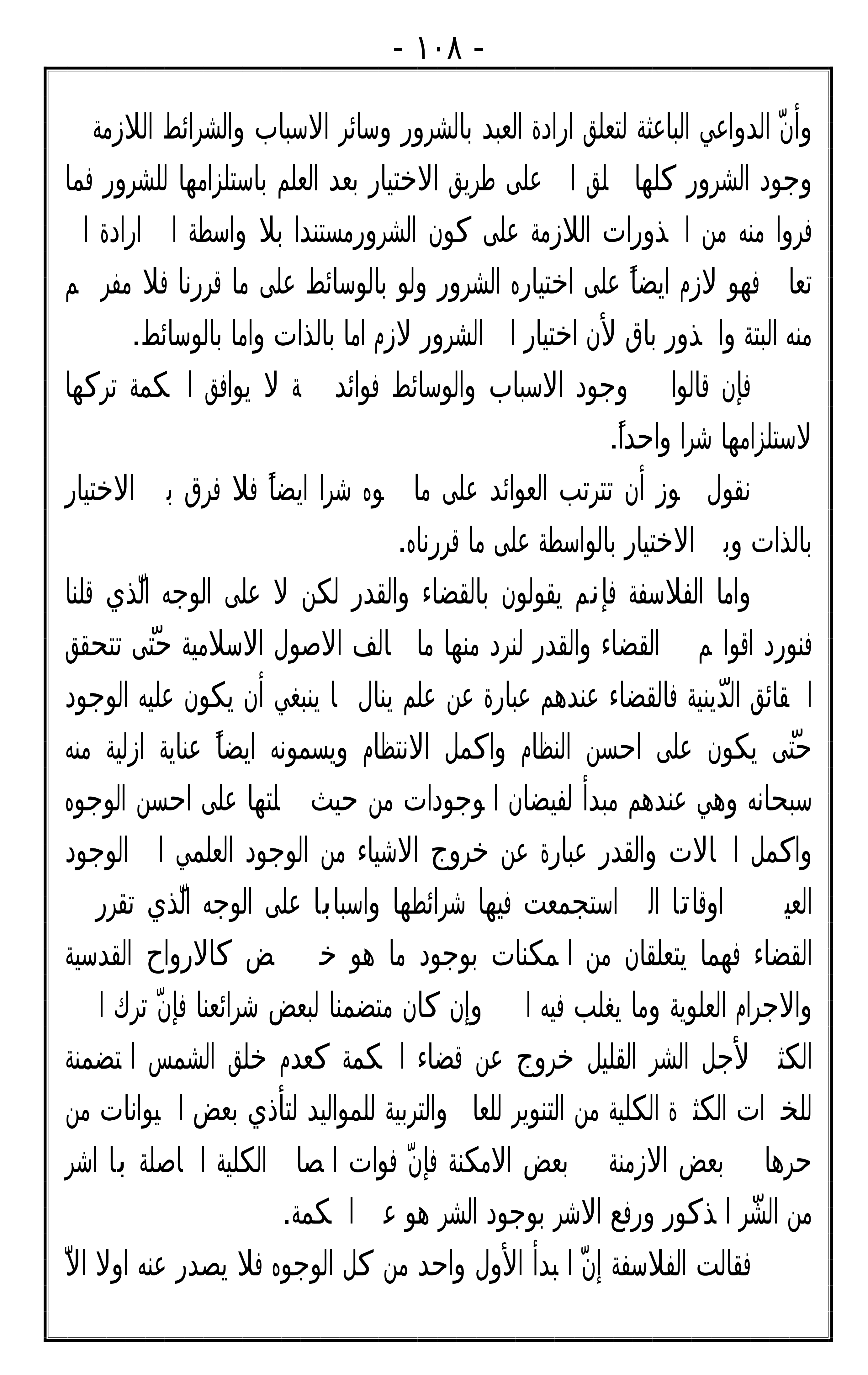
ومنها استدلا م بقوله تعا **(إن ا َ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ** * الاعراف: ٢٨**)** **(وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** * الزمر: ٧) **(وَا ُ لاَ يُحِب الْفَسَادَ** * البقرة: ٢٠٥**)**

نقول الامر والرضاء وا بة غ الارادة واللازم على اصلنا وقوع الارادة لا غ ولا نزاع لنا نفي الامر والرضاء وا بة ولا يلزم من انتفائها انتفاء الارادة اما الأمر فظاهر واما الرضاء وا بة فلأنهما عبارتان عن ترك الاعتراض والانتقام واعطاء الثواب مقابلة الفعل.

ومنها استدلا م بتوبيخ ا تعا وذمه للمشرك على ادعائهم وقوع الشّرك شيئة ا تعا بقوله **(سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ ا ُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ** * الانعام: ١٤٨).

وا واب إنّ الذم والتوبيخ ليس الاّ على استهزائهم قو م هذا لا على بطلان هذا القول ولذلك نسبهم ا التّكذيب لا ا الكذب بقوله **(كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ** * يونس: ٣٩) وايضاً ما كانت ارادة ا اشراكهم متفرعة عن إرادتم إياها كانوا مستحق للتوبيخ بزعمهم ودعواهم أنّهم براء من ارادة الشّرك بل هم بورون ذلك.

واعلم أنّ ا عتزلة وإن يقولوا بكون الشرور مراد ا وجعلوا السبب القريب ا ارادة العبد لكن لا كنهم انكار أنّ قدرة العبد وارادته لموقتان تعا



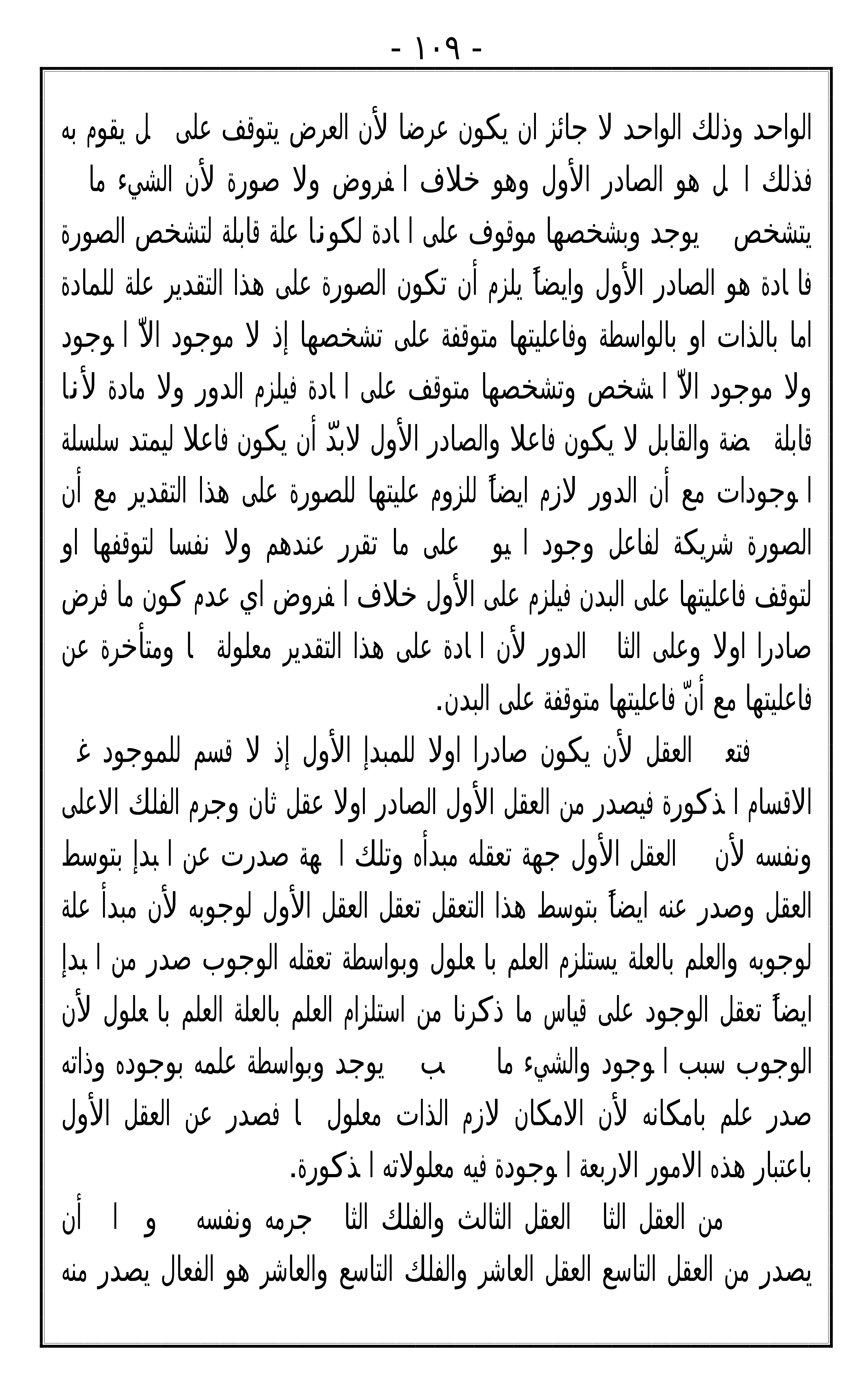
وأنّ الدواعي الباعثة لتعلق ارادة العبد بالشرور وسائر الاسباب والشرائط اللازمة وجود الشرور كلها لق ا على طريق الاختيار بعد العلم باستلزامها للشرور فما فروا منه من ا ذورات اللازمة على كون الشرورمستندا بلا واسطة ا ارادة ا تعا فهو لازم ايضاً على اختياره الشرور ولو بالوسائط على ما قررنا فلا مفر م منه البتة وا ذور باق لأن اختيار ا الشرور لازم اما بالذات واما بالوسائط.

فإن قالوا وجود الاسباب والوسائط فوائد ة لا يوافق ا كمة تركها لاستلزامها شرا واحداً.

نقول وز أن تترتب العوائد على ما وه شرا ايضاً فلا فرق ب الاختيار بالذات وب الاختيار بالواسطة على ما قررناه.

واما الفلاسفة فإنم يقولون بالقضاء والقدر لكن لا على الوجه الّذي قلنا فنورد اقوا م القضاء والقدر لنرد منها ما الف الاصول الاسلامية حتّى تتحقق ا قائق الدّينية فالقضاء عندهم عبارة عن علم ينال ا ينبغي أن يكون عليه الوجود حتّى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام ويسمونه ايضاً عناية ازلية منه سبحانه وهي عندهم مبدأ لفيضان ا وجودات من حيث لتها على احسن الوجوه واكمل ا الات والقدر عبارة عن خروج الاشياء من الوجود العلمي ا الوجود العي اوقاتا ال استجمعت فيها شرائطها واسبابا على الوجه الّذي تقرر القضاء فهما يتعلقان من ا مكنات بوجود ما هو خ ض كالارواح القدسية والاجرام العلوية وما يغلب فيه ا وإن كان متضمنا لبعض شرائعنا فإنّ ترك ا الكث لأجل الشر القليل خروج عن قضاء ا كمة كعدم خلق الشمس ا تضمنة للخ ات الكث ة الكلية من التنوير للعا والتربية للمواليد لتأذي بعض ا يوانات من حرها بعض الازمنة بعض الامكنة فإنّ فوات ا صا الكلية ا اصلة با اشر من الشّر ا ذكور ورفع الاشر بوجود الشر هو ء ا كمة.

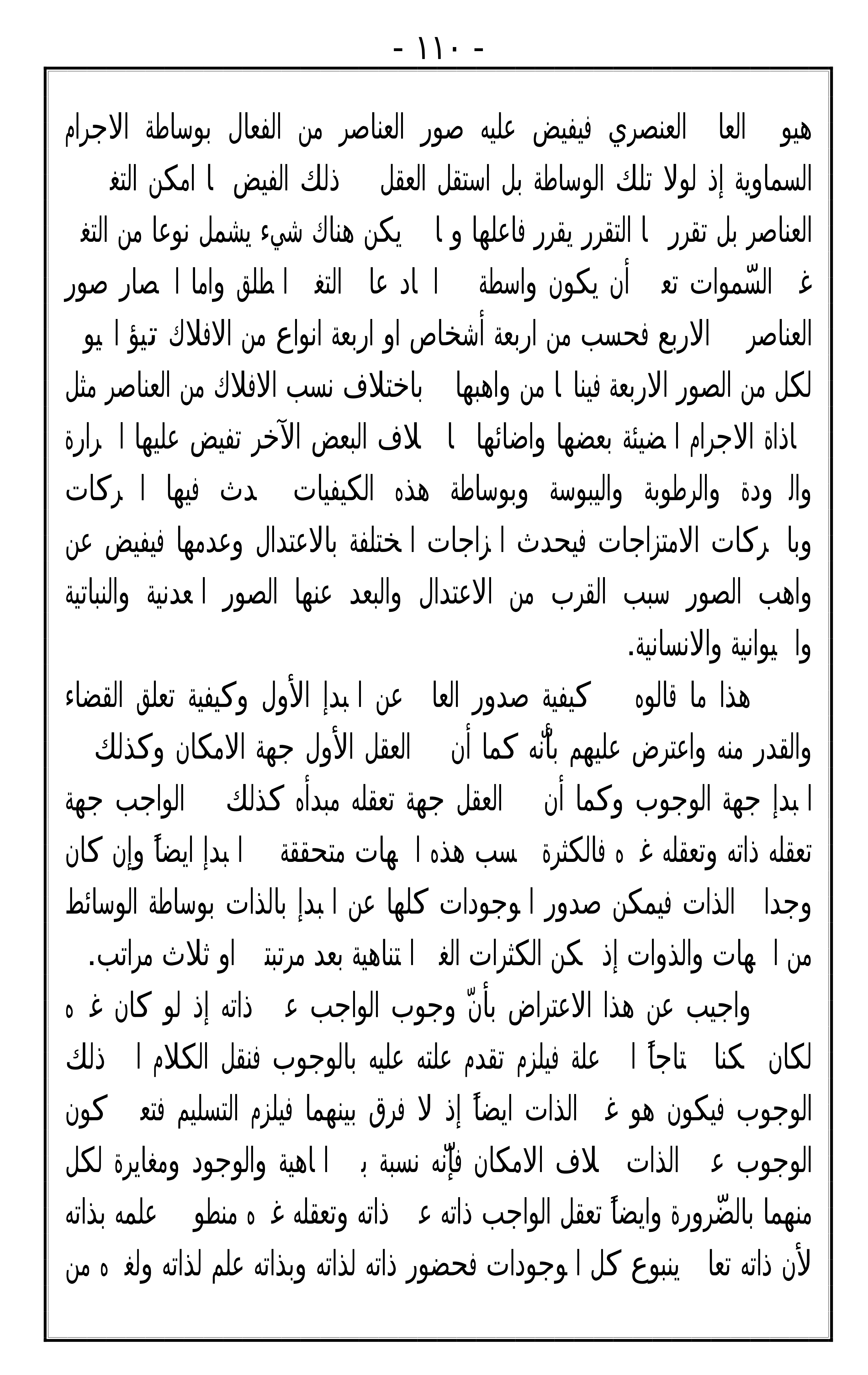
فقالت الفلاسفة إنّ ا بدأ الأول واحد من كل الوجوه فلا يصدر عنه اولا الاّ



الواحد وذلك الواحد لا جائز ان يكون عرضا لأن العرض يتوقف على ل يقوم به فذلك ا ل هو الصادر الأول وهو خلاف ا فروض ولا صورة لأن الشيء ما يتشخص يوجد وبشخصها موقوف على ا ادة لكونا علة قابلة لتشخص الصورة فا ادة هو الصادر الأول وايضاً يلزم أن تكون الصورة على هذا التقدير علة للمادة اما بالذات او بالواسطة وفاعليتها متوقفة على تشخصها إذ لا موجود الاّ ا وجود ولا موجود الاّ ا شخص وتشخصها متوقف على ا ادة فيلزم الدور ولا مادة لأنا قابلة ضة والقابل لا يكون فاعلا والصادر الأول لابدّ أن يكون فاعلا ليمتد سلسلة ا وجودات مع أن الدور لازم ايضاً للزوم عليتها للصورة على هذا التقدير مع أن الصورة شريكة لفاعل وجود ا يو على ما تقرر عندهم ولا نفسا لتوقفها او لتوقف فاعليتها على البدن فيلزم على الأول خلاف ا فروض اي عدم كون ما فرض صادرا اولا وعلى الثا الدور لأن ا ادة على هذا التقدير معلولة ا ومتأخرة عن فاعليتها مع أنّ فاعليتها متوقفة على البدن.

فتع العقل لأن يكون صادرا اولا للمبدإ الأول إذ لا قسم للموجود غ الاقسام ا ذكورة فيصدر من العقل الأول الصادر اولا عقل ثان وجرم الفلك الاعلى ونفسه لأن العقل الأول جهة تعقله مبدأه وتلك ا هة صدرت عن ا بدإ بتوسط العقل وصدر عنه ايضاً بتوسط هذا التعقل تعقل العقل الأول لوجوبه لأن مبدأ علة لوجوبه والعلم بالعلة يستلزم العلم با علول وبواسطة تعقله الوجوب صدر من ا بدإ ايضاً تعقل الوجود على قياس ما ذكرنا من استلزام العلم بالعلة العلم با علول لأن الوجوب سبب ا وجود والشيء ما ب يوجد وبواسطة علمه بوجوده وذاته صدر علم بامكانه لأن الامكان لازم الذات معلول ا فصدر عن العقل الأول باعتبار هذه الامور الاربعة ا وجودة فيه معلولاته ا ذكورة.

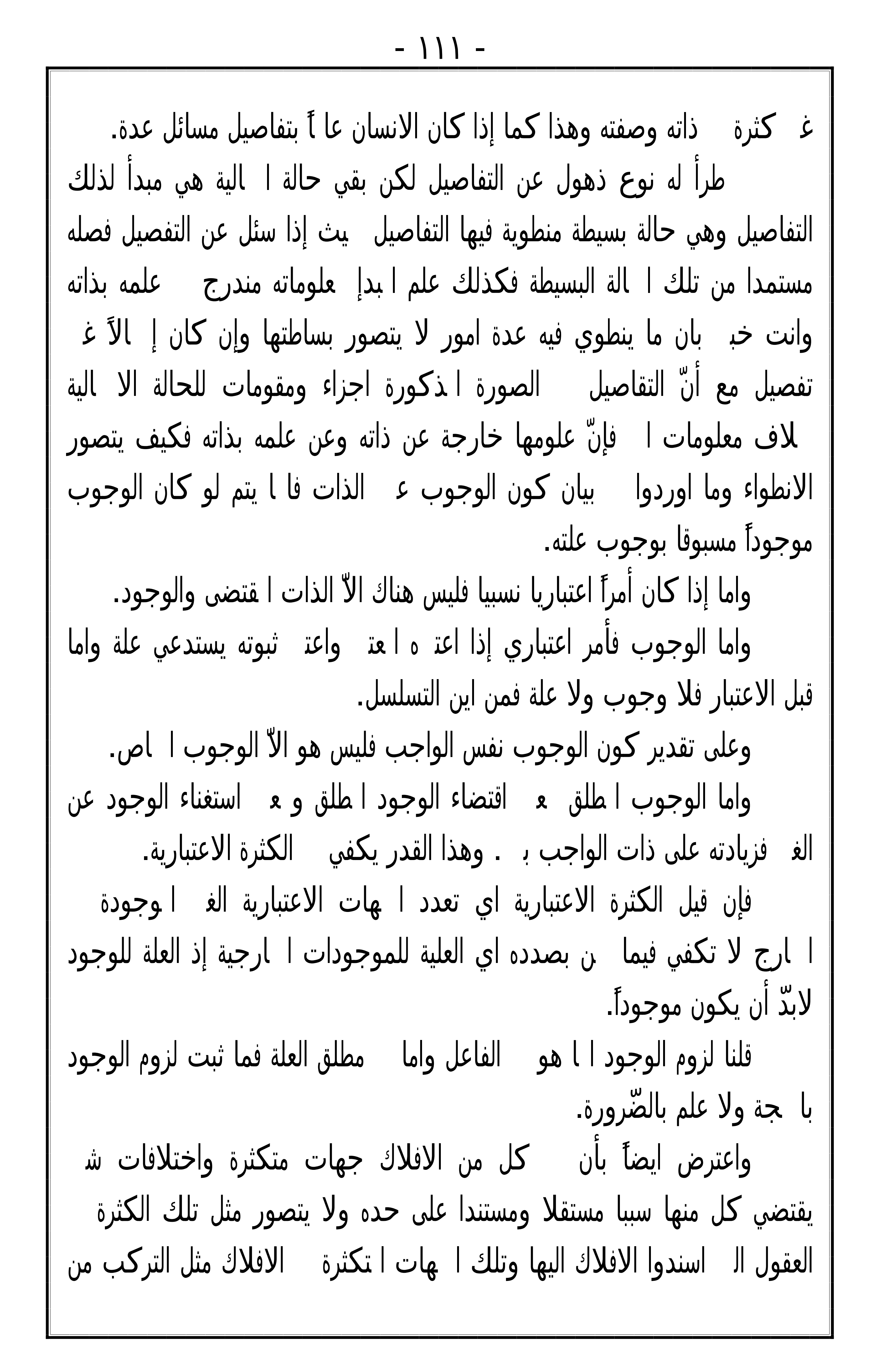
من العقل الثا العقل الثالث والفلك الثا جرمه ونفسه و ا أن يصدر من العقل التاسع العقل العاشر والفلك التاسع والعاشر هو الفعال يصدر منه



هيو العا العنصري فيفيض عليه صور العناصر من الفعال بوساطة الاجرام السماوية إذ لولا تلك الوساطة بل استقل العقل ذلك الفيض ا امكن التغ العناصر بل تقرر ا التقرر يقرر فاعلها و ا يكن هناك شيء يشمل نوعا من التغ غ السّموات تع أن يكون واسطة ا اد عا التغ ا طلق واما ا صار صور العناصر الاربع فحسب من اربعة أشخاص او اربعة انواع من الافلاك تيؤ ا يو لكل من الصور الاربعة فينا ا من واهبها باختلاف نسب الافلاك من العناصر مثل اذاة الاجرام ا ضيئة بعضها واضائها ا لاف البعض الآخر تفيض عليها ا رارة وا ودة والرطوبة واليبوسة وبوساطة هذه الكيفيات دث فيها ا ركات وبا ركات الامتزاجات فيحدث ا زاجات ا ختلفة بالاعتدال وعدمها فيفيض عن واهب الصور سبب القرب من الاعتدال والبعد عنها الصور ا عدنية والنباتية وا يوانية والانسانية.

هذا ما قالوه كيفية صدور العا عن ا بدإ الأول وكيفية تعلق القضاء والقدر منه واعترض عليهم بأّنه كما أن العقل الأول جهة الامكان وكذلك ا بدإ جهة الوجوب وكما أن العقل جهة تعقله مبدأه كذلك الواجب جهة تعقله ذاته وتعقله غ ه فالكثرة سب هذه ا هات متحققة ا بدإ ايضاً وإن كان وجدا الذات فيمكن صدور ا وجودات كلها عن ا بدإ بالذات بوساطة الوسائط من ا هات والذوات إذ كن الكثرات الغ ا تناهية بعد مرتبة او ثلاث مراتب.

واجيب عن هذا الاعتراض بأنّ وجوب الواجب ء ذاته إذ لو كان غ ه لكان كنا تاجاً ا علة فيلزم تقدم علته عليه بالوجوب فننقل الكلام ا ذلك الوجوب فيكون هو غ الذات ايضاً إذ لا فرق بينهما فيلزم التسليم فتع كون الوجوب ء الذات لاف الامكان فإّنه نسبة ب ا اهية والوجود ومغايرة لكل منهما بالضّرورة وايضاً تعقل الواجب ذاته ء ذاته وتعقله غ ه منطو علمه بذاته لأن ذاته تعا ينبوع كل ا وجودات فحضور ذاته لذاته وبذاته علم لذاته ولغ ه من



غ كثرة ذاته وصفته وهذا كما إذا كان الانسان عا أ بتفاصيل مسائل عدة.

طرأ له نوع ذهول عن التفاصيل لكن بقي حالة ا الية هي مبدأ لذلك التفاصيل وهي حالة بسيطة منطوية فيها التفاصيل يث إذا سئل عن التفصيل فصله مستمدا من تلك ا الة البسيطة فكذلك علم ا بدإ علوماته مندرج علمه بذاته وانت خب بان ما ينطوي فيه عدة امور لا يتصور بساطتها وإن كان إ الاَ غ تفصيل مع أنّ التفاصيل الصورة ا ذكورة اجزاء ومقومات للحالة الا الية لاف معلومات ا فإنّ علومها خارجة عن ذاته وعن علمه بذاته فكيف يتصور الانطواء وما اوردوا بيان كون الوجوب ء الذات فا ا يتم لو كان الوجوب موجوداً مسبوقا بوجوب علته.

واما إذا كان أمراً اعتباريا نسبيا فليس هناك الاّ الذات ا قتضى والوجود.

واما الوجوب فأمر اعتباري إذا اعت ه ا عت واعت ثبوته يستدعي علة واما قبل الاعتبار فلا وجوب ولا علة فمن اين التسلسل.

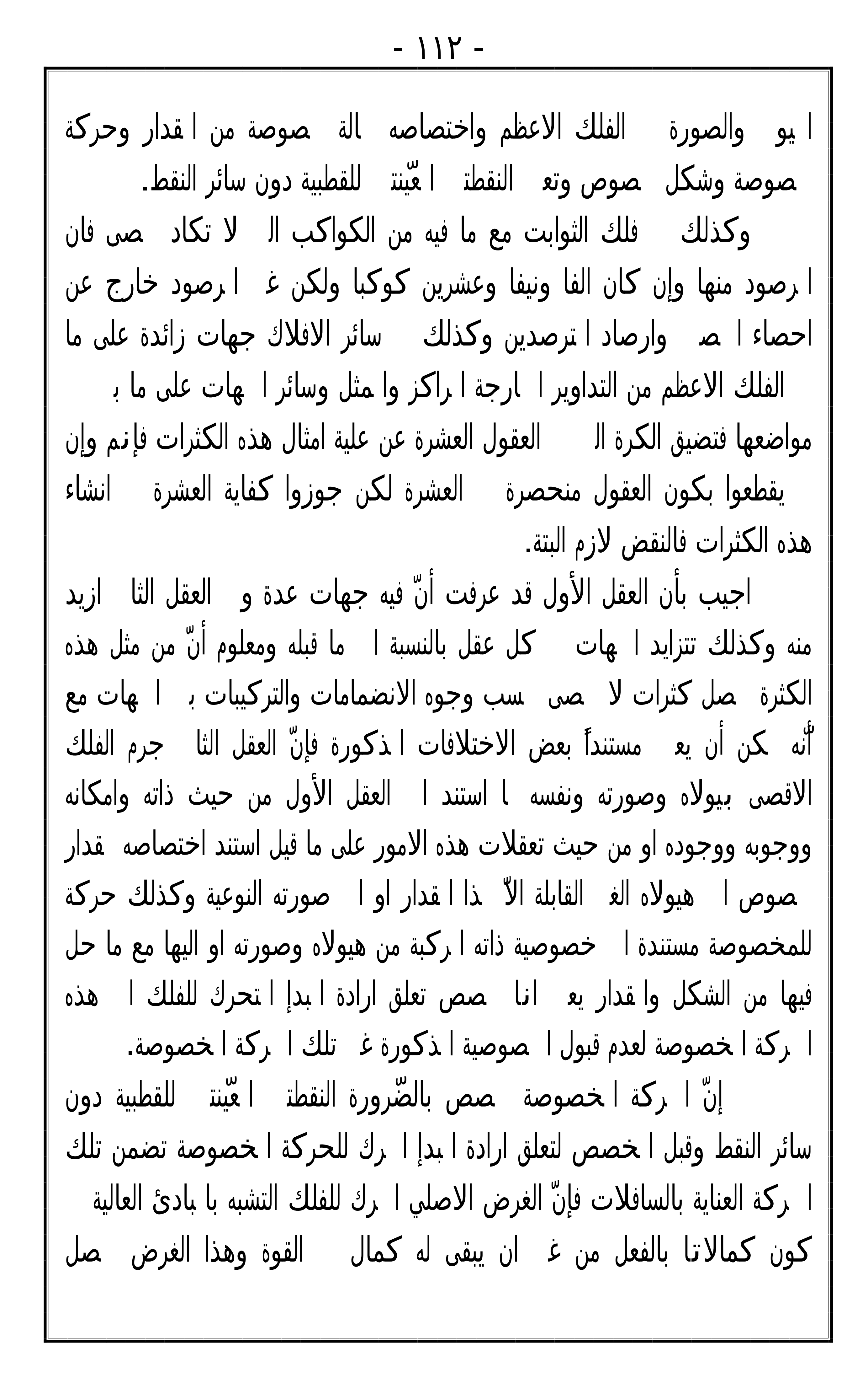
وعلى تقدير كون الوجوب نفس الواجب فليس هو الاّ الوجوب ا اص.

واما الوجوب ا طلق ء اقتضاء الوجود ا طلق و ء استغناء الوجود عن الغ فزيادته على ذات الواجب ب . وهذا القدر يكفي الكثرة الاعتبارية.

فإن قيل الكثرة الاعتبارية اي تعدد ا هات الاعتبارية الغ ا وجودة ا ارج لا تكفي فيما ن بصدده اي العلية للموجودات ا ارجية إذ العلة للوجود لابدّ أن يكون موجوداً.

قلنا لزوم الوجود ا ا هو الفاعل واما مطلق العلة فما ثبت لزوم الوجود با جة ولا علم بالضّرورة.

واعترض ايضاً بأن كل من الافلاك جهات متكثرة واختلافات ش يقتضي كل منها سببا مستقلا ومستندا على حده ولا يتصور مثل تلك الكثرة العقول ال اسندوا الافلاك اليها وتلك ا هات ا تكثرة الافلاك مثل التركب من

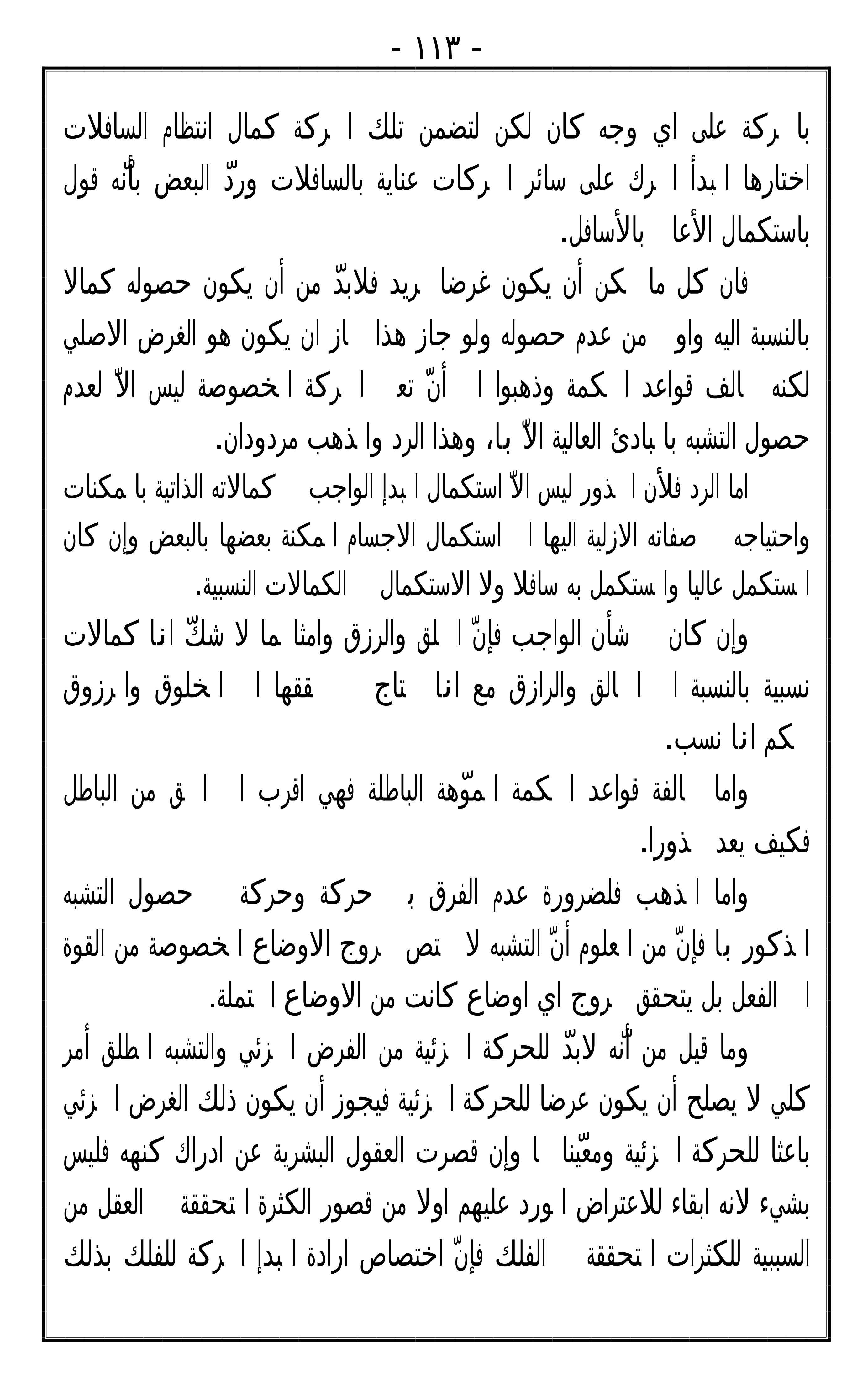


ا يو والصورة الفلك الاعظم واختصاصه الة صوصة من ا قدار وحركة صوصة وشكل صوص وتع النقطتا ا عّينتا للقطبية دون سائر النقط.

وكذلك فلك الثوابت مع ما فيه من الكواكب ا لا تكاد صى فان ا رصود منها وإن كان الفا ونيفا وعشرين كوكبا ولكن غ ا رصود خارج عن احصاء ا ص وارصاد ا ترصدين وكذلك سائر الافلاك جهات زائدة على ما الفلك الاعظم من التداوير ا ارجة ا راكز وا مثل وسائر ا هات على ما ب مواضعها فتضيق الكرة ا العقول العشرة عن علية امثال هذه الكثرات فإنم وإن يقطعوا بكون العقول منحصرة العشرة لكن جوزوا كفاية العشرة انشاء هذه الكثرات فالنقض لازم البتة.

اجيب بأن العقل الأول قد عرفت أنّ فيه جهات عدة و العقل الثا ازيد منه وكذلك تتزايد ا هات كل عقل بالنسبة ا ما قبله ومعلوم أنّ من مثل هذه الكثرة صل كثرات لا صى سب وجوه الانضمامات والتركيبات ب ا هات مع أنّه كن أن يع مستنداً بعض الاختلافات ا ذكورة فإنّ العقل الثا جرم الفلك الاقصى بيولاه وصورته ونفسه ا استند ا العقل الأول من حيث ذاته وامكانه ووجوبه ووجوده او من حيث تعقلات هذه الامور على ما قيل استند اختصاصه قدار صوص ا هيولاه الغ القابلة الاّ ذا ا قدار او ا صورته النوعية وكذلك حركة للمخصوصة مستندة ا خصوصية ذاته ا ركبة من هيولاه وصورته او اليها مع ما حل فيها من الشكل وا قدار يع انا صص تعلق ارادة ا بدإ ا تحرك للفلك ا هذه ا ركة ا خصوصة لعدم قبول ا صوصية ا ذكورة غ تلك ا ركة ا خصوصة.

إنّ ا ركة ا خصوصة صص بالضّرورة النقطتا ا عّينتا للقطبية دون سائر النقط وقبل ا خصص لتعلق ارادة ا بدإ ا رك للحركة ا خصوصة تضمن تلك ا ركة العناية بالسافلات فإنّ الغرض الاصلي ا رك للفلك التشبه با بادئ العالية كون كمالاتا بالفعل من غ ان يبقى له كمال القوة وهذا الغرض صل



با ـركة على اي وجه كان لكن لتضمن تلك ا ـركة كمال انتظام السافلات اختارها ا ـبدأ ا ـرك على سائر ا ـركات عناية بالسافلات وردّ البعض بأّنه قول باستكمال الأعا بالأسافل.

فان كل ما ـكن أن يكون غرضا ـريد فلابدّ من أن يكون حصوله كمالا بالنسبة اليه واو من عدم حصوله ولو جاز هذا ـاز ان يكون هو الغرض الاصلي لكنه ـالف قواعد ا ـكمة وذهبوا ا أنّ تع ا ـركة ا ـخصوصة ليس الاّ لعدم حصول التشبه با ـبادئ العالية الاّ با، وهذا الرد وا ـذهب مردودان.

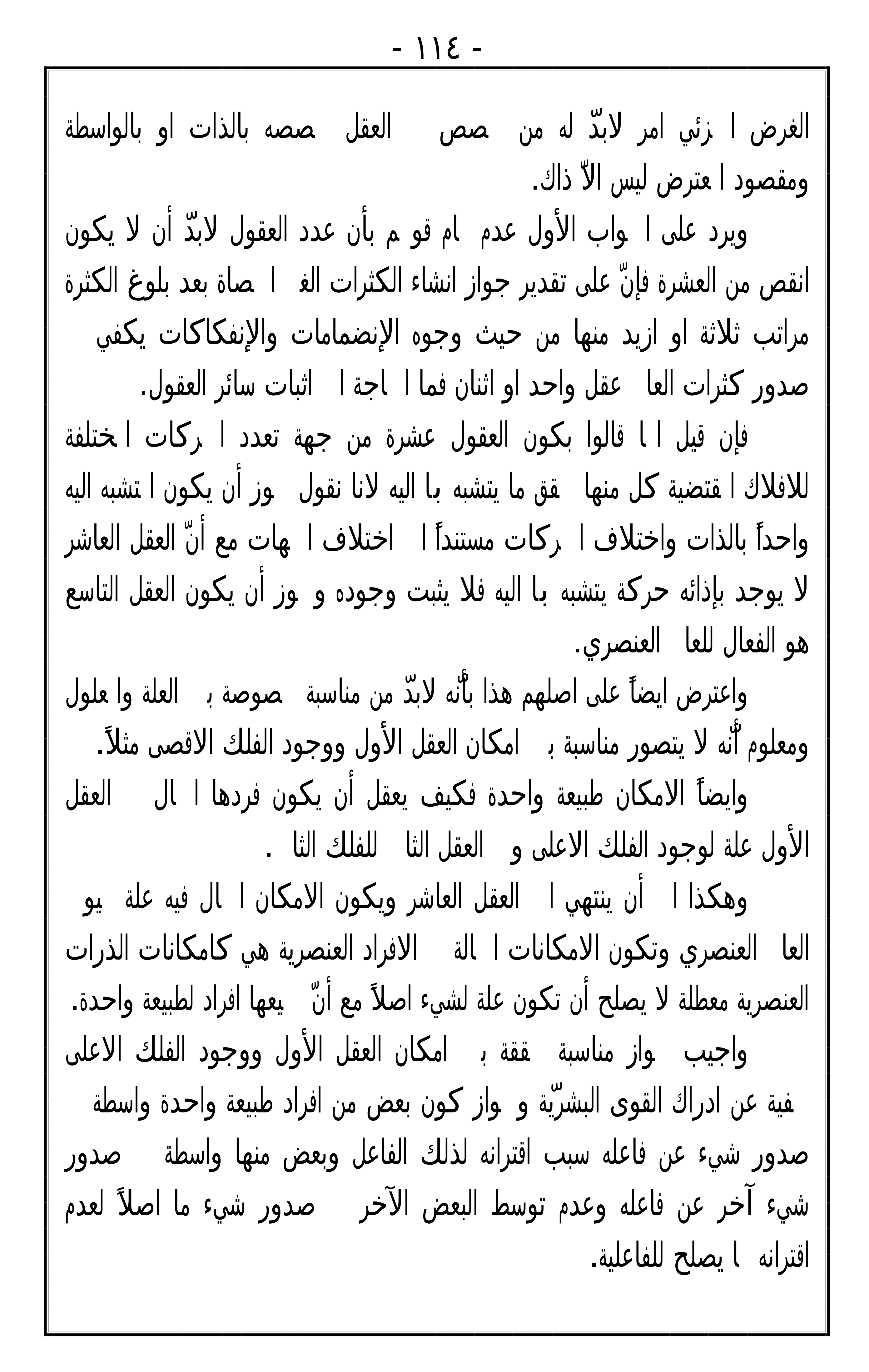
اما الرد فلأن ا ـذور ليس الاّ استكمال ا ـبدإ الواجب كمالاته الذاتية با ـمكنات واحتياجه صفاته الازلية اليها ا استكمال الاجسام ا ـمكنة بعضها بالبعض وإن كان ا ـستكمل عاليا وا ـستكمل به سافلا ولا الاستكمال الكمالات النسبية.

وإن كان شأن الواجب فإنّ ا ـلق والرزق وامثا ـما لا شكّ انا كمالات نسبية بالنسبة ا ا ـالق والرازق مع انا ـتاج قفها ا ا ـخلوق وا ـرزوق ـكم انا نسب.

واما ـالفة قواعد ا ـكمة ا ـموّهة الباطلة فهي اقرب ا ا ـق من الباطل فكيف يعد ـذورا.

واما ا ـذهب فلضرورة عدم الفرق ـ حركة وحركة حصول التشبه ا ـذكور با فإنّ من ا ـعلوم أنّ التشبه لا ـتص ـروج الاوضاع ا ـخصوصة من القوة ا الفعل بل يتحقق ـروج اي اوضاع كانت من الاوضاع ا ـتملة.

وما قيل من أّنه لابدّ للحركة ا ـزئية من الفرض ا ـزئي والتشبه ا ـطلق أمر كلي لا يصلح أن يكون عرضا للحركة ا ـزئية فيجوز أن يكون ذلك الغرض ا ـزئي باعثا للحركة ا ـزئية ومعّينا ا وإن قصرت العقول البشرية عن ادراك كنهه فليس بشيء لانه ابقاء للاعتراض ا ـورد عليهم اولا من قصور الكثرة ا ـتحققة العقل من السببية للكثرات ا ـتحققة الفلك فإنّ اختصاص ارادة ا ـبدإ ا ـركة للفلك بذلك



الغرض ا زئي امر لابدّ له من صص العقل صصه بالذات او بالواسطة ومقصود ا عترض ليس الاّ ذاك.

ويرد على ا واب الأول عدم ام قو م بأن عدد العقول لابدّ أن لا يكون انقص من العشرة فإنّ على تقدير جواز انشاء الكثرات الغ ا صاة بعد بلوغ الكثرة مراتب ثلاثة او ازيد منها من حيث وجوه الإنضمامات والإنفكاكات يكفي صدور كثرات العا عقل واحد او اثنان فما ا اجة ا اثبات سائر العقول.

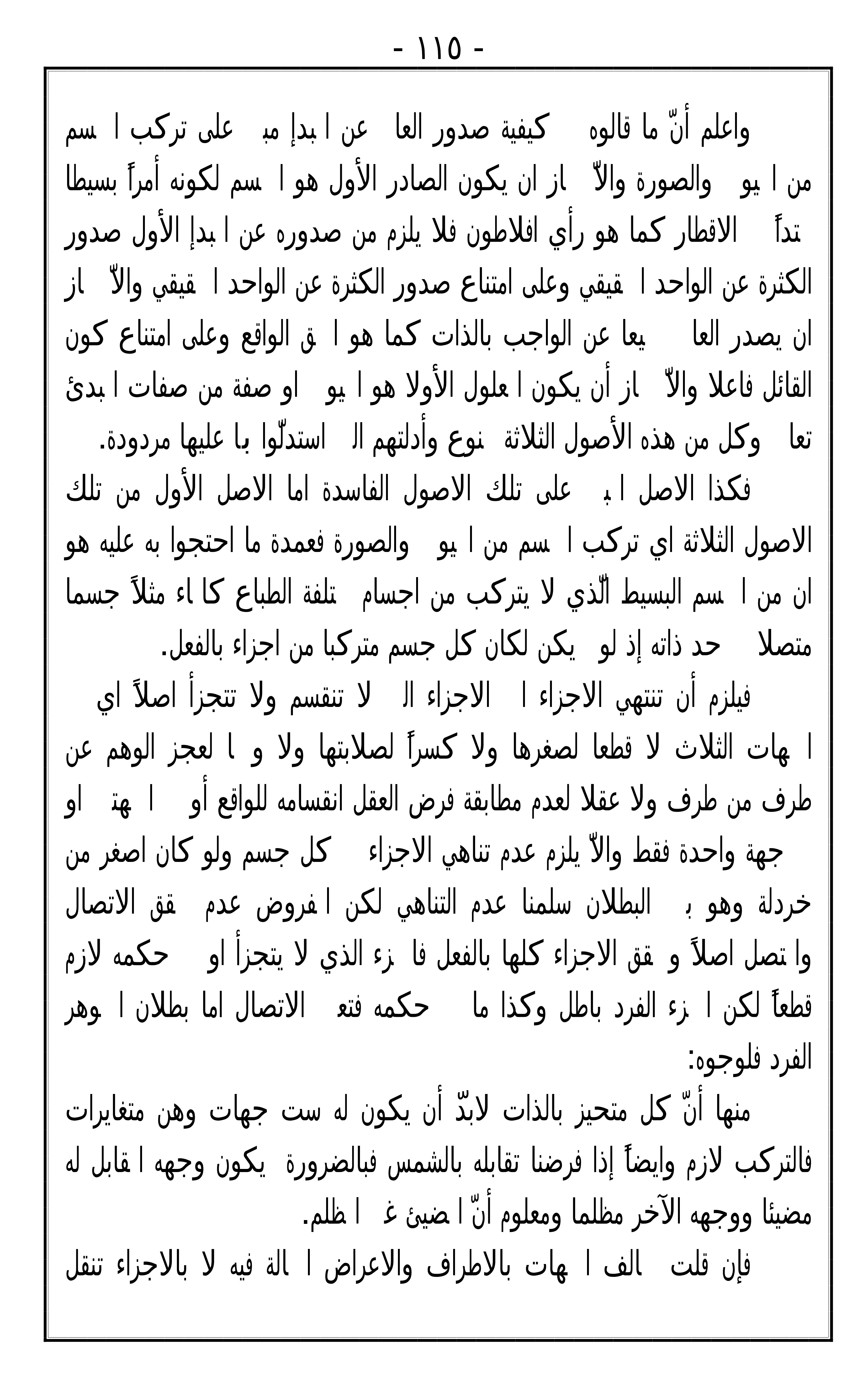
فإن قيل ا ا قالوا بكون العقول عشرة من جهة تعدد ا ركات ا ختلفة للافلاك ا قتضية كل منها قق ما يتشبه با اليه لانا نقول وز أن يكون ا تشبه اليه واحداً بالذات واختلاف ا ركات مستنداً ا اختلاف ا هات مع أنّ العقل العاشر لا يوجد بإذائه حركة يتشبه با اليه فلا يثبت وجوده و وز أن يكون العقل التاسع هو الفعال للعا العنصري.

واعترض ايضاً على اصلهم هذا بأّنه لابدّ من مناسبة صوصة ب العلة وا علول ومعلوم أنّه لا يتصور مناسبة ب امكان العقل الأول ووجود الفلك الاقصى مثلاً.

وايضاً الامكان طبيعة واحدة فكيف يعقل أن يكون فردها ا ال العقل الأول علة لوجود الفلك الاعلى و العقل الثا للفلك الثا .

وهكذا ا أن ينتهي ا العقل العاشر ويكون الامكان ا ال فيه علة يو العا العنصري وتكون الامكانات ا الة الافراد العنصرية هي كامكانات الذرات العنصرية معطلة لا يصلح أن تكون علة لشيء اصلاً مع أنّ يعها افراد لطبيعة واحدة.

واجيب واز مناسبة ققة ب امكان العقل الأول ووجود الفلك الاعلى فية عن ادراك القوى البشرّية و واز كون بعض من افراد طبيعة واحدة واسطة صدور شيء عن فاعله سبب اقترانه لذلك الفاعل وبعض منها واسطة صدور شيء آخر عن فاعله وعدم توسط البعض الآخر صدور شيء ما اصلاً لعدم اقترانه ا يصلح للفاعلية.



واعلم أنّ ما قالوه   كيفية صدور العا   عن ا بدإ مب   على تركب ا سم من ا يو   والصورة والاّ   از ان يكون الصادر الأول هو ا سم لكونه أمراً بسيطا تداً   الاقطار كما هو رأي افلاطون فلا يلزم من صدوره عن ا بدإ الأول صدور الكثرة عن الواحد ا قيقي وعلى امتناع صدور الكثرة عن الواحد ا قيقي والاّ   از ان يصدر العا   يعا عن الواجب بالذات كما هو ا ق الواقع وعلى امتناع كون القائل فاعلا والاّ   از أن يكون ا علول الأولا هو ا يو   او صفة من صفات ا بدئ تعا   وكل من هذه الأصول الثلاثة نوع وأدلتهم ال   استدلّوا با عليها مردودة.

فكذا الاصل ا بـ   على تلك الاصول الفاسدة اما الاصل الأول من تلك الاصول الثلاثة اي تركب ا سم من ا يو   والصورة فعمدة ما احتجوا به عليه هو ان من ا سم البسيط الّذي لا يتركب من اجسام تلفة الطباع كا اء مثلاً جسما متصلا   حد ذاته إذ لو يكن لكان كل جسم متركبا من اجزاء بالفعل.

فيلزم أن تنتهي الاجزاء ا   الاجزاء ال   لا تنقسم ولا تتجزأ اصلاً اي ا هات الثلاث لا قطعا لصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا و ا لعجز الوهم عن طرف من طرف ولا عقلا لعدم مطابقة فرض العقل انقسامه للواقع أو   ا هت   او جهة واحدة فقط والاّ يلزم عدم تناهي الاجزاء   كل جسم ولو كان اصغر من خردلة وهو بـ   البطلان سلمنا عدم التناهي لكن ا فروض عدم   قق الاتصال وا تصل اصلاً و قق الاجزاء كلها بالفعل فا زء الذي لا يتجزأ او   حكمه لازم قطعاً لكن ا زء الفرد باطل وكذا ما   حكمه فتعـ   الاتصال اما بطلان ا وهر الفرد فلوجوه:

منها أنّ كل متحيز بالذات لابدّ أن يكون له ست جهات وهن متغايرات فالتركب لازم وايضاً إذا فرضنا تقابله بالشمس فبالضرورة يكون وجهه ا قابل له مضيئا ووجهه الآخر مظلما ومعلوم أنّ ا ضيئ غـ   ا ظلم.

فإن قلت   الف ا هات بالاطراف والاعراض ا الة فيه لا بالاجزاء تنقل



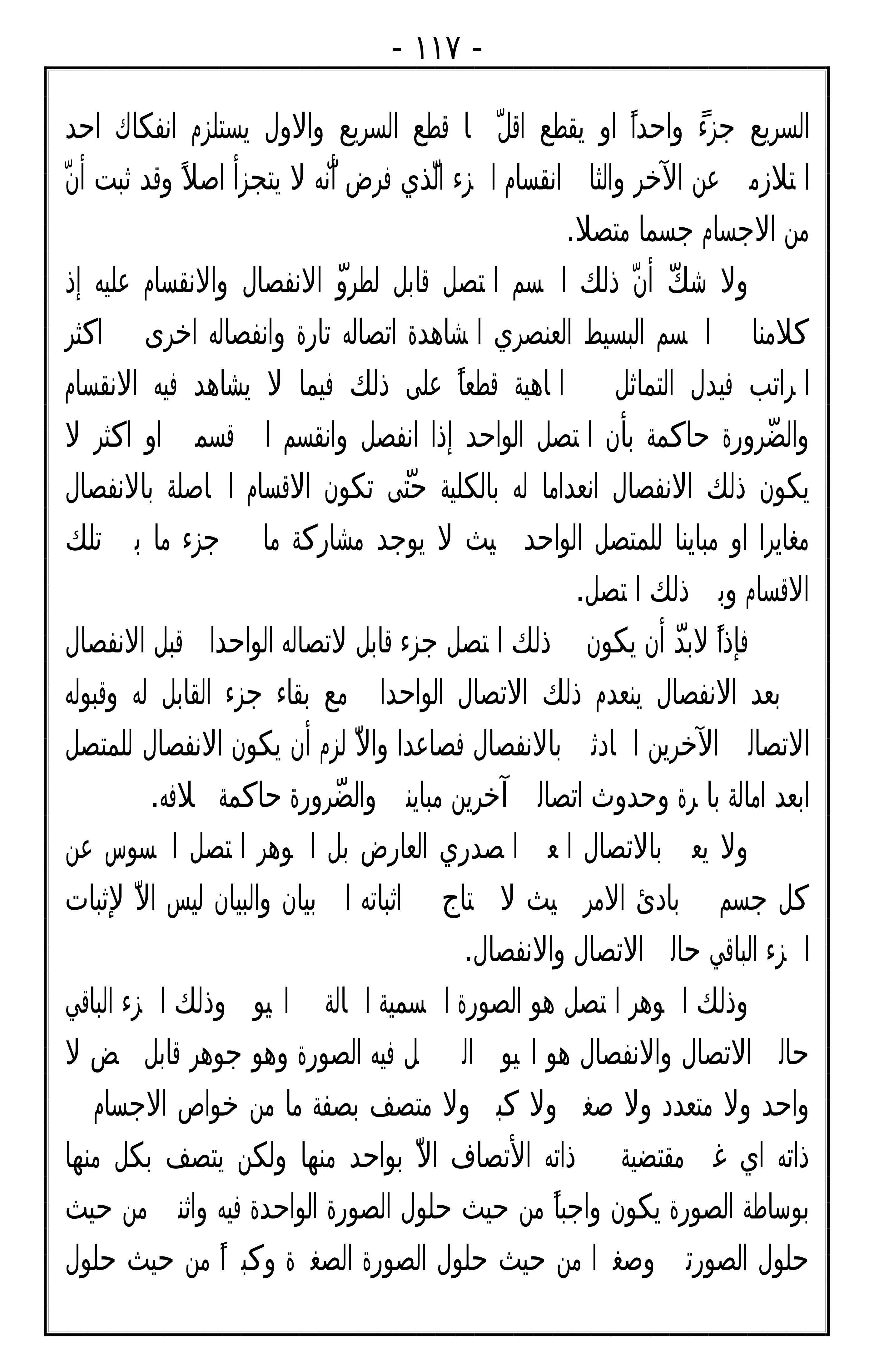
الكلام ا ال تلك الاعراض.

فان الفت فذاك ا طلوب والاّ فلا الف ا هات والاطراف وقد بينا لزوم التخالف.

ومنها أنّه لو التأم ا سم من اجزاء لا تتجزأ فلابدّ من أن يتوسط بعض منها ب آخرين ومن ضرورة التوسط أن جب الطرف عن التماس و اس ا توسط لكل من الطرف بغ ما اس به الآخر وايضاً لو جاز از ان يقع جزء على ملتقى جزئ فيلزم أن اس احد ا بغ ما اس به الآخر وهو التركب وجواز وقوع جزء على ملتقى جزئ وإن كان من ضرورة تركب الاجسام عن الاجزاء لكن قد يستدل عليه ايضاً بأن ا زء على تقدير وجوده لا شكّ أنّه وز حركته من جزء مثله ا جزء آخر اس له فحد ا ركة لابدّ أن يكون ا لمتقى إذ ا زء الاول هو ا بدأ وا زء الثا هو ا نتهى وا ركة لا يتصور فيهما بل ا لمتقى وبأنّه لو جاز از ان تترتب ستة اجزاء متماسة جهة الطول حتّى يكون خطا مركبا من ستة اجزاء.

فلو فرضنا حركة جزئ من طر ذلك ا ط متقابل احد ا من فوق ا ط والآخر من ته متساوي السرعة والبطء فلابدّ أن يتجاذبا منتصف ذلك ا ط وهو ملتقى ا زء الثالث والرابع وبأنّه لو جاز از ان يتحرك جزآن من طر خط مركب من سة اجزاء مثلاً على التساوي السرعة والبطء حتّى تكون اسهما وتلاقيهما يث يكون ا زء الثالث من ا ط ا ذكور على ملتقا ا.

ومنها أنّه قد تكون ا ركتان ا ختلفتان بالسرعة والبطء متلازمة كحركة الدائرة الطوقية من الرحى وحركة الدائرة القطبية منها وكحركة الشمس قطعها مقدار ربع الفلك من حد طلوعها ا ارتفاعها مع حركة ظل خشبة مغروزة الارض قطعة قدر ذراع او ذراع من الارض فحد ما يقطع اسرع ا ركة ا تلازمة جزءً واحداً من ا سافة لو قطع ابطأ ا ايضاً جزءً واحدا لزم تساوي السريع مع البطيئ وأنّه ب البطلان وإن يقطع فاما أن يقف البطيئ حد قطع



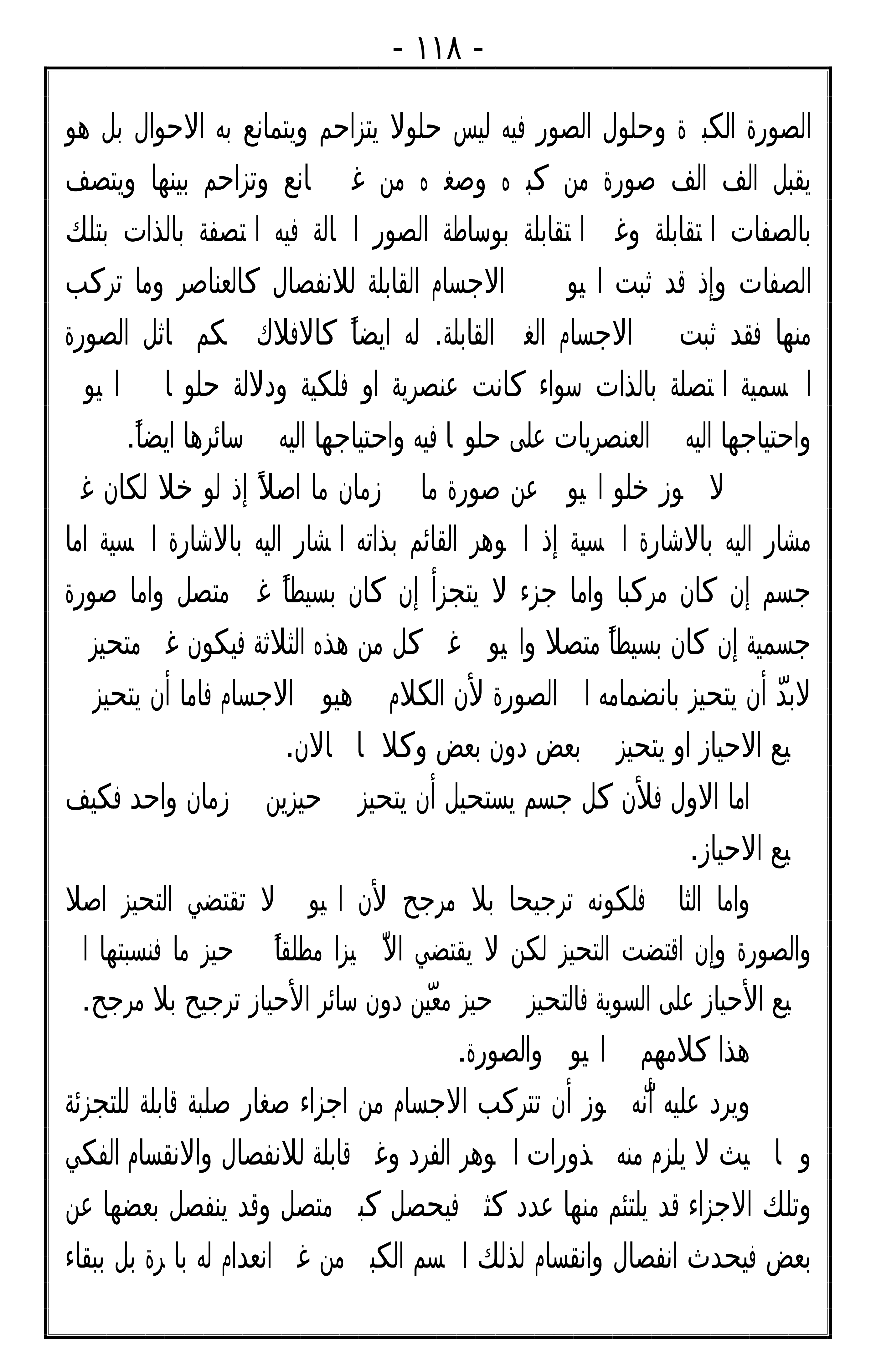
السريع جزءً واحداً او يقطع اقلّ ا قطع السريع والاول يستلزم انفكاك احد ا تلازم عن الآخر والثا انقسام ا زء الّذي فرض أنّه لا يتجزأ اصلاً وقد ثبت أنّ من الاجسام جسما متصلا.

ولا شكّ أنّ ذلك ا سم ا تصل قابل لطروّ الانفصال والانقسام عليه إذ كلامنا ا سم البسيط العنصري ا شاهدة اتصاله تارة وانفصاله اخرى اكثر ا راتب فيدل التماثل ا اهية قطعاً على ذلك فيما لا يشاهد فيه الانقسام والضّرورة حاكمة بأن ا تصل الواحد إذا انفصل وانقسم ا قسم او اكثر لا يكون ذلك الانفصال انعداما له بالكلية حتّى تكون الاقسام ا اصلة بالانفصال مغايرا او مباينا للمتصل الواحد يث لا يوجد مشاركة ما جزء ما ب تلك الاقسام وب ذلك ا تصل.

فإذاً لابدّ أن يكون ذلك ا تصل جزء قابل لاتصاله الواحدا قبل الانفصال بعد الانفصال ينعدم ذلك الاتصال الواحدا مع بقاء جزء القابل له وقبوله الاتصال الآخرين ا ادث بالانفصال فصاعدا والاّ لزم أن يكون الانفصال للمتصل ابعد امالة با رة وحدوث اتصال آخرين مباين والضّرورة حاكمة لافه.

ولا يع بالاتصال ا ع ا صدري العارض بل ا وهر ا تصل ا سوس عن كل جسم بادئ الامر يث لا تاج اثباته ا بيان والبيان ليس الاّ لإثبات ا زء الباقي حال الاتصال والانفصال.

وذلك ا وهر ا تصل هو الصورة ا سمية ا الة ا يو وذلك ا زء الباقي حال الاتصال والانفصال هو ا يو ال ل فيه الصورة وهو جوهر قابل ض لا واحد ولا متعدد ولا صغ ولا كب ولا متصف بصفة ما من خواص الاجسام ذاته اي غ مقتضية ذاته الأتصاف الاّ بواحد منها ولكن يتصف بكل منها بوساطة الصورة يكون واجباً من حيث حلول الصورة الواحدة فيه واثن من حيث حلول الصورت وصغ ا من حيث حلول الصورة الصغ ة وكب اً من حيث حلول



الصورة الكبـ ة وحلول الصور فيه ليس حلولا يتزاحم ويتمانع به الاحوال بل هو يقبل الف الف صورة من كبـ ه وصغـ ه من غـ انع وتزاحم بينها ويتصف بالصفات ا تقابلة وغـ ا تقابلة بوساطة الصور ا الة فيه ا تصفة بالذات بتلك الصفات وإذ قد ثبت ا يو الاجسام القابلة للانفصال كالعناصر وما تركب منها فقد ثبت الاجسام الغ القابلة. له ايضاً كالافلاك كم اثل الصورة ا سمية ا تصلة بالذات سواء كانت عنصرية او فلكية ودلالة حلو ا ا يو واحتياجها اليه العنصريات على حلو ا فيه واحتياجها اليه سائرها ايضاً.

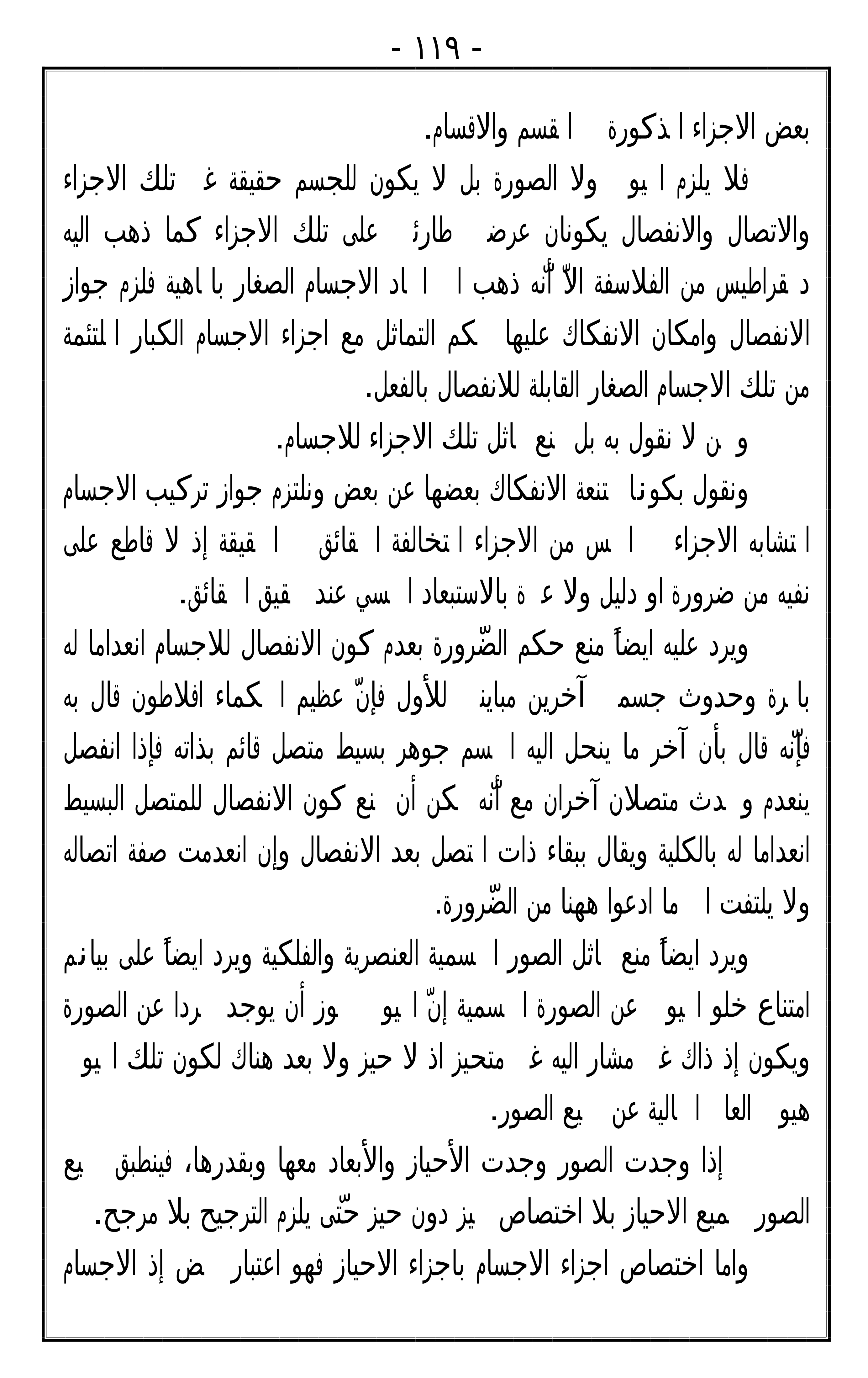
لا وز خلو ا يو عن صورة ما زمان ما اصلاً إذ لو خلا لكان غ مشار اليه بالاشارة ا سية إذ ا وهر القائم بذاته ا شار اليه بالاشارة ا سية اما جسم إن كان مركبا واما جزء لا يتجزأ إن كان بسيطاً غ متصل واما صورة جسمية إن كان بسيطاً متصلا وا يو غ كل من هذه الثلاثة فيكون غ متحيز لابدّ أن يتحيز بانضمامه ا الصورة لأن الكلام هيو الاجسام فاما أن يتحيز يع الاحياز او يتحيز بعض دون بعض وكلا ا الان.

اما الاول فلأن كل جسم يستحيل أن يتحيز حيزين زمان واحد فكيف يع الاحياز.

واما الثا فلكونه ترجيحا بلا مرجح لأن ا يو لا تقتضي التحيز اصلا والصورة وإن اقتضت التحيز لكن لا يقتضي الاّ يزا مطلقاً حيز ما فنسبتها ا يع الأحياز على السوية فالتحيز حيز معّين دون سائر الأحياز ترجيح بلا مرجح.

هذا كلامهم ا يو والصورة.

ويرد عليه أنّه وز أن تتركب الاجسام من اجزاء صغار صلبة قابلة للتجزئة و ا يث لا يلزم منه ذورات ا وهر الفرد وغ قابلة للانفصال والانقسام الفكي وتلك الاجزاء قد يلتئم منها عدد كثـ فيحصل كبـ متصل وقد ينفصل بعضها عن بعض فيحدث انفصال وانقسام لذلك ا سم الكبـ من غـ انعدام له با رة بل ببقاء



بعض الاجزاء ا ذكورة ا قسم والاقسام.

فلا يلزم ا يو ولا الصورة بل لا يكون للجسم حقيقة غ تلك الاجزاء والاتصال والانفصال يكونان عرض طارئ على تلك الاجزاء كما ذهب اليه د قراطيس من الفلاسفة الاّ أنّه ذهب ا ا اد الاجسام الصغار با اهية فلزم جواز الانفصال وامكان الانفكاك عليها كم التماثل مع اجزاء الاجسام الكبار ا لتئمة من تلك الاجسام الصغار القابلة للانفصال بالفعل.

و ن لا نقول به بل نع اثل تلك الاجزاء للاجسام.

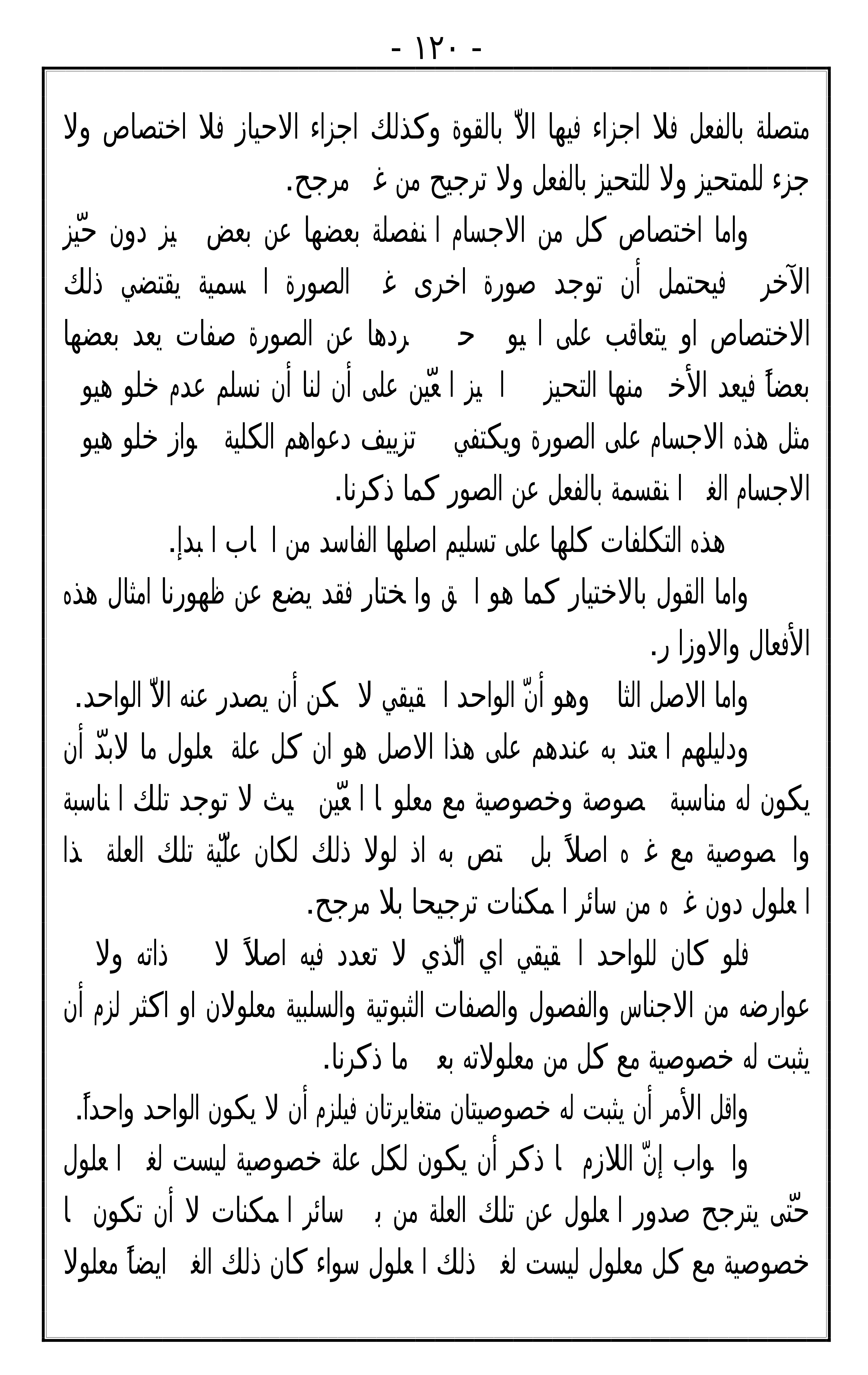
ونقول بكونا تنعة الانفكاك بعضها عن بعض ونلتزم جواز تركيب الاجسام ا تشابه الاجزاء ا س من الاجزاء ا تخالفة ا قائق ا قيقة إذ لا قاطع على نفيه من ضرورة او دليل ولا ع ة بالاستبعاد ا سي عند قيق ا قائق.

ويرد عليه ايضاً منع حكم الضّرورة بعدم كون الانفصال للاجسام انعداما له با رة وحدوث جسم آخرين مباين للأول فإنّ عظيم ا كماء افلاطون قال به فإّنه قال بأن آخر ما ينحل اليه ا سم جوهر بسيط متصل قائم بذاته فإذا انفصل ينعدم و دث متصلان آخران مع أّنه كن أن نع كون الانفصال للمتصل البسيط انعداما له بالكلية ويقال ببقاء ذات ا تصل بعد الانفصال وإن انعدمت صفة اتصاله ولا يلتفت ا ما ادعوا ههنا من الضّرورة.

ويرد ايضاً منع اثل الصور ا سمية العنصرية والفلكية ويرد ايضاً على بيانم امتناع خلو ا يو عن الصورة ا سمية إنّ ا يو وز أن يوجد ردا عن الصورة ويكون إذ ذاك غ مشار اليه غ متحيز اذ لا حيز ولا بعد هناك لكون تلك ا يو هيو العا ا الية عن يع الصور.

إذا وجدت الصور وجدت الأحياز والأبعاد معها وبقدرها، فينطبق يع الصور ميع الاحياز بلا اختصاص يز دون حيز حتّى يلزم الترجيح بلا مرجح.

واما اختصاص اجزاء الاجسام باجزاء الاحياز فهو اعتبار ض إذ الاجسام



متصلة بالفعل فلا اجزاء فيها الاّ بالقوة وكذلك اجزاء الاحياز فلا اختصاص ولا جزء للمتحيز ولا للتحيز بالفعل ولا ترجيح من غ مرجح.

واما اختصاص كل من الاجسام ا نفصلة بعضها عن بعض يز دون حيّز الآخر فيحتمل أن توجد صورة اخرى غ الصورة ا سمية يقتضي ذلك الاختصاص او يتعاقب على ا يو ح .ردها عن الصورة صفات يعد بعضها بعضاً فيعد الأخ منها التحيز ا يز ا عيّن على أن لنا أن نسلم عدم خلو هيو مثل هذه الاجسام على الصورة ويكتفي تزييف دعواهم الكلية واز خلو هيو الاجسام الغ ا نقسمة بالفعل عن الصور كما ذكرنا.

هذه التكلفات كلها على تسليم اصلها الفاسد من ا اب ا بدإ.

واما القول بالاختيار كما هو ا ق وا ختار فقد يضع عن ظهورنا امثال هذه الأفعال والاوزا ر.

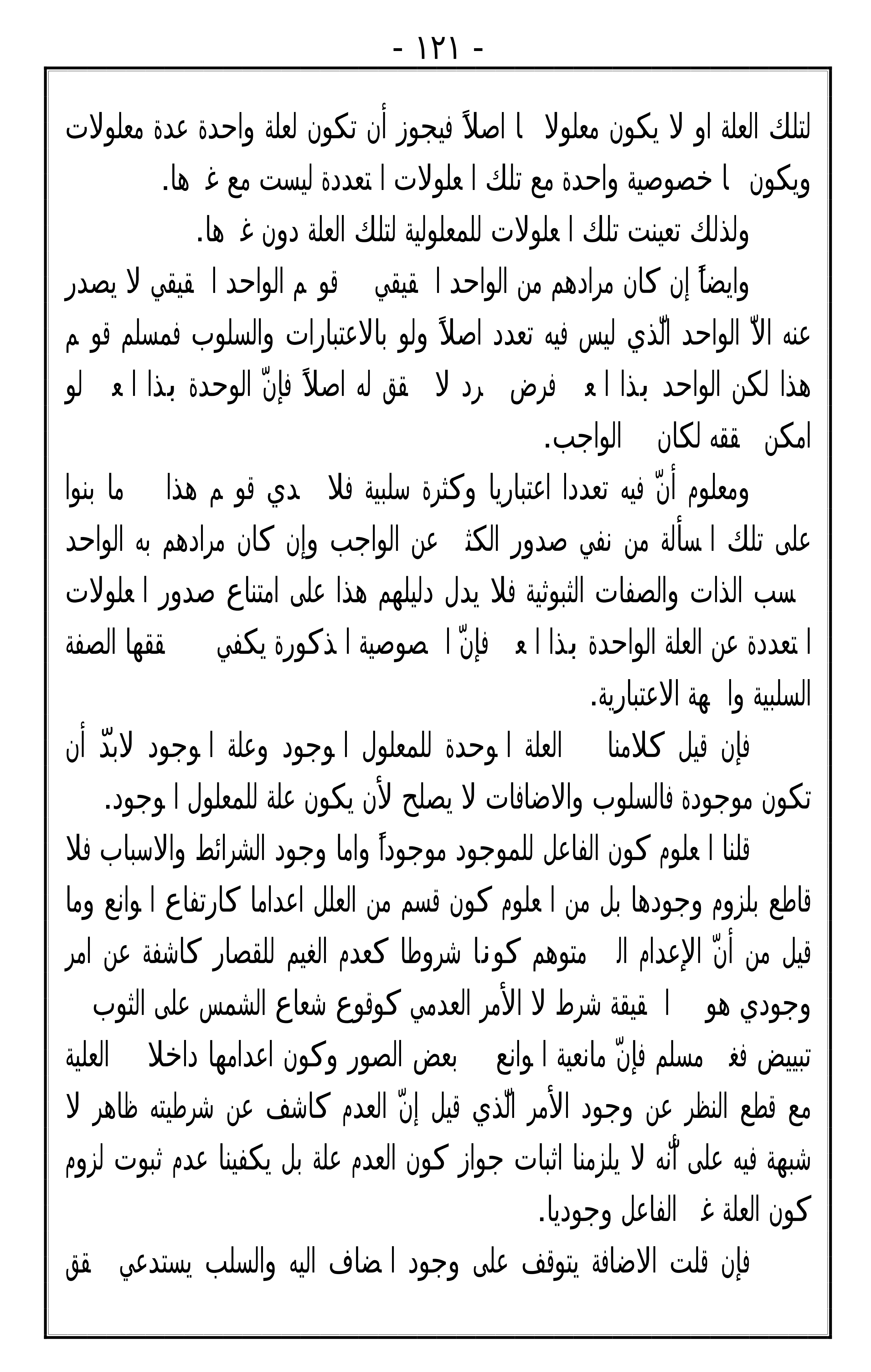
واما الاصل الثا وهو أنّ الواحد ا قيقي لا كن أن يصدر عنه الاّ الواحد.

ودليلهم ا عتد به عندهم على هذا الاصل هو ان كل علة علول ما لابدّ أن يكون له مناسبة صوصة وخصوصية مع معلو ا ا عيّن يث لا توجد تلك ا ناسبة وا صوصية مع غ ه اصلاً بل تص به اذ لولا ذلك لكان علّية تلك العلة ذا ا علول دون غ ه من سائر ا مكنات ترجيحا بلا مرجح.

فلو كان للواحد ا قيقي اي الّذي لا تعدد فيه اصلاً لا ذاته ولا عوارضه من الاجناس والفصول والصفات الثبوتية والسلبية معلولان او اكثر لزم أن يثبت له خصوصية مع كل من معلولاته بعـ ما ذكرنا.

واقل الأمر أن يثبت له خصوصيتان متغايرتان فيلزم أن لا يكون الواحد واحداً.

وا واب إنّ اللازم ا ذكر أن يكون لكل علة خصوصية ليست لغ ا علول حتّى يترجح صدور ا علول عن تلك العلة من بـ سائر ا مكنات لا أن تكون ا خصوصية مع كل معلول ليست لغ ذلك ا علول سواء كان ذلك الغ ايضاً معلولا



لتلك العلة او لا يكون معلولا ا اصلاً فيجوز أن تكون لعلة واحدة عدة معلولات ويكون ا خصوصية واحدة مع تلك ا علولات ا تعددة ليست مع غ ها.

ولذلك تعينت تلك ا علولات للمعلولية لتلك العلة دون غ ها.

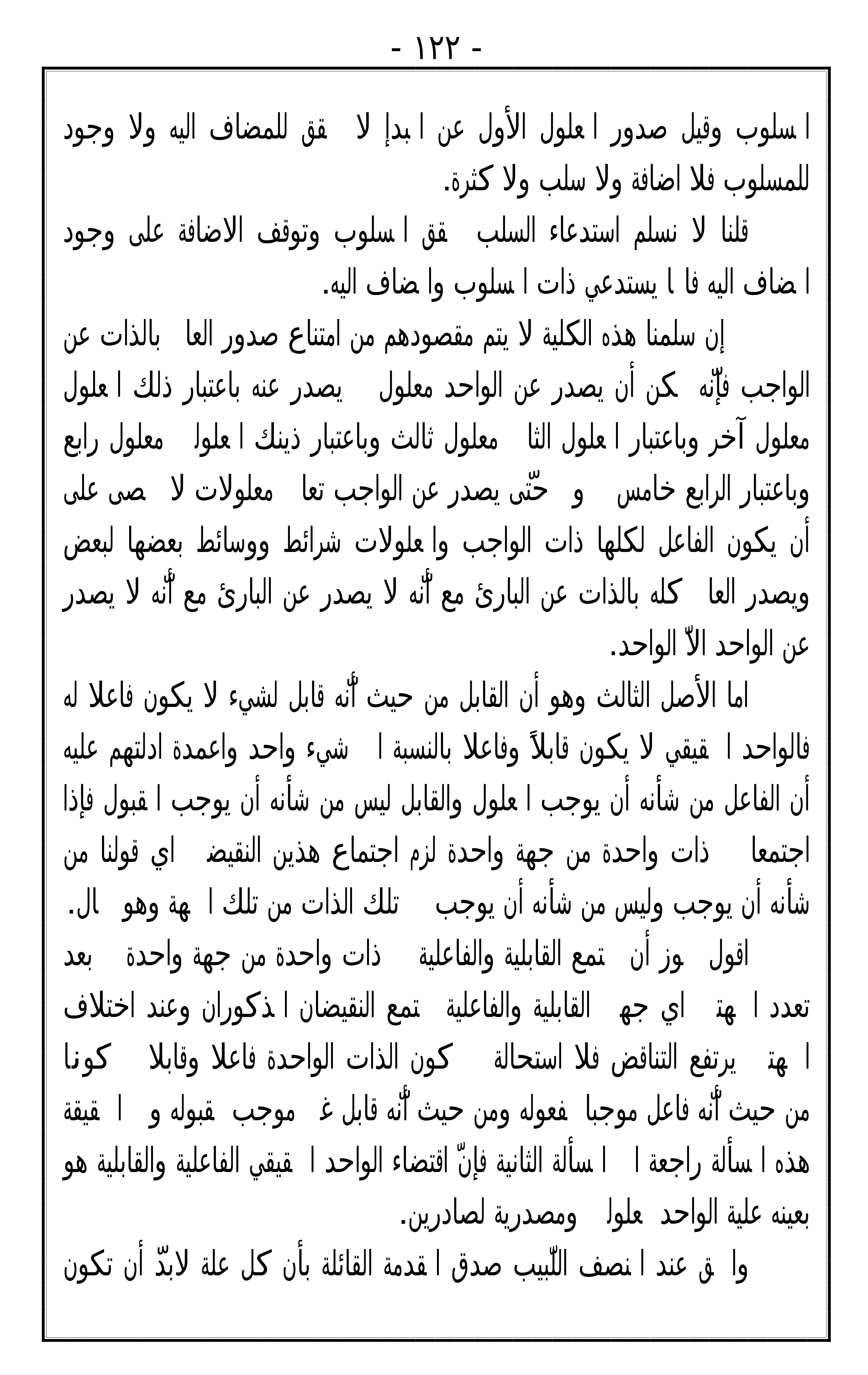
وايضاً إن كان مرادهم من الواحد ا قيقي قو م الواحد ا قيقي لا يصدر عنه الاّ الواحد الّذي ليس فيه تعدد اصلاً ولو بالاعتبارات والسلوب فمسلم قو م هذا لكن الواحد بذا ا ع فرض رد لا قق له اصلاً فإنّ الوحدة بذا ا ع لو امكن ققه لكان الواجب.

ومعلوم أنّ فيه تعددا اعتباريا وكثرة سلبية فلا دي قو م هذا ما بنوا على تلك ا سألة من نفي صدور الكث عن الواجب وإن كان مرادهم به الواحد سب الذات والصفات الثبوتية فلا يدل دليلهم هذا على امتناع صدور ا علولات ا تعددة عن العلة الواحدة بذا ا ع فإنّ ا صوصية ا ذكورة يكفي ققها الصفة السلبية وا هة الاعتبارية.

فإن قيل كلامنا العلة ا وحدة للمعلول ا وجود وعلة ا وجود لابدّ أن تكون موجودة فالسلوب والاضافات لا يصلح لأن يكون علة للمعلول ا وجود.

قلنا ا علوم كون الفاعل للموجود موجوداً واما وجود الشرائط والاسباب فلا قاطع بلزوم وجودها بل من ا علوم كون قسم من العلل اعداما كارتفاع ا وانع وما قيل من أنّ الإعدام ال متوهم كونـا شروطا كعدم الغيم للقصار كاشفة عن امر وجودي هو ا قيقة شرط لا الأمر العدمي كوقوع شعاع الشمس على الثوب تبييض فغ مسلم فإنّ مانعية ا وانع بعض الصور وكون اعدامها داخلا العلية مع قطع النظر عن وجود الأمر الّذي قيل إنّ العدم كاشف عن شرطيته ظاهر لا شبهة فيه على أنّه لا يلزمنا اثبات جواز كون العدم علة بل يكفينا عدم ثبوت لزوم كون العلة غ الفاعل وجوديا.

فإن قلت الاضافة يتوقف على وجود ا ضاف اليه والسلب يستدعي قق



ا سلوب وقيل صدور ا علول الأول عن ا بدإ لا قق للمضاف اليه ولا وجود للمسلوب فلا اضافة ولا سلب ولا كثرة.

قلنا لا نسلم استدعاء السلب قق ا سلوب وتوقف الاضافة على وجود ا ضاف اليه فا ا يستدعي ذات ا سلوب وا ضاف اليه.

إن سلمنا هذه الكلية لا يتم مقصودهم من امتناع صدور العا بالذات عن الواجب فإنّه كن أن يصدر عن الواحد معلول يصدر عنه باعتبار ذلك ا علول معلول آخر وباعتبار ا علول الثا معلول ثالث وباعتبار ذينك ا علول معلول رابع وباعتبار الرابع خامس و حتّى يصدر عن الواجب تعا معلولات لا صى على أن يكون الفاعل لكلها ذات الواجب وا علولات شرائط ووسائط بعضها لبعض ويصدر العا كله بالذات عن البارئ مع أنّه لا يصدر عن البارئ مع أنّه لا يصدر عن الواحد الاّ الواحد.

اما الأصل الثالث وهو أن القابل من حيث أنّه قابل لشيء لا يكون فاعلا له فالواحد ا قيقي لا يكون قابلاً وفاعلا بالنسبة ا شيء واحد واعمدة ادلتهم عليه أن الفاعل من شأنه أن يوجب ا علول والقابل ليس من شأنه أن يوجب ا قبول فإذا اجتمعا ذات واحدة من جهة واحدة لزم اجتماع هذين النقيض اي قولنا من شأنه أن يوجب وليس من شأنه أن يوجب تلك الذات من تلك ا هة وهو ال.

اقول وز أن تمع القابلية والفاعلية ذات واحدة من جهة واحدة بعد تعدد ا هة اي جه القابلية والفاعلية تمع النقيضان ا ذكوران وعند اختلاف ا هة يرتفع التناقض فلا استحالة كون الذات الواحدة فاعلا وقابلا كونا من حيث أنّه فاعل موجبا فعوله ومن حيث أنّه قابل غ موجب قبوله و ا قيقة هذه ا سألة راجعة ا ا سألة الثانية فإنّ اقتضاء الواحد ا قيقي الفاعلية والقابلية هو بعينه علية الواحد علول ومصدرية لصادرين.

وا ق عند ا نصف اللّبيب صدق ا قدمة القائلة بأن كل علة لابدّ أن تكون

ا بالنسبة ا معلو ا ا عيّن خصوصية ليست مع غ ه سواء كان ذلك الغ معلولا له ايضاً او لا فإنّ الاقتضاء ا طلق للمقتضي ا طلق لا يكفي صدور ا علول ا عيّن حتّى يتع الاقتضاء با قتضى ا عيّن فإذا اقتضى ا قتضي الواحد مقتضي دفعة واحدة فا ا يقتضى الأمر ا شترك بينهما وا شترك امر واحد لا ينقسم على قسم من غ صص ومعيّن لكل منهما والاّ يلزم التع من غ معيّن وا عيّن لكل منهما هو العلة ا قتضية لكل منهما فلابدّ لكل مقتض معيّن من مقتض معيّن ولا نع با صوصية ا ذكورة الاّ هذا وتوضيحه أنّ الاقتضاء بسببه لا يتع الاّ بتع ا نتسب فإذا اقتضى واحد اثن فاما أن يقتضيهما باقتضاء مطلق مشترك بينهما فيكون ا قتضي بذلك الاقتضاء ا طلق ايضاً أمراً مطلقاً مشتركا بينهما وقد عرفت أنّ الاقتضاء ا طلق لا يكفي صدور ا قتضي ا عيّن واما ان يقتضي كلا منهما باقتضاء معيّن تص به فذلك هو ا صوصية ا ليست مع غ ه.

فا ق عندي حقية هذين الاصل الآخرين الا انما لا ديان الفلاسفة فيما بنوا عليهما من الفروع لأن ا بدأ الواجب ليس واحداً بذه الوحدة ا ذكروها سّيما إذا كان مريدا تارا على ما هو ا ق الثابت وكذا ا يو ليست واحدة بذا ا ع حتّى يقولوا انا قابلة ولا تكون فاعلة اصلاً.

ا ساب وا يزان

قال رضي ا عنه (**وا ساب وا يزان وا نّة والنّار حق كله**).

والدليل على كلها وعلى امثا ا اخبار الصادق بوقوعها بعد قق امكانا.

اما ا ساب اي اسبة ا عبده على اعماله واقواله فالدليل عليه قوله تعا (**فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا** * الانشقاق: ٨) وقوله عليه السّلام (**حاسبوا انفسكم قبل أن اسبوا**) و ا اهوال نطق با الكتاب والسنة فإنّ قوله تعا (**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ** * الصافات: ٢٤) نطق بول الوقوف قبل مدة الوقوف

الف سنة او سون الف.

وقيل اقل وقيل اكثر وقوله تعا **(فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ** * الانشقاق: ٧) **(وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ** * ا اقة: ٢٥) او من **(وَرَآءَ ظَهْرِهِ** * الانشقاق: ١٠) نطق بول تطاير الكتب وقوله تعا **(فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ** * ا جر: ٩٢) نطق بول ا سألة وقوله تعا **(يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** * النور: ٢٤) وقوله **(شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ** * فصلت: ٢٠) وقوله **(وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ** * ق: ٢١) وقوله عليه السّلام **(ما من يوم وليلة يأ على ابن آدم الاّ قال انا ليل جديد وانا فيما تعمل ّ شهيد)** ا آخر ا ديث ناطقة بول الشهادة من الشهود العشرة ا ذكورة وقوله تعا **(يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ** * آل عمران: ١٠٦) وما معناه ناطق بول تغ الالوان وقوله عليه السّلام **(يكون عند كل كفة ا يزان ملك فإذا ترجح كفة ا نادى ا لك الاول ألا إنّ فلاناً سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا وإذا ترجح الكفة الاخرى نادى ا لك الثا ألا إنّ فلاناً شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابدا)** ناطق بول ا ناداة بالسعادة والشقاوة.

واما ا يزان اي وزن الاعمال ا سنة بالسيئة فبقوله تعا **(وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ** * الانبياء: ٤٧) وقوله تعا **(فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ** * القارعة: ٦-٩).

وقيل إنّ ا يزان له كفتان ولسان وساقان ابقاء للخ الوارد بالأمر ا مكن على ظاهره.

وا عتزلة أنكروا ا يزان زعما منهم بأن الاعمال اعراض لا تقبل الوزن الّذي هو من خواص الاجسام سيّما بعد زوا ا وأوّلوا ا يزان ا ذكور الآية بالعدل الثابت كل شيء وجعلوا ذكر ا وازين بلفظ ا مع قرينة لارادة هذا ا ع

لامتناع لمه على ا ع الظاهر لانه شيء واحد مفرد.

و ن نقول وز أن د الاعمال كمة الوزن او يوزن مكاتب الاعمال ويوضع لكل عامل ميزان على حدة فيستقيم لفظ ا مع.

وا كمة فيهما ليس الاستعلام من علام الغيوب بل الزام العامل واظهار ا جة البالغة له وا بالغة جزاء ا طيع وعقوبة العاصي باظهار سعادة هؤلاء وشقاوة هؤلاء على رؤوس الاشهاد والترغيب ا سنات والزجر عن السيئات بتقدير ا والأخبار عنهما العباد فكيف يكون الأمر ا تضمن ثل هذه الفوائد وا كم عبثا جرد خلوه عن مصلحة الاستعلام.

وما قيل من أّنه نوع تعذيب فمسلم بالنسبة ا اهل التعذيب لا ذور واما بالنسبة ا اهل الاحسان فممنوع لأن ا شقة ا زئية إن تضمنت نعمة كلية وهي ظهور السعادة على رؤوس الاشهاد وكانت اهله ا النعمة واما ا ّنة والّنار فهما داران خالدتان للثواب والعقاب فادلتهما من الكتاب والسنة غنية عن البيان إذ ا مشحونتان بذكر ا حّتى أنّ الاعتقاد بما من ضرورات الدّين وانواع ا ثوبات والعقوبات ال فيهما ومراتبهما مفصلة مبينة غ تاجة ا الذكر ههنا واما انما لموقتان الآن او لا فسيجئ واما تع مكانما فلم يرد به نص صريح.

والاقرب أنّ ا ّنة سقفها السطح ا دب من العرش و تها فوق السموات اي السطح الاسفل من فلك الثوابت الّذي يقال له الكرسي لسان الشّرع فإنّ السّموات السبع عنصريات عند ا قق والعرش والكرسي طبيعيان غ عنصري ويؤيده قوله تعا **(عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى * عِنْدَهَا جَنةُ الْمَأْوى** * النجم: ١٤-١٥) فإنّ السدرة على ما روي مرفوعاً السماء السابعة قيل هي منتهاها من جانب الفوق فا ّنة تكون فوقها وعندها ولذلك قال **(عِنْدَهَا جَنةُ الْمَأْوى)** و يقل فيها واين ينتهي حد ا ّنة من الطرف التحتا يبتدئ الطرف الفوقا من جهنم وقوله عليه السّلام **(سقف ا ّنة عرش الرّ ن والّنار ت الأرض السبع)**.

فلعلّ ا راد بالنّار دركته السفلى ال تص بالكفّار وا راد ريره من ا نّة التحتا فكما أنّ للجنة درجات بعضها فوق بعض كذلك للنار دركات بعضها أسفل بعض وكما أنّ افراد الانسان تتغاير وتتمايز بالصور لا يشترك اثنان قط صورة ولو تشابا وتقاربا كذلك يتفارق بالسر والاعمال ا تفرعة عنها فكل شخص تص بصررة وس ة وعمل هذه الدار فيختص الدار الآخرة بدرجة او دركة ومثوبة او عقوبة لا يشترك فها غ ه وسواء كان مؤمناً او كافراً فإن وصف الإ ان وإن ع ا ؤمنة والكفر وإن ع الكافرين لكن العمل ا ختص بكل منهما يزه ا ازاة عن غ ه.

و ذه ا كمة اختلفت الدرجات والدركات ا نّة والنّار وافراد الضم كله مع تعدد ا رجوع اليه باعتبار الوحدة ا موعية.

ا تعا واحد

قال رضي ا عنه **(وا تعا واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أنّه لا شريك له،** (**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** * **وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ** * الاخلاص: ٣-٤**)**

الواحد من طريق العدد ما وقع ا رتبة الاو من ا عدود فالوحدة بذا ا ع لا تص بالواجب سبحانه بل يتصف با اي شيء كان إذا اعت ا رتبة الاو عند عدّ اي معدود كان.

وا راد من هذا النفي ليس نفي اتصافه سبحانه بذه الوحدة إذ وز اتصافه با بل ا راد نفي أنّ ا قصود من الوحدة ا عت ة توحيد البارئ ا ستدلة عليها بال اه ا ذكورة الوحدة من طريق العدد والوحدة ا قصود اثباتا للبارئ ا عت ة التوحيد الفارق ب ا ؤمن وا شرك هي عدم شركة شيء ما له سبحانه اصلاً لا ا نس ولا النوع ولا الالوهية ولا خواص الالوهية من القدرة التامّة والقدم الذا .

ولذلك قال بل من طريق أنّه لا شريك له اي الذات ولا الذاتيات ولا خواص الالوهية فصله باتيان بعض لوازمه بقوله **(لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ**

لَهُ كُفُواً أحَدٌ) لأن الوالدية وا ولودية يستلزمان ا انسة وا شاركة ومن لا شريك له تعا منهما وكذا ا كافأة مشابة و انسة.

إنّ ههنا مقام :

ا قام الاول توحيده و ع نفي الكثرة عن ذاته سب الاجزاء الذاتيات.

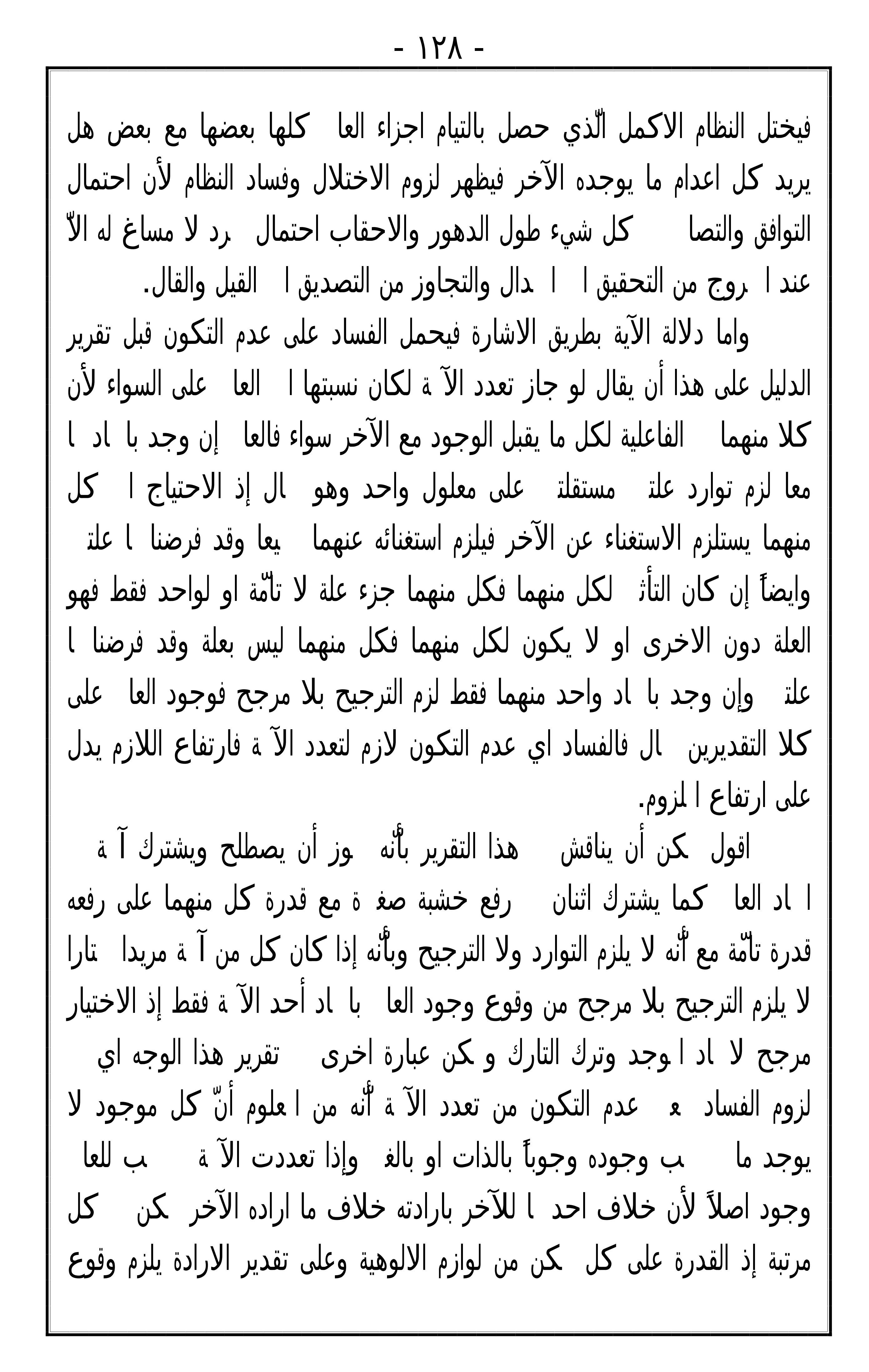
والثا نفي الشّركة الذات والالوهية.

والدليل على الاول هو انه لو تركب لاحتاج ا الاجزاء وجزء الشيء غ ه والاحتياج ا الغ امكان والامكان ينا الوجوب وايضاً لو كان له جزء فاما أن يكون ذلك ا زء واجباً ايضاً فيلزم تعدد الواجب وسنبطله عن قريب أو كنا وامكان ا زء يستلزم امكان الكل.

وايضاً على تقدير تركبه اما أن تاج بعض الاجزاء ا الآخر فيلزم امكان ا زء ا تاج ويلزم منه امكان ا ركب كما عرفت آنفاً واما أن لا تاج فلا يلتئم منها حقيقة واحدة لعدم ارتباط بعضها بالبعض الآخر كا جرين ا وضوع ا ماس بلا تعلق وارتباط بينهما.

والدليل الاول مب على أنّ التركب من الاجزاء العقلية يوجب الاحتياج اليها الوجود ا ارجي لكن لا لو عن تأمل وا عول عليه ا قام الثا ما ارشدنا الواحد به ا توحيده بقوله **(لَوْ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَةٌ إِلا ا ُ لَفَسَدَتَا** * الانبياء: ٢٢**)** لكن الآية الكر ة على الظاهر ا تبادر منه وردت على وجه اقناعي جريا على قدر افهام ا خاطب الاقتناع على الظاهر الغالب والاغضاء عن دقيق ا دال وبعيد الاحتمال ومع ذلك تدل بطريق الاشارة على دليل قيقي يفحم ا خالف ويبهت ا ادل .

وتقريره على ما دلّ عليه صراحة أنّه لو كان السماء والأرض آ ة غ ا لفسدتا بوقوع التخالف والتمانع ب الآ ة لأن التنازع والتغالب لازم عادة ب زعيمي قرية فكيف ب موجدي مثل هذا العا الكب بسماواتا وارضها وما فيها من انواع ا وجودات واجناس ا خلوقات فينفرد كل من الآ ة بالتصرف فيما اوجده



فيختل النظام الاكمل الّذي حصل بالتيام اجزاء العا كلها بعضها مع بعض هل يريد كل اعدام ما يوجده الآخر فيظهر لزوم الاختلال وفساد النظام لأن احتمال التوافق والتصا كل شيء طول الدهور والاحقاب احتمال رد لا مساغ له الاّ عند ا روج من التحقيق ا ا دال والتجاوز من التصديق ا القيل والقال.

واما دلالة الآية بطريق الاشارة فيحمل الفساد على عدم التكون قبل تقرير الدليل على هذا أن يقال لو جاز تعدد الآ ة لكان نسبتها ا العا على السواء لأن كلا منهما الفاعلية لكل ما يقبل الوجود مع الآخر سواء فالعا إن وجد با اد ا معا لزم توارد علت مستقلت على معلول واحد وهو ال إذ الاحتياج ا كل منهما يستلزم الاستغناء عن الآخر فيلزم استغنائه عنهما يعا وقد فرضنا ا علت وايضاً إن كان التأث لكل منهما فكل منهما جزء علة لا تاّمة او لواحد فقط فهو العلة دون الاخرى او لا يكون لكل منهما فكل منهما ليس بعلة وقد فرضنا ا علت وإن وجد با اد واحد منهما فقط لزم الترجيح بلا مرجح فوجود العا على كلا التقديرين ال فالفساد اي عدم التكون لازم لتعدد الآ ة فارتفاع اللازم يدل على ارتفاع ا لمزوم.

اقول كن أن يناقش هذا التقرير بأنّه وز أن يصطلح ويشترك آ ة ا اد العا كما يشترك اثنان رفع خشبة صغ ة مع قدرة كل منهما على رفعه قدرة تاّمة مع أنّه لا يلزم التوارد ولا الترجيح وبأنّه إذا كان كل من آ ة مريدا تارا لا يلزم الترجيح بلا مرجح من وقوع وجود العا با اد أحد الآ ة فقط إذ الاختيار مرجح لا اد ا وجد وترك التارك و كن عبارة اخرى تقرير هذا الوجه اي لزوم الفساد ع عدم التكون من تعدد الآ ة أنّه من ا علوم أنّ كل موجود لا يوجد ما ب وجوده وجوباً بالذات او بالغ وإذا تعددت الآ ة ب للعا وجود اصلاً لأن خلاف احد ا للآخر بارادته خلاف ما اراده الآخر كن كل مرتبة إذ القدرة على كل كن من لوازم الالوهية وعلى تقدير الارادة يلزم وقوع



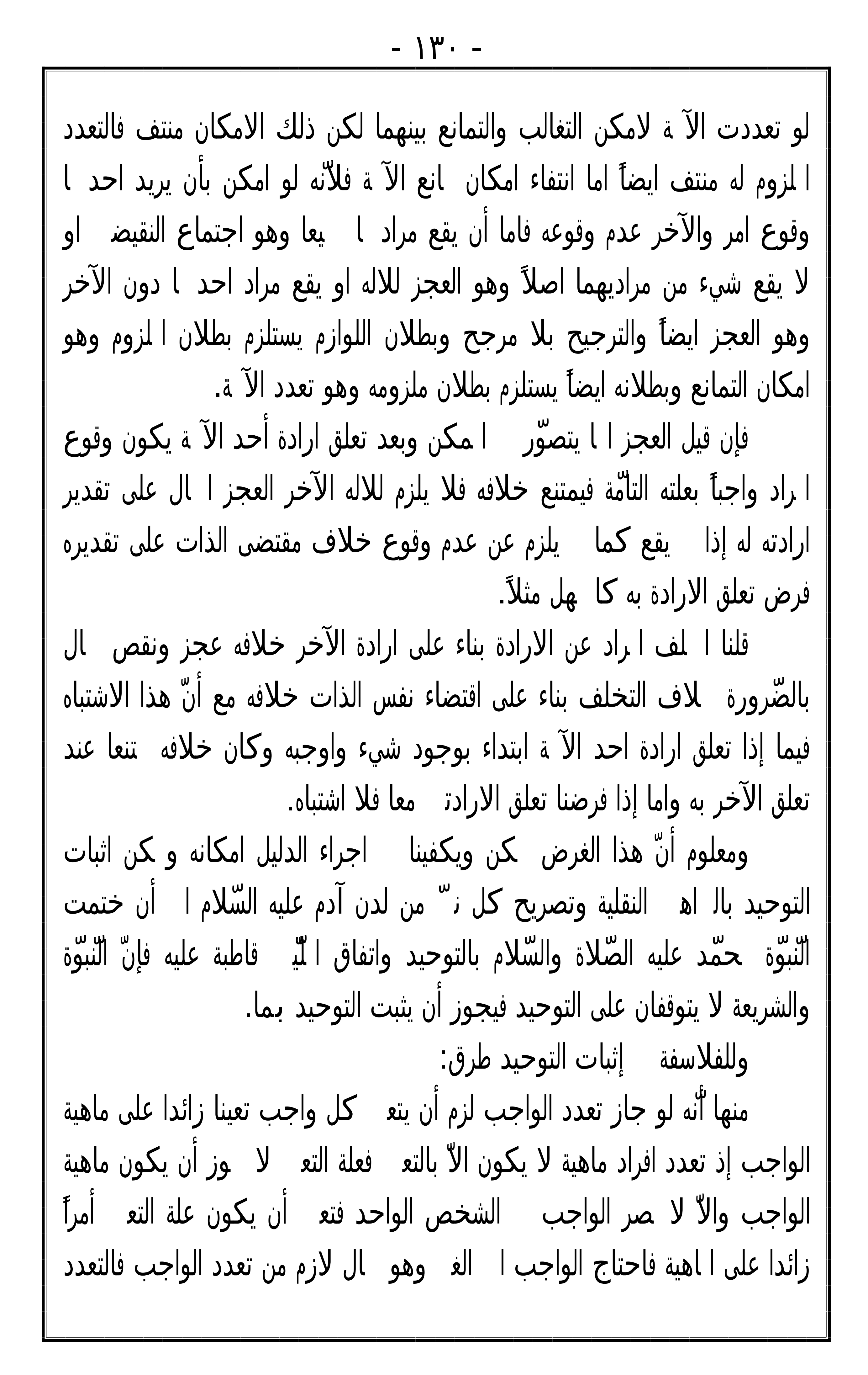
ا براد كم الالوهية ايضاً وما دام تمل خلاف شيء لا ب وجوده فلا يوجد فالعا لابدّ أن لا يوجد على هذا التقدير لعدم وجوبه لاحتمال خلاف أحد الآ ة ا اده لكنه قد وجد فعلمنا أنّه وجب وجوده وجد فدل وجوبه على عدم تعدد الآ ة فثبت وحدة الإله.

وفيه تأمل ايضاً من حيث أنّ ا نا لوجوب العا وقوع ا لاف ام يكفي فيه احتمال ا لاف ايضاً وا ا قلنا ا وجود لا يوجد ما ب لانه لو امكن الوجود بلا وجوب لزم ترجح احد ا تساوي وهو الوجود على الآخر وهو العدم.

فإن قيل لا يلزم من انتفاء الوجوب التساوي إذ كن بينهما واسطة وهو الرجحان الرافع للتساوي غ منته ا حد الوجوب.

نقول هذا الرجحان اما أن تنع معه وقوع الطرف الآخر او لا فإن امتنع فالرجحان يكون وجوباً والاّ فيحتاج وقوع الطرف ا رجوح ا سبب يرجح الطرف ا رجوح على الطرف الراجح فيمتنع وقوع الطرف الراجح عند وجود ذلك التسبب ا رجح للطرف ا رجوح فيحتاج وقوع الطرف الراجح اما انعدام ذلك السبب كما تاج ا الرجحان ا ذكور فلا يكفي الرجحان ا ذكور وقوع الطرف الراجح من غ انضمام انعدام ذلك التسبب به وبعد الانضمام إن وجب الطرف الراجح فذلك ا طلوب والاّ نقلنا الكلام اليه ونعيد فيه قولنا الرجحان فاما أن يتسلسل او ينتهي ا مرتبة ب فيها الراجح فتم ا طلوب او نقول لو ب وجود ا وجود كن أن يقع تارة وأن لا يقع اخرى مع قق الرجحان الزمان لكن ذاك ال لاستلزامه ترجح زمان الرقوع للوقوع دون زمان اللاوقوع مع انما متساويان لتحقق الرجحان ا ذكور فيهما يعا ف تفع الامكان اللازم لعدم الوجوب ف تفع عدم الوجوب لاستلزام ارتفاع اللازم ارتفاع ا لزوم فيتحقق الوجوب وجود كل موجود وهو ا طلوب.

واما تقرير برهان التمانع من غ ان يقصد تطبيقه نطوق الآية هو أن يقال



لو تعددت الآ ة لامكن التغالب والتمانع بينهما لكن ذلك الامكان منتف فالتعدد ا لمزوم له منتف ايضاً اما انتفاء امكان انع الآ ة فلأنّه لو امكن بأن يريد احد ا وقوع امر والآخر عدم وقوعه فاما أن يقع مراد ا يعا وهو اجتماع النقيض او لا يقع شيء من مراديهما اصلاً وهو العجز للاله او يقع مراد احد ا دون الآخر وهو العجز ايضاً والترجيح بلا مرجح وبطلان اللوازم يستلزم بطلان ا لمزوم وهو امكان التمانع وبطلانه ايضاً يستلزم بطلان ملزومه وهو تعدد الآ ة.

فإن قيل العجز ا ا يتصوّر ا ممكن وبعد تعلق ارادة أحد الآ ة يكون وقوع ا مراد واجباً بعلته التامّة فيمتنع خلافه فلا يلزم للاله الآخر العجز ا ال على تقدير ارادته له إذا يقع كما يلزم عن عدم وقوع خلاف مقتضى الذات على تقديره فرض تعلق الارادة به كا هل مثلاً.

قلنا ا لمف ا مراد عن الارادة بناء على ارادة الآخر خلافه عجز ونقص ال بالضّرورة لاف التخلف بناء على اقتضاء نفس الذات خلافه مع أنّ هذا الاشتباه فيما إذا تعلق ارادة احد الآ ة ابتداء بوجود شيء واوجبه وكان خلافه تنعا عند تعلق الآخر به واما إذا فرضنا تعلق الارادت معا فلا اشتباه.

ومعلوم أنّ هذا الغرض كن ويكفينا اجراء الدليل امكانه و كن اثبات التوحيد بالا اه النقلية وتصريح كل ن من لدن آدم عليه السّلام ا أن ختمت النّبوّة حمّد عليه الصّلاة والسّلام بالتوحيد واتفاق ا لمّ قاطبة عليه فإنّ النّبوّة والشريعة لا يتوقفان على التوحيد فيجوز أن يثبت التوحيد بما.

وللفلاسفة إثبات التوحيد طرق:

منها أنّه لو جاز تعدد الواجب لزم أن يتع كل واجب تعينا زائدا على ماهية الواجب إذ تعدد افراد ماهية لا يكون الاّ بالتع فعلة التع لا وز أن يكون ماهية الواجب والاّ لا صر الواجب الشخص الواحد فتع أن يكون علة التع أمراً زائدا على ا اهية فاحتاج الواجب ا الغ وهو ال لازم من تعدد الواجب فالتعدد



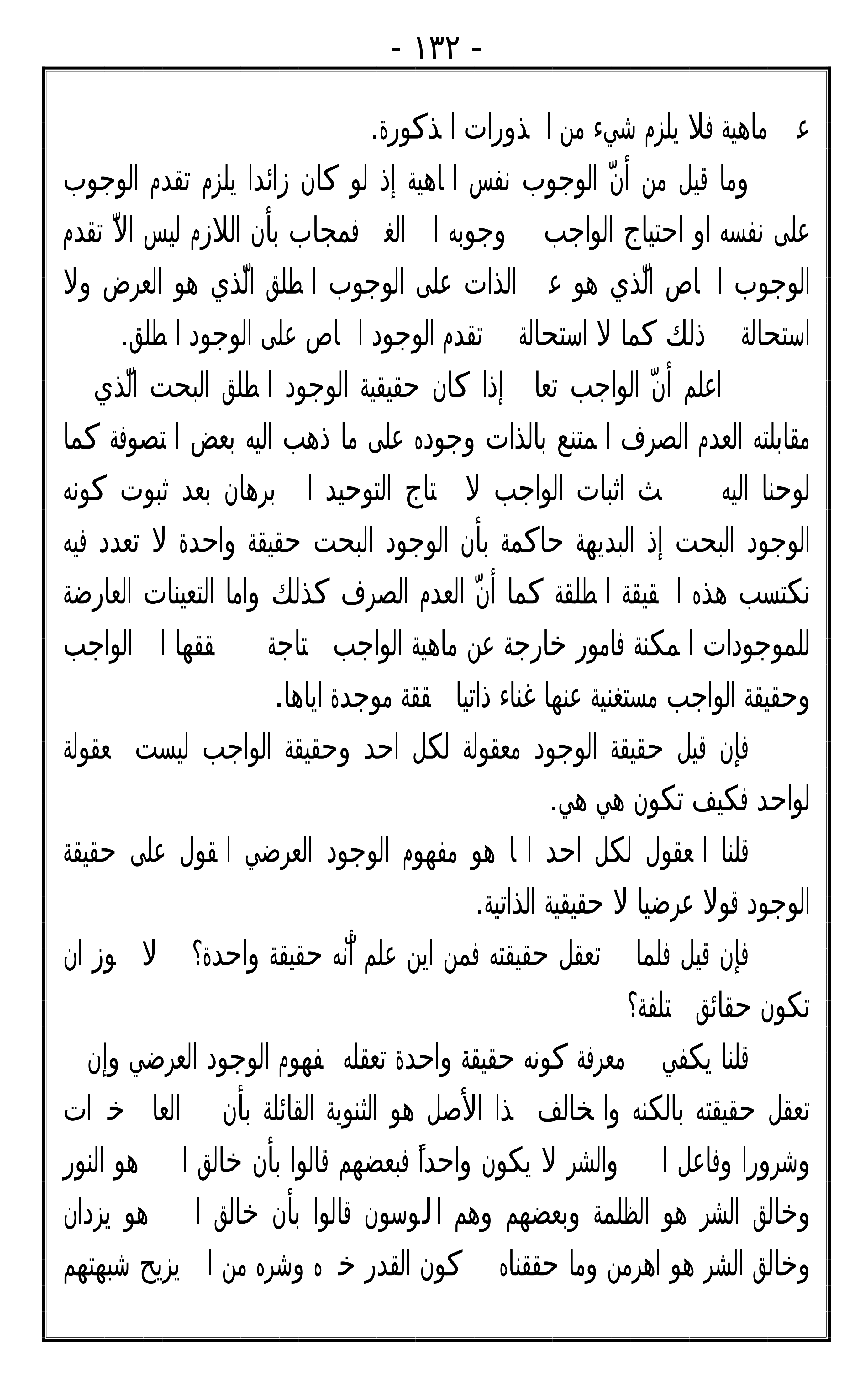
باطل والتوحيد حق.

ومنها أنّ الوجوب لابدّ أن يكون ء الواجب إذ لو كان غ ه لكانت له علة لا جائز أن تكون علته غ ماهية الواجب لاستلزامه احتياج الواجب ا الغ ولا ماهية الواجب لاستلزامه تقدم الوجوب على نفسه لأنه كل علة متقدم على معلوله بالوجوب فإذا كان الوجوب ء الواجب وتعدد افراده لزم تركب كل فرد من الوجوب والتع والتركب الواجب ال لاستلزامه الاحتياج ا الغ الذي هو جزؤه.

ومنها أنّه لو تعدد افراد الواجب لزم لكل فرد تع لأن ايز افراد طبيعة واحدة لا يكون الاّ بالتع فالتع والوجوب اما أن يتلازما او لا وكلا ا الان فكذا التعدد ا لمزوم اما استحالة التلازم فلانه لا يتحقق بـ الشيئ الاّ بعلية احد ا للآخر او بكونهما معلو علة واحدة وههنا لا وز علية الوجوب للتعين لانه ينا التعدد ا فروض ولا علية التع الزائد للوجوب لانه ينا الوجوب لاستلزامه احتياج الواجب وجوبه ا الغ ولا معلوليتهما لعلة ثالثة لأن ذلك الثالث إن كان ذات الواجب لزم ا صار ماهية الواجب فرد وهو ينا التعدد ا فروض وإن كان غ الواجب لزم احتياج الواجب ا الغ واما استحالة عدم التلازم فلأن انضمام احد ا ا الآخر لابدّ أن يكون لعلة وتلك العلة لا وز أن تكون ا اهية لاستلزامه التلازم ا فروض عدمه ولا غ ا اهية لاستلزامه احتياج الواجب ا الغ هكذا قرر هذا الدليل.

وأنا اقول هذا تطويل بلا فائدة بل يكفي أن يقال إذا تعدد الواجب لزم من انضمام التع ا الوجوب فلابدّ لذلك الانضمام من علة لا جائز ان يكون علية الذات ولا الغ فباقي ا قدمات مستدركة.

واعلم أنّ هذه الطرق الثلاثة مبنية على أن يكون تعدد الواجب بانضمام التعينات الزائدة للماهية الواحدة الواجبة لا وز أن يكون افراد الواجب متمايزة با اهيات ومفهوم الواجب عرضيا مقولاً عليها قولاً عرضيا ويكون تع كل واحد



ء ماهية فلا يلزم شيء من ا ذورات ا ذكورة.

وما قيل من أنّ الوجوب نفس ا اهية إذ لو كان زائدا يلزم تقدم الوجوب على نفسه او احتياج الواجب وجوبه ا الغ فمجاب بأن اللازم ليس الاّ تقدم الوجوب ا اص الّذي هو ء الذات على الوجوب ا طلق الّذي هو العرض ولا استحالة ذلك كما لا استحالة تقدم الوجود ا اص على الوجود ا طلق.

اعلم أنّ الواجب تعا إذا كان حقيقية الوجود ا طلق البحت الّذي مقابلته العدم الصرف ا متنع بالذات وجوده على ما ذهب اليه بعض ا تصوفة كما لوحنا اليه ث اثبات الواجب لا تاج التوحيد ا برهان بعد ثبوت كونه الوجود البحت إذ البديهة حاكمة بأن الوجود البحت حقيقة واحدة لا تعدد فيه نكتسب هذه ا قيقة ا طلقة كما أنّ العدم الصرف كذلك واما التعينات العارضة للموجودات ا مكنة فامور خارجة عن ماهية الواجب تاجة ققها ا الواجب وحقيقة الواجب مستغنية عنها غناء ذاتيا ققة موجدة اياها.

فإن قيل حقيقة الوجود معقولة لكل احد وحقيقة الواجب ليست عقولة لواحد فكيف تكون هي هي.

قلنا ا عقول لكل احد ا ا هو مفهوم الوجود العرضي ا قول على حقيقة الوجود قولا عرضيا لا حقيقية الذاتية.

فإن قيل فلما تعقل حقيقته فمن اين علم أنّه حقيقة واحدة؟ لا وز ان تكون حقائق تلفة؟

قلنا يكفي معرفة كونه حقيقة واحدة تعقله فهوم الوجود العرضي وإن تعقل حقيقته بالكنه وا خالف ذا الأصل هو الثنوية القائلة بأن العا خ ات وشرورا وفاعل ا والشر لا يكون واحداً فبعضهم قالوا بأن خالق ا هو النور وخالق الشر هو الظلمة وبعضهم وهم ا وسون قالوا بأن خالق ا هو يزدان وخالق الشر هو اهرمن وما حققناه كون القدر خ ه وشره من ا يزيح شبهتهم

وما اوردناه آنفاً من دلائل التوحيد يبطل دعواهم.

واما الوثنية فإنم وإن قالوا بالسنتهم بالوهية الاصنام لكن عند قيق اعتقادهم يفهم أنّهم **(يَقُولُونَ هٰؤُلآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ ا ـ** * يونس: ١٨) **(مَا نَعْبُدُهُمْ اِلا لِيُقَرِّبُونَا اِ َ ا ـ زُلْفَى** * الزمر: ٣) فبعضهم ا ذوها على انا صور الكواكب وبعضهم على انا صور الارواح ا دبرة لامورهم وبعضهم على انا صور لوكهم الكامل ا اض ا غ ذلك واليهود والنصارى لا لو قو م عن رائحة الشّرك بقو م عزير ابن ا وا سيح ابن ا تعا ا عما يقول الظا ون علوا كب اً.

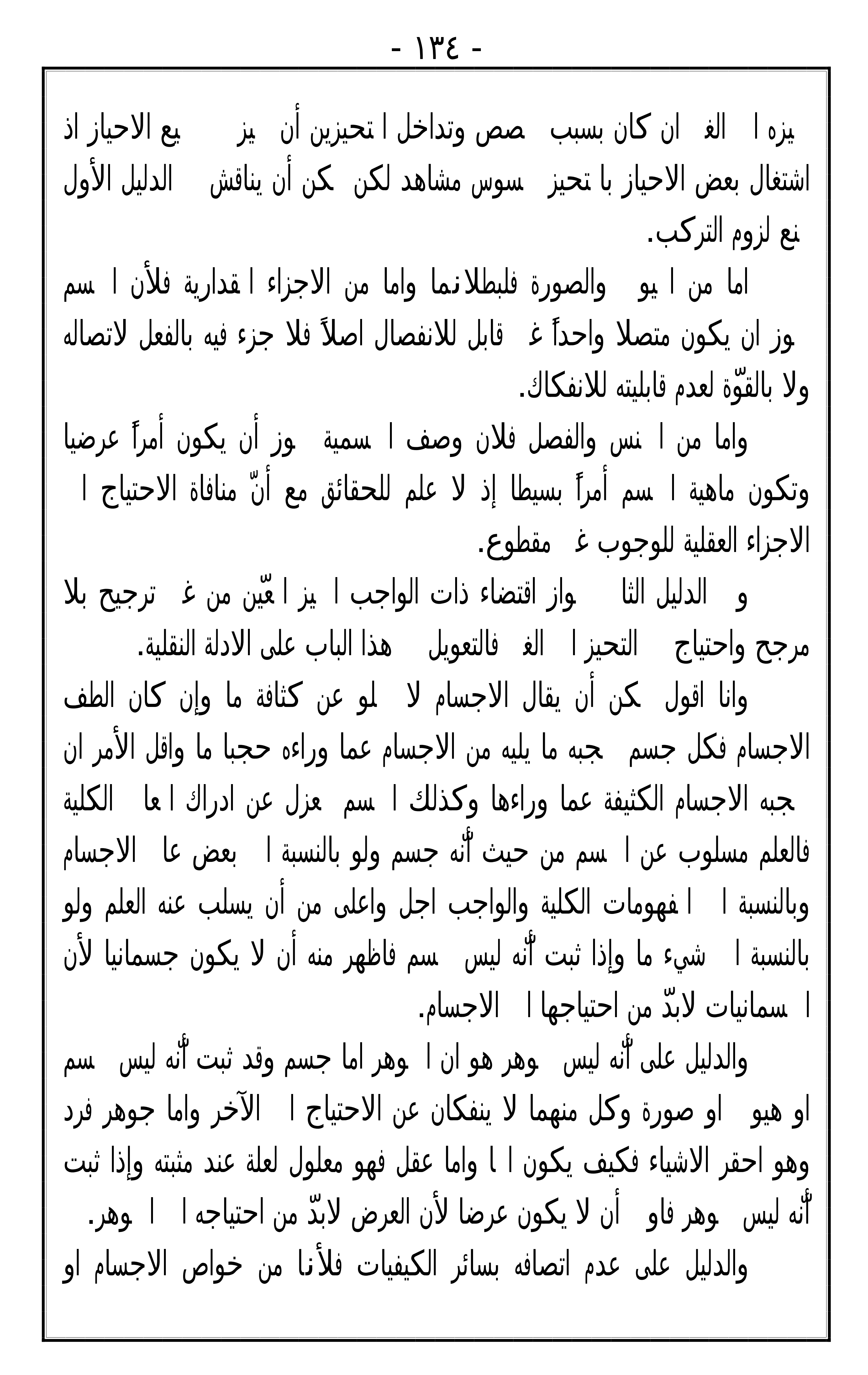
لا يشبه تعا شيئاً من الاشياء من خلقه ولا يشبهه تعا شيء من خلقه

قال رضي ا عنه **(لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ولا يشبهه تعا شيء من خلقه)** اي لا يتصف بشيء من صفات ا مكن وخواص ا خلوق كا سمية وا سمانية وا وهرية والعرضية وسائر الكيفيات ا سوسة اما با س الظاهر او الباطن كالالوان والتحيز واللذة والا ولا يتصف شيء من ا مكنات واص الواجب مثل القدم والقدرة التامّة.

فإن قلت عدم اتصاف ا مكن بصفات الواجب ليس الاّ من اوصاف ا مكن فأي مناسبة لذكره ههنا.

قلنا عدم اتصاف ا مكن واص الواجب راجع ا توحد الواجب بصفات الكمال فيؤول ا صفته سبحانه.

والدليل على تعاليه عن ا سمية أنّ ا سم مركب من اجزاء مقدارية كالابعاض ووجودية كا يو والصورة وعقلية كا نس والفصل ومرّ غ مرة أنّ التركب ينا الوجوب لاستلزامه الاحتياج ا ا زء الّذي هو الغ وايضاً ا سمية يقتضي التحيز فيلزم قدم ا يز واحتياج الواجب ا ا يز وأن يكون اختصاصه يز دون حيز ترجيحا من غ مرجح إن كان بلا سبب صص واحتياج الواجب



يزه ا الغ ان كان بسبب صص وتداخل ا تحيزين أن يز يع الاحياز اذ اشتغال بعض الاحياز با تحيز سوس مشاهد لكن كن أن يناقش الدليل الأول نع لزوم التركب.

اما من ا يو والصورة فلبطلانما واما من الاجزاء ا قدارية فلأن ا سم وز ان يكون متصلا واحداً غ قابل للانفصال اصلاً فلا جزء فيه بالفعل لاتصاله ولا بالقوّة لعدم قابليته للانفكاك.

واما من ا نس والفصل فلان وصف ا سمية وز أن يكون أمراً عرضيا وتكون ماهية ا سم أمراً بسيطا إذ لا علم للحقائق مع أنّ منافاة الاحتياج ا الاجزاء العقلية للوجوب غ مقطوع.

و الدليل الثا واز اقتضاء ذات الواجب ا يز ا مّين من غ ترجيح بلا مرجح واحتياج التحيز ا الغ فالتعويل هذا الباب على الادلة النقلية.

وانا اقول كن أن يقال الاجسام لا لو عن كثافة ما وإن كان الطف الاجسام فكل جسم جبه ما يليه من الاجسام عما وراءه حجبا ما واقل الأمر ان جبه الاجسام الكثيفة عما وراءها وكذلك ا سم عزل عن ادراك ا عا الكلية فالعلم مسلوب عن ا سم من حيث أنّه جسم ولو بالنسبة ا بعض عا الاجسام وبالنسبة ا ا فهومات الكلية والواجب اجل واعلى من أن يسلب عنه العلم ولو بالنسبة ا شيء ما وإذا ثبت أنّه ليس سم فاظهر منه أن لا يكون جسمانيا لأن ا سمانيات لابدّ من احتياجها ا الاجسام.

والدليل على أنّه ليس وهر هو ان ا وهر اما جسم وقد ثبت أنّه ليس سم او هيو او صورة وكل منهما لا ينفكان عن الاحتياج ا الآخر واما جوهر فرد وهو احقر الاشياء فكيف يكون ا ا واما عقل فهو معلول لعلة عند مثبته وإذا ثبت أنّه ليس وهر فاو أن لا يكون عرضا لأن العرض لابدّ من احتياجه ا وهر.

والدليل على عدم اتصافه بسائر الكيفيات فلأنا من خواص الاجسام او

ا سمانيات. فالدليل الدّال على إنّه ليس سم ولا جسما دال على عدم اتصافه بتلك الكيفيات ايضاً.

وا كماء قالوا أنّه سبحانه ملتذ باللذات العقلية لأن اللذة عندهم ادراك وهو عا بكمالاته فيلتذ ويبتهج با.

وا ق إن اللذة إن كانت ادراك ا لائم فلا شكّ ثبوتا له وإن كانت أمراً آخر ملازما للادارك فغ معلوم لنا انا ثابت له او لا لاحتمال أن يكون ذلك الامر ملازما لادراكنا دون ادراكه واما تفرده سبحانه واص الواجب بعدم اتصاف شيء من ا مكنات با فلأن كون مرتبة ا مكن ادون من مرتبة الواجب الاتصاف بصفات الكمال اغ عن البيان فيكون للواجب كمالات تصة به دون ا مكن.

وا لسمة اثبتوا له جسما مستدلا بظواهر الآيات الدّالة على ا سمية مثل قوله تعا **(الرحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِ اسْتَوٰى** * طه: ٥**)** وهو خروج عن طور العقل قابلة القواطع العقلية بظواهر النقليات القابلة للتأويل ومن خواص ا مكن ال لا يتصف الواجب با ا لول والا اد فإنّ ا لول كن اطلاقه على حلول العرض ا سم وحلول ا سم ا كان فالاول احتياج الوجود ا ا ل ب ت ه الواجب عنه والثا هو التحيز الذي بينا أن الواجب لا يتصف به واما الا اد فلا يكون ب اثن مع بقاء الاثنينة الاّ أن يكون بطريق الانقلاب وهو خلع ا ادة صورة وتصورها بصورة اخرى كانقلاب ا اء هواء بالتسخن وذا لا يتصور حق الواجب لأن غ الواجب اما كن او تنع لا يتصور رابع با صر العقلي الدائر ب النفي والاثبات وكل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم ا اهية لا وز زوال كل منها عن ا اهية ا لزومة له وتبدله بالآخر.

وخالفت النصارى هذين الاصل بقو م با اد ذات ا ببدن عيسى او بنفسه او لول ذات ا او صفته بدن عيسى عليه السّلام او نفسه فهذه ستة اقوال كلها باطالة لبطلان ا لول والا اد وكذا خالف فيهما النصرية والاسحاقية

من غلاة الشيعة. قالوا ظهور الروحا با سما غ منكر طرف الشر كظهور الشياط صور انسان والقائه الشرور و طرف ا ايضاً كظهور ا لمك بصورة دحية [الكلـ] رضي ا عنه فلا يبعد أن يظهر ا ق بصورة الكمّل تكميلا للناقص فإذا جاز فالاو بالظهور فيه هو الانسان ومن افراده العترة الطاهرة.

ومنهم من اتصف بالصفات الفاضلة حتّى اجترؤا على اطلاق لفظ الاله على من اعتقدوه أئمة. تعا ا عما يقول الظا ون علوا كب اً.

ومن ا نتم ا التصوف من قال با لمول منهم من صرح به ومنهم من اش عن اطلاق العبارة لكن لزمه وكل ذلك باطل لبطلان ا لمول سواء لزم او التزم واما القائلون بأن الواجب عز ا ه وجود مطلق موجود بالذات لا بوجود زائد واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلاً يعرض له الكثرة باعتبار الاضافات العارضة له والذات القائمة بنفسه ليس الاّ هو وكل ما عداه من ا اهيات مفهومات غ قائمة بذواتا بل عارضة لذات الوجود قائمة با وجود الوجود ذاته وبذاته ووجودات سائره تلبسه به بعروضه له وبانضمام ا فهومات اليه يتقيد ويتـ ل ا مراتب ا نسية والنوعية وإذا تـ ل ا الشخصية تتكامل كثافته وذلك اسفل ا ـراتب لكن الذين قصرت انظارهم على الظواهر صرون الوجود على تلك ا ـرتبة السفلى منه ويسمونه الوجود ا ارجي فلذلك يقولون ا اهية ما تتع توجد ويفرعون الوجود على التع و ا قيقة مرتبة الوجود مقدمة على كل ا ـراتب اي مراتب ا نسية والنوعية فضلاً عن الشخصية.

واهل الظواهر الذين يصفون ا اهيات الـ تتشخص افرادها و تتـ ل ا ا ـرتبة ا تسفلة بالعدم ا ارجي إن ارادوا بالعدم عدم تـ له ا ا ـرتبة الأخـ ة من الوجود فقو م صدق وإن ارادوا العدم ا طلق فكذب لأن للوجود ا طلق مراتب مترتبة من صرافة الاطلاق ا مرتبة التشخص ا ارجي. كل مرتبة الطف بالنسبة ا ما تها واكثف بالنسبة ا ما فوقها مع أنّ يع ا ـراتب مستنـ ة بنور الوجود

ا طلق ومنصبغة بصبغه. و قيقه كل شيء اعتـ ته سواء كان موجوداً خارجيا او لا هو الوجود ا طلق ا تقيد ببعض القيود غاية ما الباب أنّ تراكم القيود البعض اكثر من البعض الآخر فتكون نسبة كل شيء ا الوجود الواجب نسبة ا زئيات ا الكلّي فهم عزله عن ا لول والا اد الا أنّ علماءنا ردوا عليهم وقالوا هذا القول اشد شناعة من القول با لول للزوم الطة الواجب سبحانه بالاشياء حتّى بالقاذورات لكن إذا تكن ا خالطة الطة بالاجسام بل الطة الكلّي با زئي وا ع بالصورة هل يوجب ذلك نقصا ذاته ام لا فموضع تأمل فإنّ الطة اشعّة الشمس بالقاذورات لا توجب ا اسة مع أنّ هذه ا خالطة من جنس ا خالطات ا سمانية مع أنّ اسة القاذورات ليست اسة ذاتية بل باعتبار منافاة و الفة بينها وبـ الطباع الانسانية لتقيد كل من ا نسـ بقيود متخالفة ومتنافرة بعضها مع بعض واما بالنسبة ا الاطلاق وا طلق فلا الفة ولا اسة على ان القائلـ ا ذكورين يسندون قو م هذا ا اذواقهم الغريزة حالاتم الشّريفة وانسلاخاتم اللطيفة ا اصلة من الرياضات ا ريرة وا اهدات الشديدة والاعراض عن الدّنيا والإقبال على ا و وتطهـ السرائر وتصفية الضمائر من الاخلاق البهيمية والاوصاف السبعية فالاحتياط كل الاحتياط أن لا يتجاسر على ردّ قول من امثال هؤلاء العلماء العاملـ ا عرضـ عن الدّنيا وشهواتا، ا قبلـ على ا ، الراغبـ ا قرباتا، الصاحـ عن سكر ا وى والشهوات، ا ستغرقـ ار التجليات وا شاهدات. فنحن نتوقف شأنم ونكل قو م ا وجدانم ونقول اللّهم **(اِهْدِنَا الصراطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضالِينَ** * الفا ة: ٦-٧)

ا تعا يزل ولا يزال بصفاته وا ائه الذاتية والفعلية

قال رضي ا عنه **(يزل ولا يزال بصفاته وا ائه الذاتية والفعلية)** اي ما

كان وما مضى زمان الاّ وهو فيه موجود وهو معـ الأزلية والقدم ويقابله ا دوث الزما اي كون شيء مسبوقا بالعدم الزما ـع أنّه كان معدوما زمان ما وجد واتصف بالوجود زمان آخر بعد ذلك الزمان ومع **(لا يزال)** أنّه لا يأ زمان ا ستقبل الاّ وهو موجود فيه اي لا يتصف بالعدم اصلاً وهو معـ الأبدية والدوام ويقابله الفناء اي انقضاء الوجود والاتصاف بالعدم اللاحق بعد ما كان موجوداً زمان قبل هذا الزمان والصفة ا وجودة ا ل القائم به كالسواد الاسود كما أنّ الذات ا وجود القائم بذاته والاسم الذات ا أخوذ باعتبار اتصافه بصفة من صفاته كالعا والقادر فان معنا ا الذات ا تصفة بالعلم او القدرة ولذلك شاع بـ العقلاء الاختلاف أنّ الاسم هل هو ع ا سمى او غ ه والاّ فلا يذهب وهم فضلاً عن عقل ا أنّ اللفظ ا ركب من ا روف ا هي صوت مكيف بكيفية ا رفية هو بعينه ا سم ا تحيز ا سمى به و ا كان معـ كل اسم مركبا من الذات والصفة ونسبتها اليها نسبة تقييدية مثل كون معـ العا من له العلم اي ذات متصفة بالعلم.

نظر بعضهم ا اعتبار الذات فيها فحكم بأن الاسم ع ا سمى ونظر بعضهم ا اعتبار الصفة ا لا مل على الذات ل مواطأة وحكم بأن الاسم غ ا سمى الاّ أنّ الا اء ا لا تعتـ فيها الصفة صراحة بل يدل على الذات من حيث هي كالاعلام فهي ع ا سمى عندهم ايضاً والا اء ا تعتـ فيها الصفات اللازمة للذات تنعة الانفكاك عنها لا كمون عليها بالعينية ولا بالغ ية ويقولون ا لا هو ولا غ ه.

والقائلون بالعينية استدلّوا بقوله تعا **(سَبِحِ اسْمَ رَبكَ الاَعْلى** * الاعلى: ١) وبقوله **(مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ اِلا اَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوها اَنْتُمْ وَآبَآؤُكُمْ** * يوسف: ٤٠) فإنّ التسبيح والعبادة ليستا الاّ للذات وبأنّه لو كانت غ الذات لكانت حادثة فيتصف الذات قبل حدوثها بنقائضها ا هي نقائص.

وا واب أنّ التسبيح وز أن يتعلق بالاسم اي اللفظ ـع تعظيمه وتـ يهه

عما لا يليق به والعبادة للا اء كناية عن عبادتم ا لا استحقاق له للعبادة حقيقة بل اللفظ والتعب فقط وإنّ كونه غ الذات لا يوجب حدوثه ولا شكّ أنّ ا ق الغ ية لأنّه إن اريد بالاسم اللفظ فالأمر ظاهر وإن اريد ا ع فالغ ية فيه ايضاً تظهر بتفس الاسم وا سمى كما قررناه فإنّ ذات العا مثلاً لا شكّ أنّه تغاير مفهوم من له العلم وذلك اغ عن البيان فإن احتاج احد ا البيان فيكفي أن يقال تكون لذات واحدة ا اء متعددة مثلاً يصدق على ذات ا تعا العا والقادر وا يّ وا ريد والسميع والبص وغ ها وكذا كل ذات من ذوات ا مكنات ا ا اء عدة سب الاعراض والصفات ا الّة فيها ولا يشك احد أنّ الواحد غ ا تعدد و تمل أن يكون مراد القائل بالغ ية جواز الانفكاك ويؤيده قو م لو كان غ الذات لكانت حادثة الاّ أنّ بعض اقوا م يأ ذلك ولو كان ا راد هذا يكون الن اع لفظيا إذ القائلون بالغ ية ايضاً لا يقولون واز الانفكاك إنّ الاسم بالتفس ا ذكور لا يكاد ينحصر التسعة والتسع فتخصيصها بالذكر لاختصاص خاصة دخول صيها ا نّة با او لاختصاصها بزيادة فضيلة كفاية ا همات وقضاء ا اجات او لاقتضاء ا كمة اخفاء بعض الا اء.

واختلفوا أنّه هل من ا اء ا تعا علم موضوع قيقته ا ختصة ام لا واحتج ا انعون بأن ذاته تعا من حيث هي غ معلومة لأحد حتّى يوضع بازائها علم.

واجيب بأن الواضع وز ان يكون هو وهو عا بذاته لذاته وبأنّه يكفي الوضع معرفة ا وضوع له بوجه ويكون الوجه آلة لاحظة ذي الوجه فيوضع العلم بازاء ذي الوجه وعلى تقدير ا واز لا يوجد من الا اء ما يتع للعلمية فإنّ الاقرب لأن يكون علماً ليس الاّ اسم ا مع أنّ قوله تعا **(وَهُوَ ا ُ ـِ السمٰوَاتِ وَـِ الأَرْضِ** * الانعام: ٣**)** يأ من كونه علماً لعدم الافادة على العلمية الاّ مع نوع من التأويل ولعدم حسن تعلق به.

واما كونه موصوفا لا موصوفا به وجريان سائر الصفات عليه ودلالة **(لا اله**

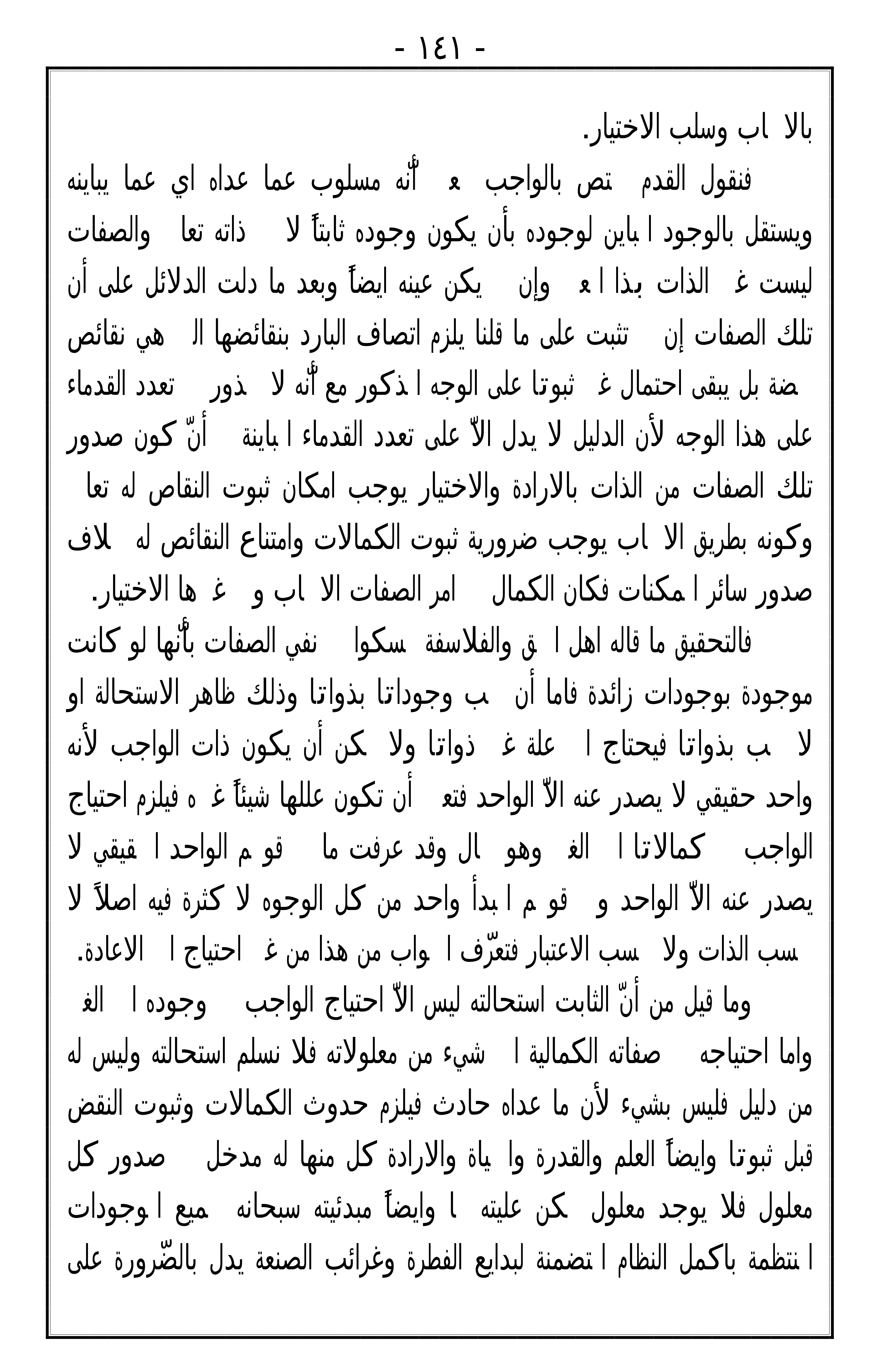
الاّ ا) على التوحيد فلا يدل قطعا على العلمية بل يكفي قق هذه ا عا اختصاص اسم ا للذات الواجب بغلبة الاستعمال مع كونه وصفاً الأصل غ علم مثل الثريا والصعق.

الصفات الذاتية عزّ وجل

قال رضي ا عنه **(اما الذاتية: فا ياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة)** وا راد بالذاتية الثابتة الذات با اب الذات اياها من غ توقف ا أمر آخر لاف السلوب والنسب فإنّها تاج ا ا سلوب وا نسوب اليه مع انا ليست ا وجود خارجي.

فإن قلت العلم تاج ا ا علوم وكذا القدرة ا ا قدور فما الفرق؟

قلت العلم والقدرة صفتان وجوديتان ثابتتان للذات ازلا وابدا مع أنّ ا قدورات واكثر ا علومات حادثة فا تاج ا الغ ليس الاّ تعلقهما لا ذاتما وكذا ا ال باقي الصفات اختلف العقلاء أنّ ذاته سبحانه صفاتا زائدة موجودة كل منها بوجود مستقل مغاير لوجود الذات ووجودات سائر الصفات او ذاته واحد حقيقي لا كثرة فيه لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات والاحكام والآثار ا تترتب على الصفات غ ه تترتب على ذاته بذاته مثلاً يعلم يع الاشياء لا بعلم زائد على ذاته بل بذاته وتنكشف الاشياء له بالذات وكذا ا ال سائر الصفات وا الاول ذهبت الاشاعرة وا الثا ذهبت الفلاسفة وا عتزلة. وا عتزلة وا الاشاعرة لقو م هذا بالصفات وشنعوا عليهم بأنّهم اخلوا بالتوحيد حيث اثبتوا قدماء سبعة والقدم من اخص اوصاف الواجب. والنصارى نسبوا ا الشّرك باثباتم اقانيم ثلاثة فكيف من اثبت قدماء سبعة غ ه سبحانه قالوا أنّهم جعلوا الكمال كل الكمال الارادة والاختيار والنقص كل النقص الا اب والاضطرار ومع ذلك اثبتوا للواجب ما عدّوه نقصا تاما بقو م أمر الصفات



بالا اب وسلب الاختيار.

فنقول القدم تص بالواجب ء أنّه مسلوب عما عداه اي عما يباينه ويستقل بالوجود ا باين لوجوده بأن يكون وجوده ثابتاً لا ذاته تعا والصفات ليست غ الذات بذا ا ء وإن يكن عينه ايضاً وبعد ما دلت الدلائل على أن تلك الصفات إن تثبت على ما قلنا يلزم اتصاف البارد بنقائضها ا هي نقائص ضة بل يبقى احتمال غ ثبوتا على الوجه ا ذكور مع أنّه لا ذور تعدد القدماء على هذا الوجه لأن الدليل لا يدل الاّ على تعدد القدماء ا باينة أنّ كون صدور تلك الصفات من الذات بالارادة والاختيار يوجب امكان ثبوت النقاص له تعا وكونه بطريق الا اب يوجب ضرورية ثبوت الكمالات وامتناع النقائص له لاف صدور سائر ا مكنات فكان الكمال امر الصفات الا اب و غ ها الاختيار.

فالتحقيق ما قاله اهل ا ق والفلاسفة سكوا نفي الصفات بأنّها لو كانت موجودة بوجودات زائدة فاما أن ب وجوداتا بذواتا وذلك ظاهر الاستحالة او لا ب بذواتا فيحتاج ا علة غ ذواتا ولا كن أن يكون ذات الواجب لأنه واحد حقيقي لا يصدر عنه الاّ الواحد فتع أن تكون عللها شيئاً غ ه فيلزم احتياج الواجب كمالاتا ا الغ وهو ال وقد عرفت ما قو م الواحد ا قيقي لا يصدر عنه الاّ الواحد و قو م ا بدأ واحد من كل الوجوه لا كثرة فيه اصلاً لا سب الذات ولا سب الاعتبار فتعرّف ا واب من هذا من غ احتياج ا الاعادة.

وما قيل من أنّ الثابت استحالته ليس الاّ احتياج الواجب وجوده ا الغ واما احتياجه صفاته الكمالية ا شيء من معلولاته فلا نسلم استحالته وليس له من دليل فليس بشيء لأن ما عداه حادث فيلزم حدوث الكمالات وثبوت النقض قبل ثبوتا وايضاً العلم والقدرة وا ياة والارادة كل منها له مدخل صدور كل معلول فلا يوجد معلول كن عليته ا وايضاً مبدئيته سبحانه ميع ا وجودات ا نتظمة باكمل النظام ا تضمنة لبدايع الفطرة وغرائب الصنعة يدل بالضّرورة على

لأنّه متصف بكل الكمالات اتصافاً ذاتيا بحيث يحيل العقل عدم اتصافه بها فترتفع احتمال الاحتياج فيها الى الغير.

ومن ادلتهم على نفي الصفات انها لو كانت زائدة لكانت مغايرة للذات فيلزم استكمال الذات بالغير.

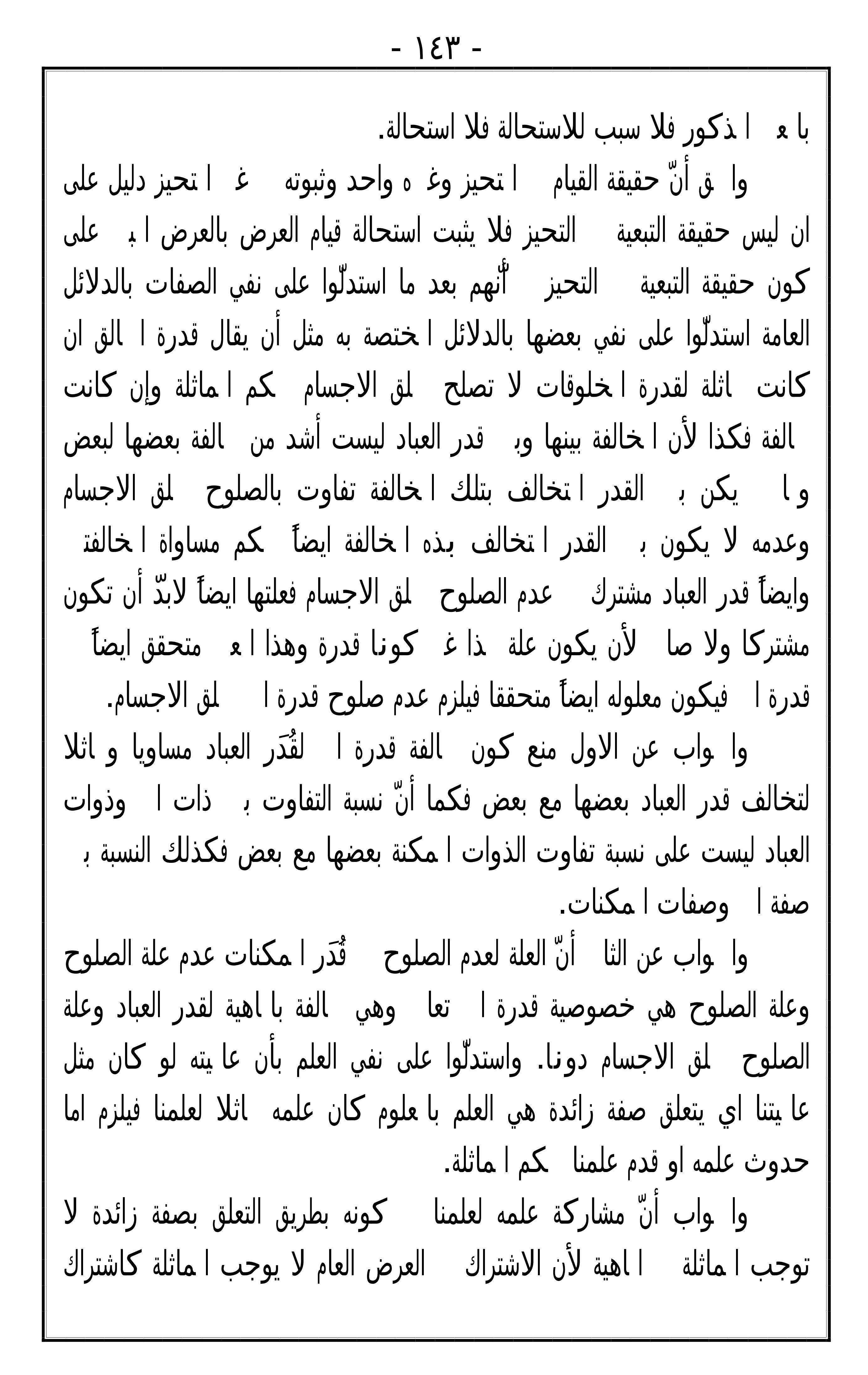
والجواب أنّ النقص المستحيل في حقه سبحانه انما هو استكماله بالغير المباين لا بالصفة القائمة بذاته.

واما متمسكات المعتزلة في هذا الباب فعمدتها ما ذكرناه من تشنيعهم على الاشاعرة باثبات القدماء الشّركاء للواجب في اخص اوصافه وقد عرفت جوابه. ويمكن أن يجاب ايضاً بأن الوصف الخاص للواجب انما هو القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير والصفات ليست قديمة بهذا المعنى بل بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزماني. والنصارى اثبتوا لكل من الاقانيم الوهية على استقلال حيث جوّزوا فيما بينها الانفكاك والانتقال وشهد عليه قوله تعالى **(وَمَامِنْ اِلٰهٍ اِلا اِلٰهٌ وَاحِدٌ** * المائدة: ٧٣**)** بعد قوله **(لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا اِن الله ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ** * المائدة: ٧٣**)**.

ومنها أنّ معنى الحلول السبعية في التحيز ولا يتحيز الواجب حتّى يتبع الصفات له فيه.

والجواب أنّ معنى الحلول الاختصاص الناعت للمنعوت وتبعية الصفات للذات ليست الاّ بهذا المعنى.

ومنها أنّ الصفات لو كانت لكانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض إذ البقاء عرض. والجواب أنّه إن اريد بالعرض الموجود القائم بغيره فلا نسلم وجود البقاء وان اريد المعنى القائم بغيره مطلقاً فلا نسلم استحالة قيامه بالعرض. الا يرى أنّ كل عرض متصف بالبقاء في زمان معّين فكيف يقال باستحالته وقيل قيام العرض بالعرض المحال في المتحيز بسبب أنّ القيام بتعينه في التحيز وما لا يستقل بالتحيز لا يتبعه غيره في التحيز واما في غير المتحيز فيجوز قيام المعنى بالمعنى لأن القيام فيه ليس



با ء ا ذكور فلا سبب للاستحالة فلا استحالة.

وا ق أنّ حقيقة القيام ا تحيز وغ ه واحد وثبوته غ ا تحيز دليل على ان ليس حقيقة التبعية التحيز فلا يثبت استحالة قيام العرض بالعرض ا بـ على كون حقيقة التبعية التحيز أنّهم بعد ما استدلّوا على نفي الصفات بالدلائل العامة استدلّوا على نفي بعضها بالدلائل ا ختصة به مثل أن يقال قدرة ا الق ان كانت اثلة لقدرة ا خلوقات لا تصلح لق الاجسام كم ا ماثلة وإن كانت الفة فكذا لأن ا خالفة بينها وبـ قدر العباد ليست أشد من الفة بعضها لبعض و ا يكن بـ القدر ا تخالف بتلك ا خالفة تفاوت بالصلوح لق الاجسام وعدمه لا يكون بـ القدر ا تخالف بذه ا خالفة ايضاً كم مساواة ا خالفة وايضاً قدر العباد مشترك عدم الصلوح لق الاجسام فعلتها ايضاً لابدّ أن تكون مشتركا ولا صا لأن يكون علة ذا غ كونا قدرة وهذا ا ء متحقق ايضاً قدرة ا فيكون معلوله ايضاً متحققا فيلزم عدم صلوح قدرة ا لق الاجسام.

وا واب عن الاول منع كون الفة قدرة ا لقُدَر العباد مساويا و اثلا لتخالف قدر العباد بعضها مع بعض فكما أنّ نسبة التفاوت بـ ذات ا وذوات العباد ليست على نسبة تفاوت الذوات ا مكنة بعضها مع بعض فكذلك النسبة بـ صفة ا وصفات ا مكنات.

وا واب عن الثا أنّ العلة لعدم الصلوح قُدَر ا مكنات عدم علة الصلوح وعلة الصلوح هي خصوصية قدرة ا تعا وهي الفة با اهية لقدر العباد وعلة الصلوح لق الاجسام دونا. واستدلّوا على نفي العلم بأن عا يته لو كان مثل عا يتنا اي يتعلق صفة زائدة هي العلم با علوم كان علمه اثلا لعلمنا فيلزم اما حدوث علمه او قدم علمنا كم ا ماثلة.

وا واب أنّ مشاركة علمه لعلمنا كونه بطريق التعلق بصفة زائدة لا توجب ا ماثلة ا اهية لأن الاشتراك العرض العام لا يوجب ا ماثلة كاشتراك

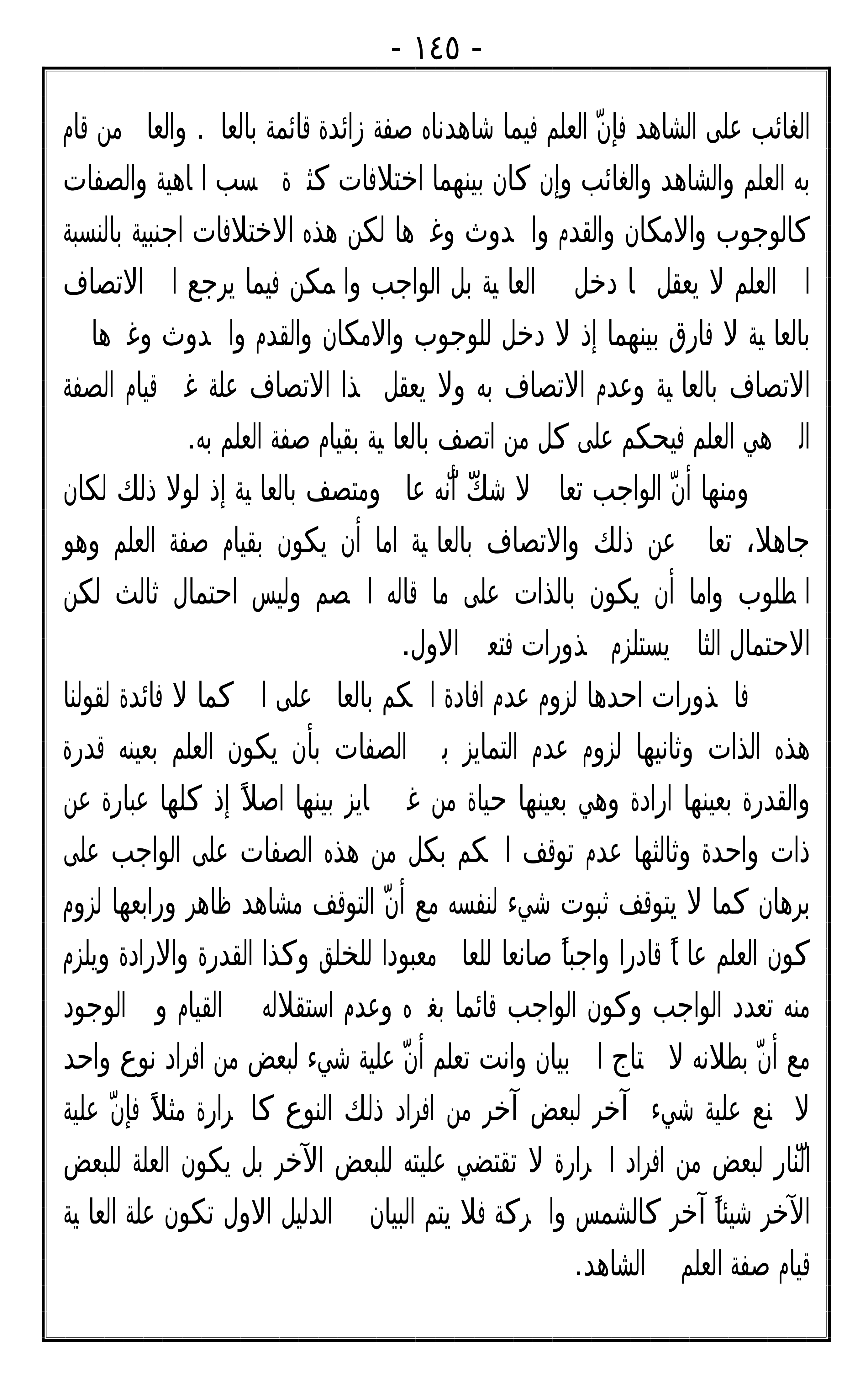
انواع ا يوان مفهوم ا اشي مثلاً فلا يلزم ا شاركة القدم او ا دوث ولو سلّم ا ماثلة لكن يلزم من ا ماثلة الاشتراك يع الاوصاف حتّى يلزم ا ساواة القدم وا دوث واستدلّوا ايضاً بأن الواجب لو اتصف بصفة العلم لكان عليما فيلزم أن يكون فوقه عليم كم قوله تعا **(وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** * يوسف: ٧٦).

وا واب أنّ الإشكال باق وإن يكن العلم صفة زائدة لأن اطلاق العليم على ا منصوص مواضع ش فيندرج كليته قوله تعا **(وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ)**.

وحلّه صص الآية ا دون الواجب عارفة الدليل العقلي والنقلي على أنّه سبحانه أعلى علماً من كل شيء وايضاً لو كان له علم للزم أن لا يتعلق الاّ علوم واحد إذ لو جاز تعلق علم واحد علومات متعددة از ان يقوم علمه الواحد مقام علومنا ا ختلفة فجاز ان يقوم مقام اوصافنا ا ختلفة من القدرة والارادة وا ياة فجاز ان تغ صفة الواحدة عن صفاتا الباقية فيلزم نفي الصفات وإذا ثبت تعلق علم واحد علوم واحد لزم أن يقوم بذاته تعا علوم غ متناهية بعدد ا علومات الغ ا تناهية من ا وجودات وا عدومات وهو ا يقل به احد مع أنّ ال هان يدل على تناهي كل عدد دخل ت الوجود.

وا واب أنّ العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعا والتعدد ليس الاّ التعلق قوله يقوم علمه الواحد مقام علومنا ا ختلفة.

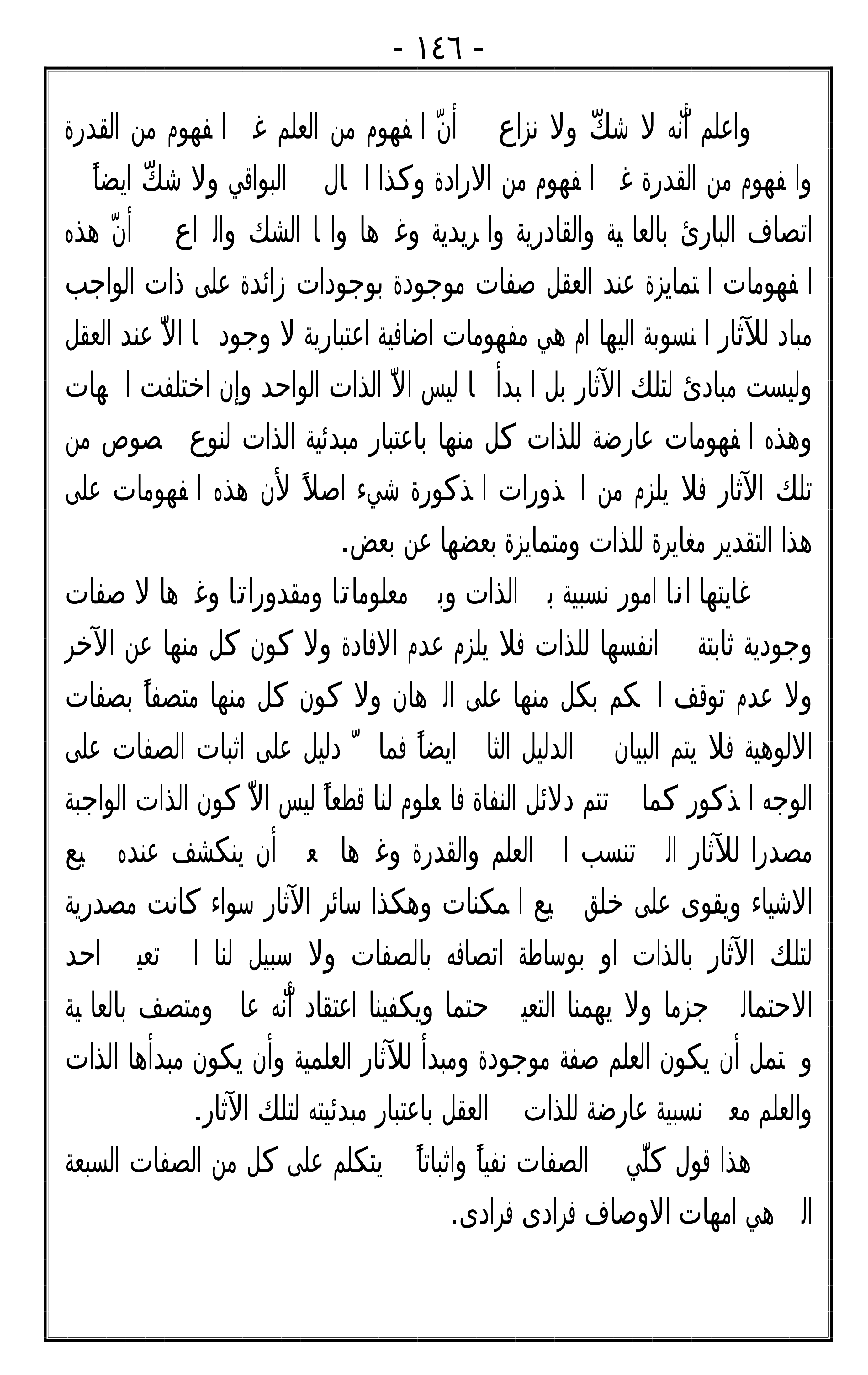
قلنا الأمر فينا كذلك اي علمنا ايضاً صفة واحدة كث ة التعلقات بعدد ا علومات فلا يلزم منه جواز قيام علمه مقام الاوصاف ا ختلفة كما يلزم جواز قيام علمنا مقامها لأن اثر صفة العلم واحدة وإن كثرت تعلقاته وهو انكشاف ما تعلق به عند موصوفه وكل صفة من هذه الصفات واحد ليس تعدد كل موصوف سواء كان ا وصوف به واجباً او كنا وا ا التعدد سب تعدد ا تعلقات والتعلقات. واثر كل منها تص ا هو اثره لا يترتب على غ ه فلا وز قيام واحد منها مقام غ ه هذه دلائل نفاة الصفات واما دلائل الاثبات منها الاستدلال بقياس



الغائب على الشاهد فإنّ العلم فيما شاهدناه صفة زائدة قائمة بالعا . والعا من قام به العلم والشاهد والغائب وإن كان بينهما اختلافات كث ة سب ا اهية والصفات كالوجوب والامكان والقدم وا دوث وغ ها لكن هذه الاختلافات اجنبية بالنسبة ا العلم لا يعقل ا دخل العا ية بل الواجب وا مكن فيما يرجع ا الاتصاف بالعا ية لا فارق بينهما إذ لا دخل للوجوب والامكان والقدم وا دوث وغ ها الاتصاف بالعا ية وعدم الاتصاف به ولا يعقل ذا الاتصاف علة غ قيام الصفة ال هي العلم فيحكم على كل من اتصف بالعا ية بقيام صفة العلم به.

ومنها أنّ الواجب تعا لا شكّ أنّه عا ومتصف بالعا ية إذ لولا ذلك لكان جاهلا، تعا عن ذلك والاتصاف بالعا ية اما أن يكون بقيام صفة العلم وهو ا طلوب واما أن يكون بالذات على ما قاله ا صم وليس احتمال ثالث لكن الاحتمال الثا يستلزم ذورات فتعـ الاول.

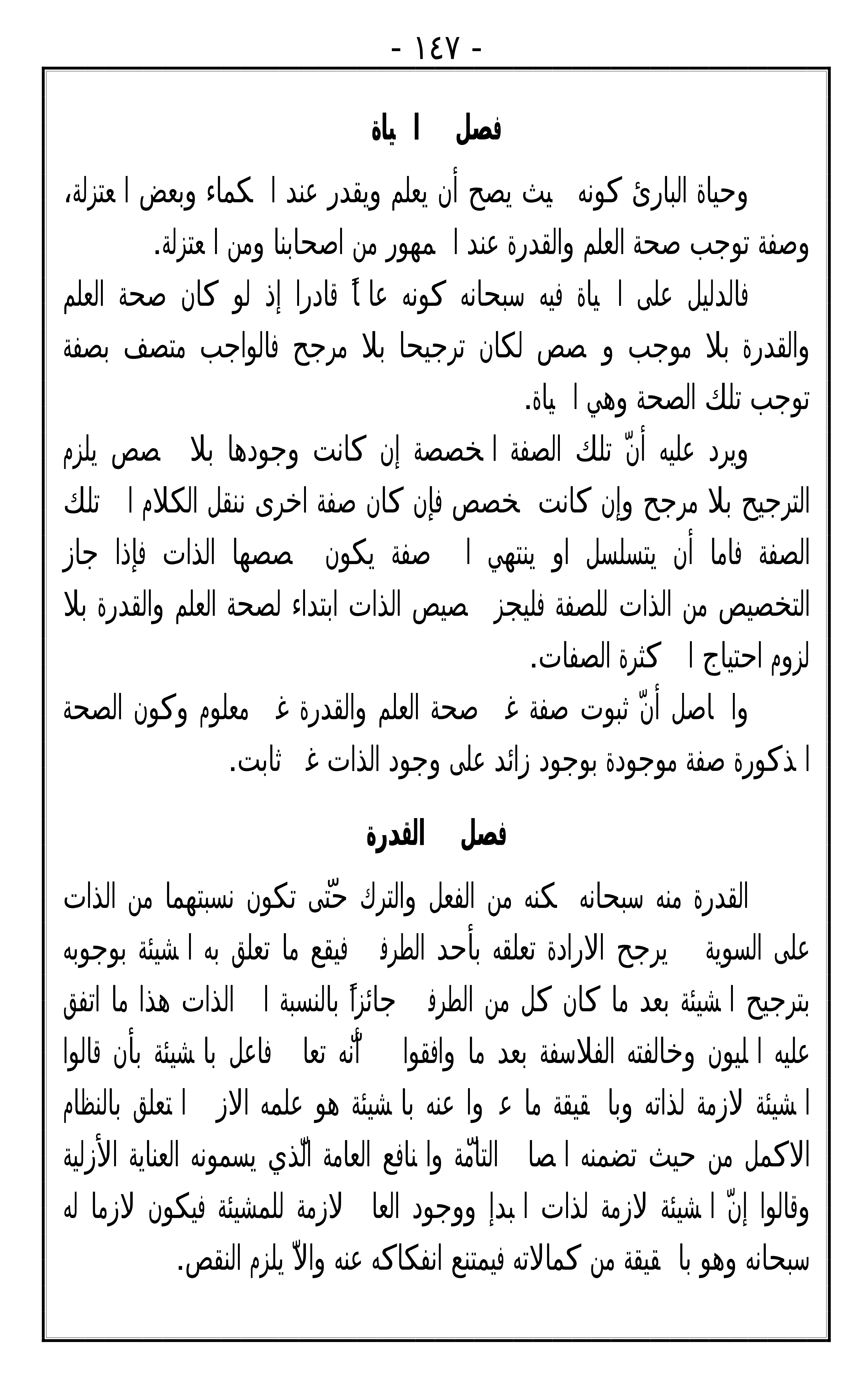
فا ذورات احدها لزوم عدم افادة ا كم بالعا على ا كما لا فائدة لقولنا هذه الذات وثانيها لزوم عدم التمايز ب الصفات بأن يكون العلم بعينه قدرة والقدرة بعينها ارادة وهي بعينها حياة من غ ايز بينها اصلاً إذ كلها عبارة عن ذات واحدة وثالثها عدم توقف ا كم بكل من هذه الصفات على الواجب على برهان كما لا يتوقف ثبوت شيء لنفسه مع أنّ التوقف مشاهد ظاهر ورابعها لزوم كون العلم عا اً قادرا واجباً صانعا للعا معبودا للخلق وكذا القدرة والارادة ويلزم منه تعدد الواجب وكون الواجب قائما بغ ه وعدم استقلاله القيام و الوجود مع أنّ بطلانه لا تاج ا بيان وانت تعلم أنّ علية شيء لبعض من افراد نوع واحد لا نع علية شيء آخر لبعض آخر من افراد ذلك النوع كا رارة مثلاً فإنّ علية النّار لبعض من افراد ا رارة لا تقتضي عليته للبعض الآخر بل يكون العلة للبعض الآخر شيئاً آخر كالشمس وا ركة فلا يتم البيان الدليل الاول تكون علة العا ية قيام صفة العلم الشاهد.



واعلم أنّه لا شكّ ولا نزاع أنّ ا فهوم من العلم غ ا فهوم من القدرة وا فهوم من القدرة غ ا فهوم من الارادة وكذا ا ال البواقي ولا شكّ ايضاً اتصاف البارئ بالعا ية والقادرية وا ريدية وغ ها وا ا الشك وال اع أنّ هذه ا فهومات ا تمايزة عند العقل صفات موجودة بوجودات زائدة على ذات الواجب مباد للآثار ا نسوبة اليها ام هي مفهومات اضافية اعتبارية لا وجود ا الاّ عند العقل وليست مبادئ لتلك الآثار بل ا بدأ ا ليس الاّ الذات الواحد وإن اختلفت ا هات وهذه ا فهومات عارضة للذات كل منها باعتبار مبدئية الذات لنوع صوص من تلك الآثار فلا يلزم من ا ذورات ا ذكورة شيء اصلاً لأن هذه ا فهومات على هذا التقدير مغايرة للذات ومتمايزة بعضها عن بعض.

غايتها انا امور نسبية ب الذات وب معلوماتا ومقدوراتا وغ ها لا صفات وجودية ثابتة انفسها للذات فلا يلزم عدم الافادة ولا كون كل منها عن الآخر ولا عدم توقف ا كم بكل منها على ال هان ولا كون كل منها متصفاً بصفات الالوهية فلا يتم البيان الدليل الثا ايضاً فما " دليل على اثبات الصفات على الوجه ا ذكور كما تتم دلائل النفاة فا علوم لنا قطعاً ليس الاّ كون الذات الواجبة مصدرا للآثار ال تنسب ا العلم والقدرة وغ ها ع أن ينكشف عنده يع الاشياء ويقوى على خلق يع ا مكنات وهكذا سائر الآثار سواء كانت مصدرية لتلك الآثار بالذات او بوساطة اتصافه بالصفات ولا سبيل لنا ا تعي احد الاحتمال جزما ولا يهمنا التعي حتما ويكفينا اعتقاد أنّه عا ومتصف بالعا ية و تمل أن يكون العلم صفة موجودة ومبدأ للآثار العلمية وأن يكون مبدأها الذات والعلم مع نسبية عارضة للذات العقل باعتبار مبدئيته لتلك الآثار.

هذا قول كلّي الصفات نفياً واثباتاً يتكلم على كل من الصفات السبعة ال هي امهات الاوصاف فرادى فرادى.



فصل ا ياة

وحياة البارئ كونه يث يصح أن يعلم ويقدر عند ا كماء وبعض ا عتزلة، وصفة توجب صحة العلم والقدرة عند ا مهور من اصحابنا ومن ا عتزلة.

فالدليل على ا ياة فيه سبحانه كونه عا اً قادرا إذ لو كان صحة العلم والقدرة بلا موجب و صص لكان ترجيحا بلا مرجح فالواجب متصف بصفة توجب تلك الصحة وهي ا ياة.

ويرد عليه أنّ تلك الصفة ا خصصة إن كانت وجودها بلا صص يلزم الترجيح بلا مرجح وإن كانت خصص فإن كان صفة اخرى ننقل الكلام ا تلك الصفة فاما أن يتسلسل او ينتهي ا صفة يكون صصها الذات فإذا جاز التخصيص من الذات للصفة فليجز صيص الذات ابتداء لصحة العلم والقدرة بلا لزوم احتياج ا كثرة الصفات.

وا اصل أنّ ثبوت صفة غ صحة العلم والقدرة غ معلوم وكون الصحة ا ذكورة صفة موجودة بوجود زائد على وجود الذات غ ثابت.

فصل القدرة

القدرة منه سبحانه كنه من الفعل والترك حتّى تكون نسبتهما من الذات على السوية يرجح الارادة تعلقه بأحد الطرف فيقع ما تعلق به ا شيئة بوجوبه بترجيح ا شيئة بعد ما كان كل من الطرف جائزاً بالنسبة ا الذات هذا ما اتفق عليه ا ليون وخالفته الفلاسفة بعد ما وافقوا أنّه تعا فاعل با شيئة بأن قالوا ا شيئة لازمة لذاته وبا قيقة ما ء وا عنه با شيئة هو علمه الاز ا تعلق بالنظام الاكمل من حيث تضمنه ا صا التامّة وا نافع العامة الّذي يسمونه العناية الأزلية وقالوا إنّ ا شيئة لازمة لذات ا بدإ ووجود العا لازمة للمشيئة فيكون لازما له سبحانه وهو با قيقة من كمالاته فيمتنع انفكاكه عنه والاّ يلزم النقص.

واعلم أنّ صدور اثر عن مؤثر على ثلاثة اوجه لا رابع ا:

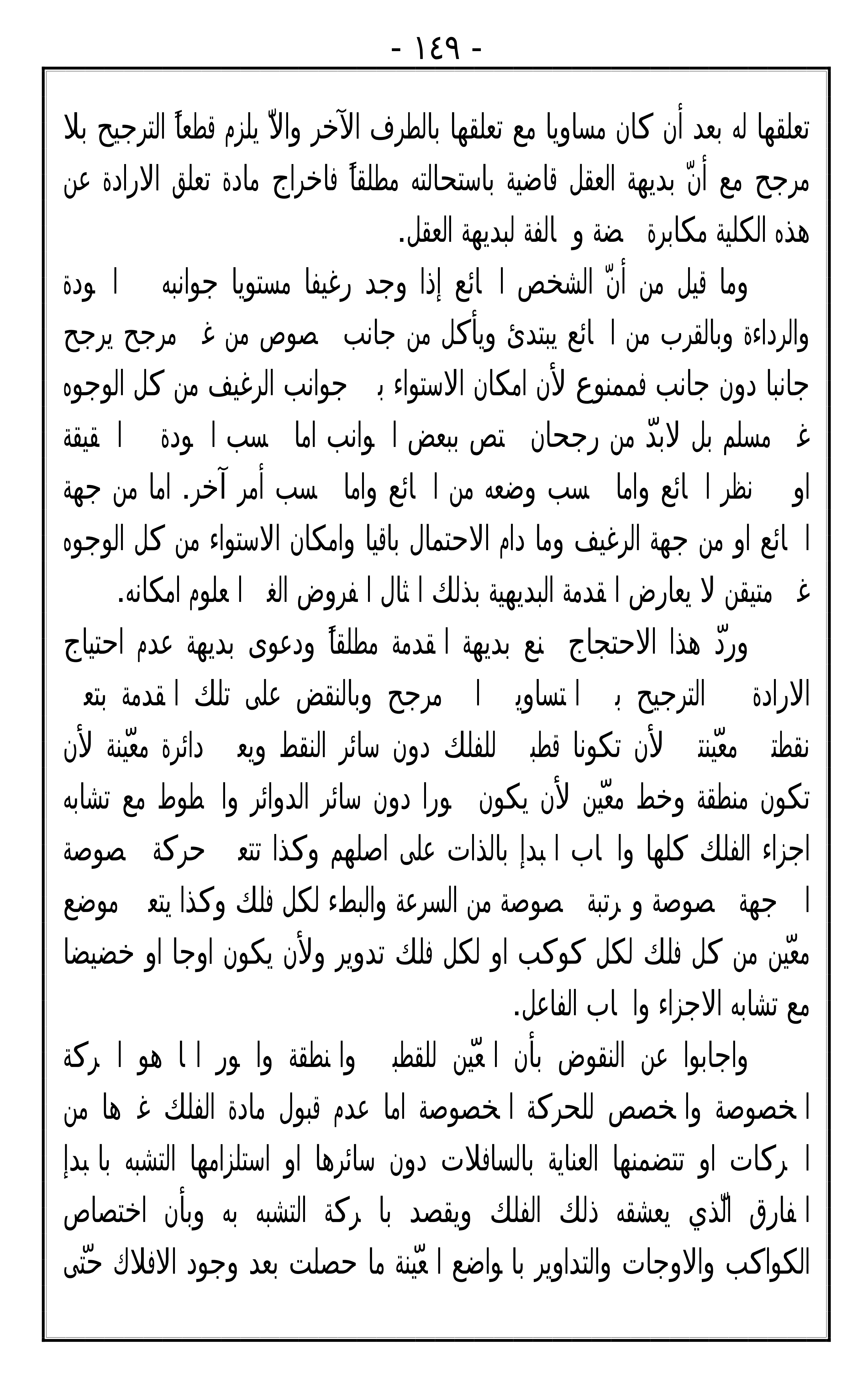
احدها أن يصدر من غ شعور وقصد للمؤثر بل باقتضاء واستلزام من طبع ا ؤثر كما يصدر من النّار الاحراق ومن الشمس الاشراق وما اجاز احد هذا الوجه حقه تعا .

والثا أن يصدر بشعور وقصد من ا ؤثر لكن يلزم الشعور والقصد للمصدر ويلزم الصادر ايضاً له من حيث شعوره يث تنع لف الأثر عن ا ؤثر وانفكاك الصادر عن ا صدر وا هذا الوجه ذهبت الفلاسفة صدور العا عن الواجب.

وثالثها أن يكون ا صدر عا اً بانواع ا صدورات لكن لا يستلزمها لا من حيث ذاته ولا من حيث علمه با بل يكون متمكنا من الفعل والترك بالنسبة ا كل من الآثار يث إن شاء فعل وإن شاء ترك من غ لزوم ا شيئة لذاته سبحانه وامكان الفعل والترك بالنسبة ا الذات وعلمه. وهذا الوجه هو ا ق الواقع كون الواجب فاعلا للعا و ذا ذهب اليه اهل ا ق.

واحتجت الفلاسفة بأن ذاته تعا لو يوجب ا علول بل كان الأثر جائز الوجود والعدم بالنسبة اليه لأفتقر الاثر الوجود ا مرجح لئلا يلزم الترجيح من غ مرجح وذلك ا رجح ايضاً تاج ا مرجح آخر لصدوره على ا فروض عن فاعل غ موجب مستو نسبته ا وجود ا رجح وعدمه وذلك ا آخر فاما أن يذهب ا غ النهاية فيلزم التسلسل او ينتهي ا مرجح لا مرجح له فيلزم الترجيح من غ مرجح فما لزم احد ا ا الاّ من كون الفاعل تارا فهو موجب.

فإن قيل الارادة مرجحة وهي لا تاج ا مرجح آخر لأنا صفة من شأنا ترجيح احد ا تساوي من غ احتياج ا مرجح آخر. يقولون الارادة إن اختصت بأحد الطرف يث تع تعلقها له من غ ان كن تعلقها بالطرف الآخر فذلك هو ا انب ا طلوب والاّ بل كانت نسبة الارادة ا كل من الطرف على السوية وجاز تعلقها بكل منهما فلا جرم تاج تعلقها بأحد الطرف بعينه ا مرجح يرجح

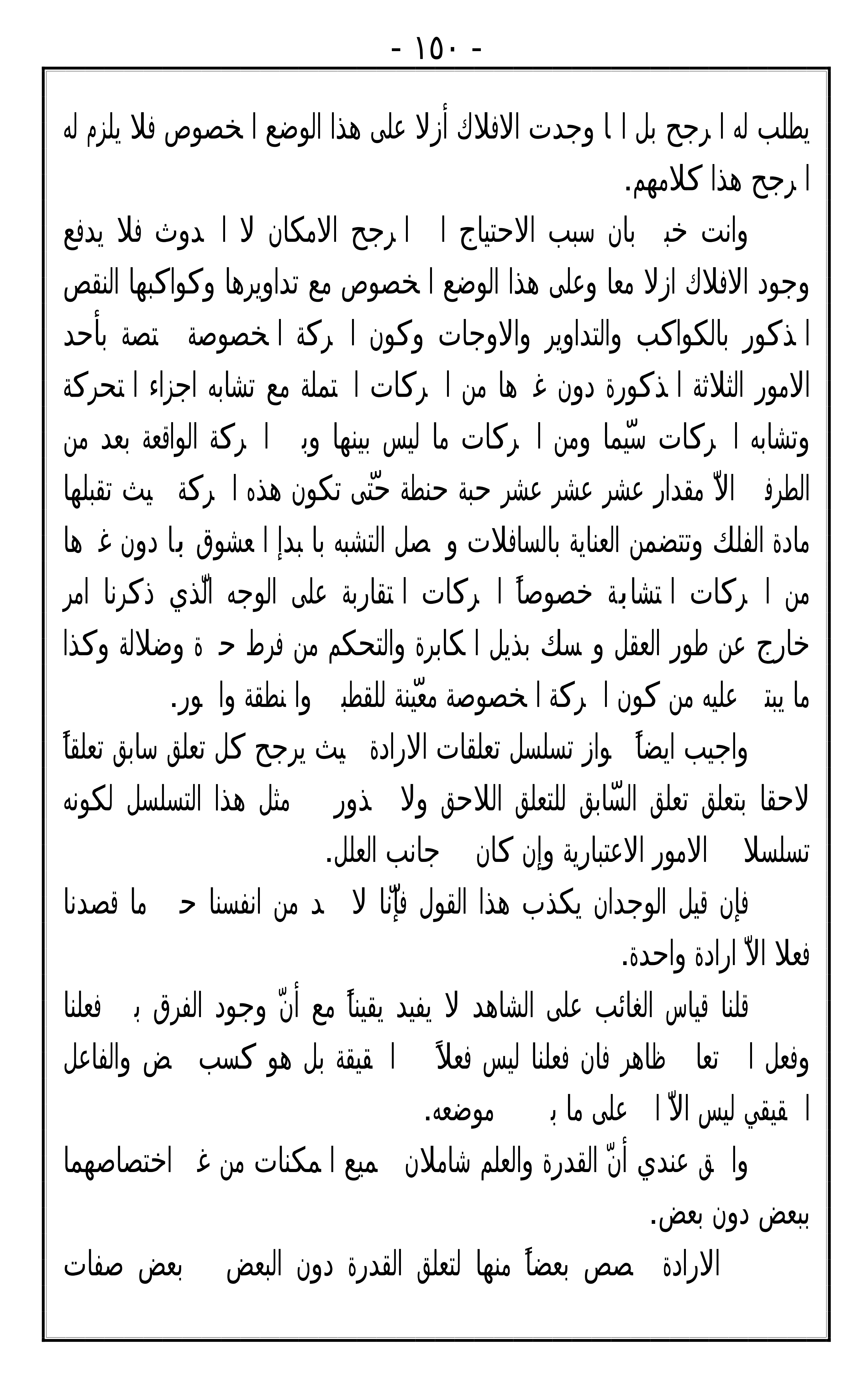


تعلقها له بعد أن كان مساويا مع تعلقها بالطرف الآخر والاّ يلزم قطعاً الترجيح بلا مرجح مع أنّ بديهة العقل قاضية باستحالته مطلقاً فاخراج مادة تعلق الارادة عن هذه الكلية مكابرة ضة و الفة لبديهة العقل.

وما قيل من أنّ الشخص ا ائع إذا وجد رغيفا مستويا جوانبه ا ودة والرداءة وبالقرب من ا ائع يبتدئ ويأكل من جانب صوص من غ مرجح يرجح جانبا دون جانب فممنوع لأن امكان الاستواء ب جوانب الرغيف من كل الوجوه غ مسلم بل لابدّ من رجحان تص ببعض ا وانب اما سب ا ودة ا قيقة او نظر ا ائع واما سب وضعه من ا ائع واما سب أمر آخر. اما من جهة ا ائع او من جهة الرغيف وما دام الاحتمال باقيا وامكان الاستواء من كل الوجوه غ متيقن لا يعارض ا قدمة البديهية بذلك ا ثال ا فروض الغ ا علوم امكانه.

وردّ هذا الاحتجاج نع بديهة ا قدمة مطلقاً ودعوى بديهة عدم احتياج الارادة الترجيح ب ا تساوي ا مرجح وبالنقض على تلك ا قدمة بتع نقطت معّينت لأن تكونا قطب للفلك دون سائر النقط ويع دائرة معّينة لأن تكون منطقة وخط معّين لأن يكون ورا دون سائر الدوائر وا طوط مع تشابه اجزاء الفلك كلها وا اب ا بدإ بالذات على اصلهم وكذا تتع حركة صوصة ا جهة صوصة و رتبة صوصة من السرعة والبطء لكل فلك وكذا يتع موضع معّين من كل فلك لكل كوكب او لكل فلك تدوير ولأن يكون اوجا او خضيضا مع تشابه الاجزاء وا اب الفاعل.

واجابوا عن النقوض بأن ا عّين للقطب وا نطقة وا ور ا ا هو ا ركة ا خصوصة وا خصص للحركة ا خصوصة اما عدم قبول مادة الفلك غ ها من ا ركات او تتضمنها العناية بالسافلات دون سائرها او استلزامها التشبه با بدإ ا فارق الّذي يعشقه ذلك الفلك ويقصد با ركة التشبه به وبأن اختصاص الكواكب والاوجات والتداوير با واضع ا عّينة ما حصلت بعد وجود الافلاك حتّى



يطلب له ا رجح بل ا ا وجدت الافلاك أزلا على هذا الوضع ا خصوص فلا يلزم له ا رجح هذا كلامهم.

وانت خب بان سبب الاحتياج ا ا رجح الامكان لا ا دوث فلا يدفع وجود الافلاك ازلا معا وعلى هذا الوضع ا خصوص مع تداويرها وكواكبها النقص ا ذكور بالكواكب والتداوير والاوجات وكون ا ركة ا خصوصة تصة بأحد الامور الثلاثة ا ذكورة دون غ ها من ا ركات ا تملة مع تشابه اجزاء ا تحركة وتشابه ا ركات سّيما ومن ا ركات ما ليس بينها وب ا ركة الواقعة بعد من الطرف الاّ مقدار عشر عشر عشر حبة حنطة حتّى تكون هذه ا ركة يث تقبلها مادة الفلك وتتضمن العناية بالسافلات و صل التشبه با بدإ ا عشوق با دون غ ها من ا ركات ا تشابة خصوصاً ا ركات ا تقاربة على الوجه الّذي ذكرنا امر خارج عن طور العقل و سك بذيل ا كابرة والتحكم من فرط ح ة وضلالة وكذا ما يبتن عليه من كون ا ركة ا خصوصة معّينة للقطب وا نطقة وا ور.

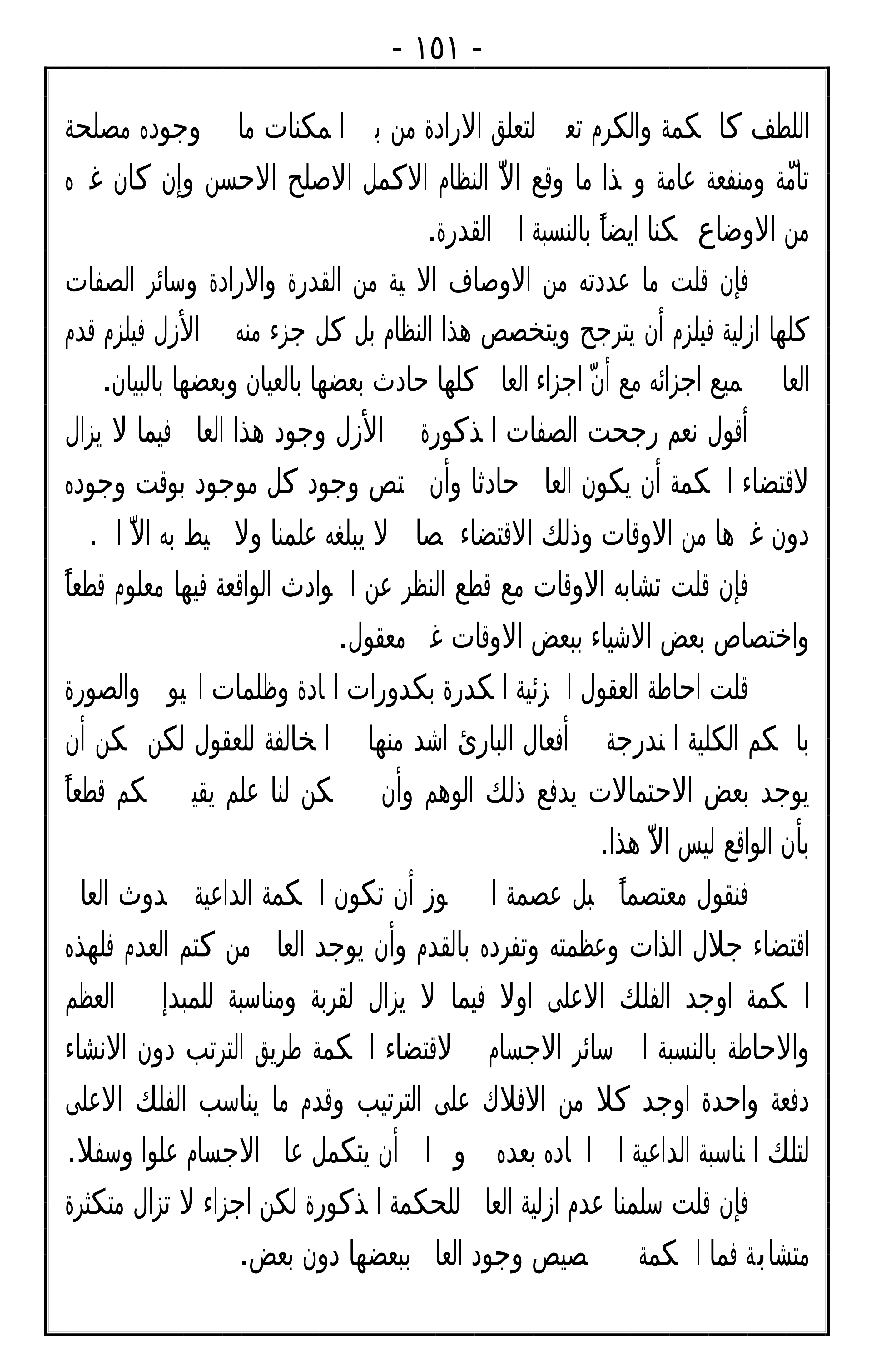
واجيب ايضاً واز تسلسل تعلقات الارادة يث يرجح كل تعلق سابق تعلقاً لاحقا بتعلق تعلق السّابق للتعلق اللاحق ولا ذور مثل هذا التسلسل لكونه تسلسلا الامور الاعتبارية وإن كان جانب العلل.

فإن قيل الوجدان يكذب هذا القول فإّنا لا د من انفسنا ح ما قصدنا فعلا الاّ ارادة واحدة.

قلنا قياس الغائب على الشاهد لا يفيد يقيناً مع أنّ وجود الفرق ب فعلنا وفعل ا تعا ظاهر فان فعلنا ليس فعلاً ا قيقة بل هو كسب ض والفاعل ا قيقي ليس الاّ ا على ما ب موضعه.

وا ق عندي أنّ القدرة والعلم شاملان ميع ا مكنات من غ اختصاصهما ببعض دون بعض.

الارادة صص بعضاً منها لتعلق القدرة دون البعض بعض صفات



اللطف كا كمة والكرم تع لتعلق الارادة من بـ ا مكنات ما وجوده مصلحة تامّة ومنفعة عامة و ذا ما وقع الاّ النظام الاكمل الاصلح الاحسن وإن كان غ ه من الاوضاع كنا ايضاً بالنسبة ا القدرة.

فإن قلت ما عددته من الاوصاف الا ية من القدرة والارادة وسائر الصفات كلها ازلية فيلزم أن يترجح ويتخصص هذا النظام بل كل جزء منه الأزل فيلزم قدم العا ميع اجزائه مع أنّ اجزاء العا كلها حادث بعضها بالعيان وبعضها بالبيان.

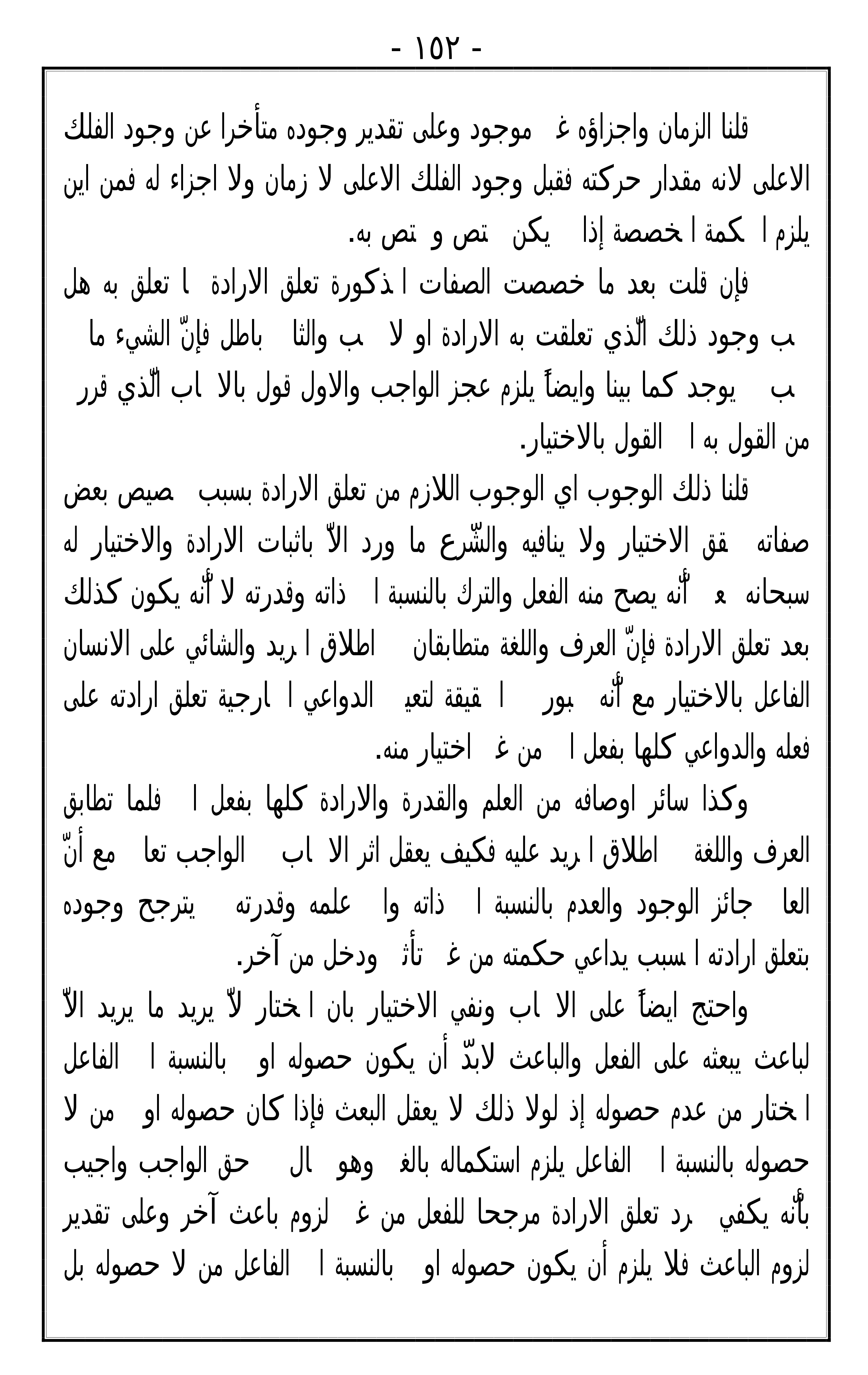
أقول نعم رجحت الصفات ا ذكورة الأزل وجود هذا العا فيما لا يزال لاقتضاء ا كمة أن يكون العا حادثا وأن تص وجود كل موجود بوقت وجوده دون غ ها من الاوقات وذلك الاقتضاء صا لا يبلغه علمنا ولا يط به الاّ ا .

فإن قلت تشابه الاوقات مع قطع النظر عن ا وادث الواقعة فيها معلوم قطعاً واختصاص بعض الاشياء ببعض الاوقات غ معقول.

قلت احاطة العقول ا زئية ا كدرة بكدورات ا ادة وظلمات ا يو والصورة با كم الكلية ا ندرجة أفعال البارئ اشد منها ا خالفة للعقول لكن كن أن يوجد بعض الاحتمالات يدفع ذلك الوهم وأن كن لنا علم يقي كم قطعاً بأن الواقع ليس الاّ هذا.

فنقول معتصماً بل عصمة ا وز أن تكون ا كمة الداعية دوث العا اقتضاء جلال الذات وعظمته وتفرده بالقدم وأن يوجد العا من كتم العدم فلهذه ا كمة اوجد الفلك الاعلى اولا فيما لا يزال لقربة ومناسبة للمبدإ العظم والاحاطة بالنسبة ا سائر الاجسام لاقتضاء ا كمة طريق الترتب دون الانشاء دفعة واحدة اوجد كلا من الافلاك على الترتيب وقدم ما يناسب الفلك الاعلى لتلك ا ناسبة الداعية ا ا اده بعده و ا أن يتكمل عا الاجسام علوا وسفلا.

فإن قلت سلمنا عدم ازلية العا للحكمة ا ذكورة لكن اجزاء لا تزال متكثرة متشابهة فما ا كمة صيص وجود العا ببعضها دون بعض.



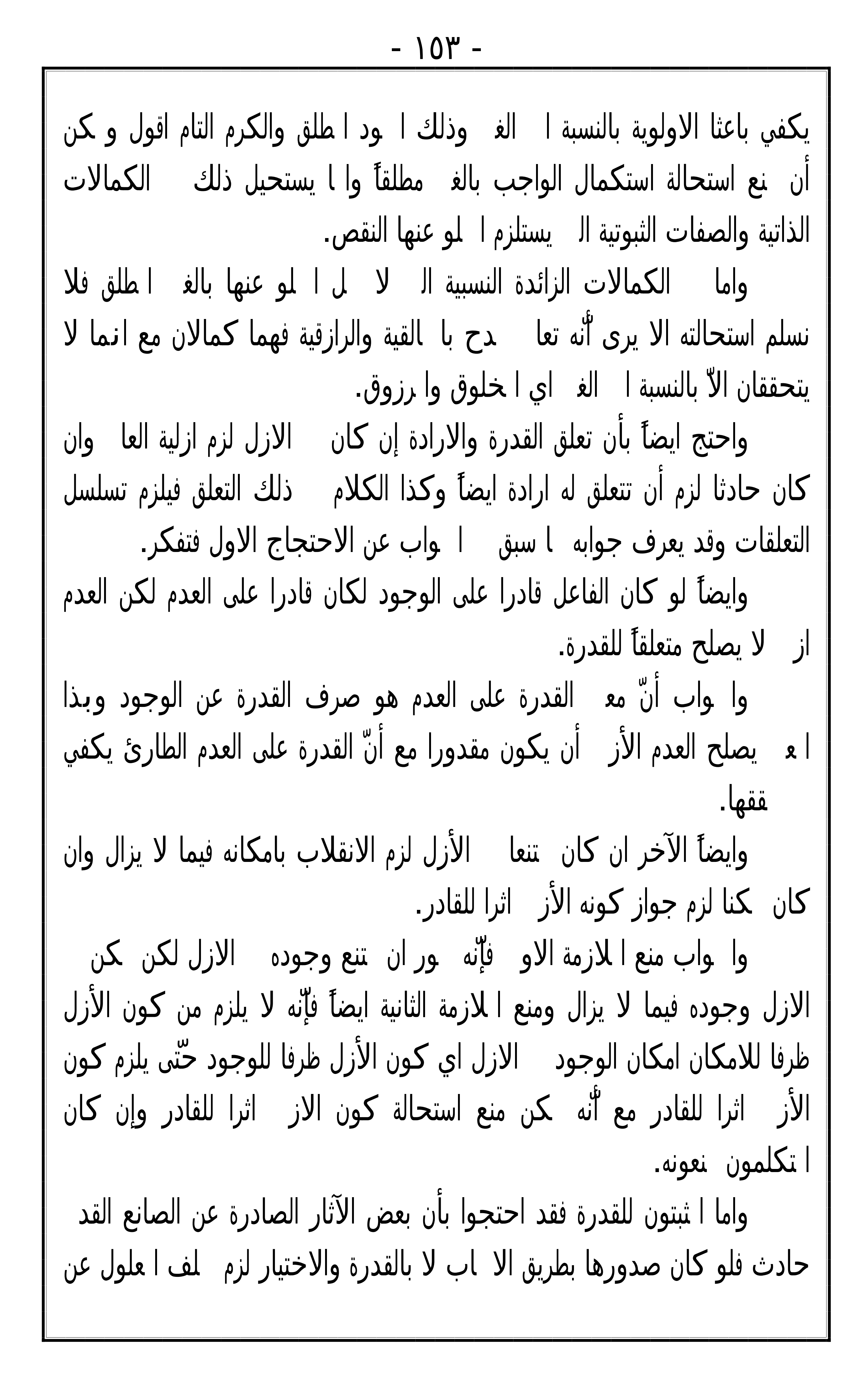
قلنا الزمان واجزاؤه غ موجود وعلى تقدير وجوده متأخرا عن وجود الفلك الاعلى لانه مقدار حركته فقبل وجود الفلك الاعلى لا زمان ولا اجزاء له فمن اين يلزم ا كمة ا خصصة إذا يكن تص و تص به.

فإن قلت بعد ما خصصت الصفات ا ذكورة تعلق الارادة ا تعلق به هل ب وجود ذلك الّذي تعلقت به الارادة او لا ب والثا باطل فإنّ الشيء ما ب يوجد كما بينا وايضاً يلزم عجز الواجب والاول قول بالا اب الّذي قرر من القول به ا القول بالاختيار.

قلنا ذلك الوجوب اي الوجوب اللازم من تعلق الارادة بسبب صيص بعض صفاته قق الاختيار ولا ينافيه والشّرع ما ورد الاّ باثبات الارادة والاختيار له سبحانه ع أنّه يصح منه الفعل والترك بالنسبة ا ذاته وقدرته لا أنّه يكون كذلك بعد تعلق الارادة فإنّ العرف واللغة متطابقان اطلاق ا ريد والشائي على الانسان الفاعل بالاختيار مع أنّه بور ا قيقة لتعي الدواعي ا ارجية تعلق ارادته على فعله والدواعي كلها بفعل ا من غ اختيار منه.

وكذا سائر اوصافه من العلم والقدرة والارادة كلها بفعل ا فلما تطابق العرف واللغة اطلاق ا ريد عليه فكيف يعقل اثر الا اب الواجب تعا مع أنّ العا جائز الوجود والعدم بالنسبة ا ذاته وا علمه وقدرته يترجح وجوده بتعلق ارادته ا سبب يداعي حكمته من غ تأث ودخل من آخر.

واحتج ايضاً على الا اب ونفي الاختيار بان ا ختار لاّ يريد ما يريد الاّ لباعث يبعثه على الفعل والباعث لابدّ أن يكون حصوله او بالنسبة ا الفاعل ا ختار من عدم حصوله إذ لولا ذلك لا يعقل البعث فإذا كان حصوله او من لا حصوله بالنسبة ا الفاعل يلزم استكماله بالغ وهو ال حق الواجب واجيب بأنّه يكفي رد تعلق الارادة مرجحا للفعل من غ لزوم باعث آخر وعلى تقدير لزوم الباعث فلا يلزم أن يكون حصوله او بالنسبة ا الفاعل من لا حصوله بل



يكفي باعثا الاولوية بالنسبة ا الغ وذلك ا ود ا طلق والكرم التام اقول و كن أن نع استحالة استكمال الواجب بالغ مطلقاً وا ا يستحيل ذلك الكمالات الذاتية والصفات الثبوتية الـ يستلزم ا لو عنها النقص.

واما الكمالات الزائدة النسبية الـ لا ل ا لو عنها بالغ ا طلق فلا نسلم استحالته الا يرى أنّه تعا دح با القية والرازقية فهما كمالان مع انما لا يتحققان الاّ بالنسبة ا الغ اي ا خلوق وا رزوق.

واحتج ايضاً بأن تعلق القدرة والارادة إن كان الازل لزم ازلية العا وان كان حادثا لزم أن تتعلق له ارادة ايضاً وكذا الكلام ذلك التعلق فيلزم تسلسل التعلقات وقد يعرف جوابه ا سبق ا واب عن الاحتجاج الاول فتفكر.

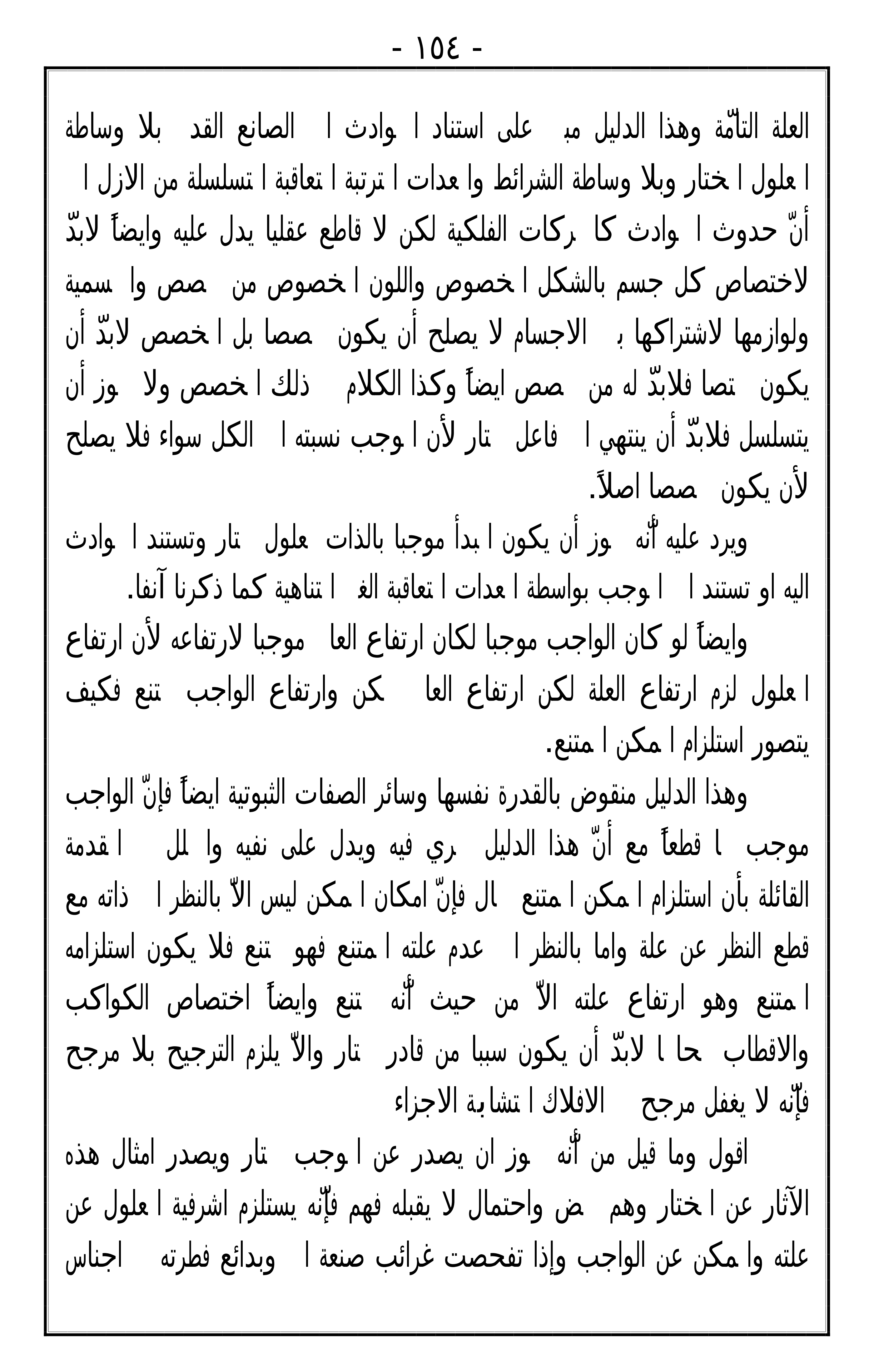
وايضاً لو كان الفاعل قادرا على الوجود لكان قادرا على العدم لكن العدم از لا يصلح متعلقاً للقدرة.

وا واب أنّ مع القدرة على العدم هو صرف القدرة عن الوجود وبذا ا ع يصلح العدم الأز أن يكون مقدورا مع أنّ القدرة على العدم الطارئ يكفي ققها.

وايضاً الآخر ان كان تنعا الأزل لزم الانقلاب بامكانه فيما لا يزال وان كان كنا لزم جواز كونه الأز اثرا للقادر.

وا واب منع ا لازمة الاو فإنّه ور ان تنع وجوده الازل لكن كن الازل وجوده فيما لا يزال ومنع ا لازمة الثانية ايضاً فإنّه لا يلزم من كون الأزل ظرفا للامكان امكان الوجود الازل اي كون الأزل ظرفا للوجود حتّى يلزم كون الأز اثرا للقادر مع أنّه كن منع استحالة كون الاز اثرا للقادر وإن كان ا تكلمون نعونه.

واما ا ثبتون للقدرة فقد احتجوا بأن بعض الآثار الصادرة عن الصانع القد حادث فلو كان صدورها بطريق الا اب لا بالقدرة والاختيار لزم لف ا علول عن



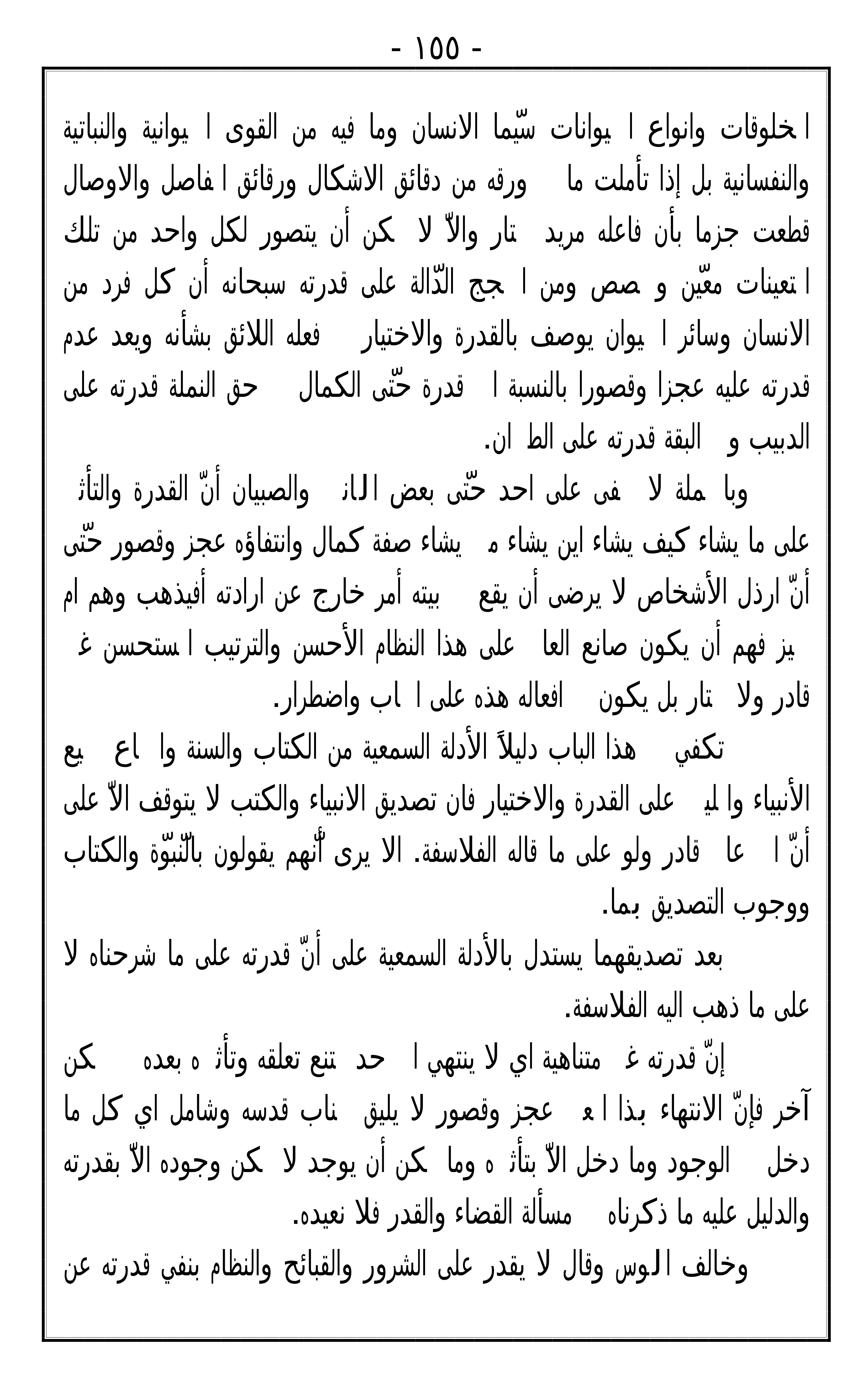
العلة التامّة وهذا الدليل مبـ على استناد ا ـوادث ا الصانع القد بلا وساطة ا ععلول ا ختار وبلا وساطة الشرائط وا عدات ا ترتبة ا تعاقبة ا تسلسلة من الازل ا أنّ حدوث ا ـوادث كا ـركات الفلكية لكن لا قاطع عقليا يدل عليه وايضاً لابدّ لاختصاص كل جسم بالشكل ا خصوص واللون ا خصوص من ـصص وا ـسمية ولوازمها لاشتراكها بـ الاجسام لا يصلح أن يكون ـصصا بل ا خصص لابدّ أن يكون ـتصا فلابدّ له من ـصص ايضاً وكذا الكلام ذلك ا خصص ولا ـوز أن يتسلسل فلابدّ أن ينتهي ا فاعل ـتار لأن ا ـوجب نسبته ا الكل سواء فلا يصلح لأن يكون ـصصا اصلاً.

ويرد عليه أنّه ـوز أن يكون ا بدأ موجبا بالذات ععلول ـتار وتستند ا ـوادث اليه او تستند ا ا ـوجب بواسطة ا عدات ا تعاقبة الغـ ا تناهية كما ذكرنا آنفا.

وايضاً لو كان الواجب موجبا لكان ارتفاع العا موجبا لارتفاعه لأن ارتفاع ا ععلول لزم ارتفاع العلة لكن ارتفاع العا ـكن وارتفاع الواجب ـتنع فكيف يتصور استلزام ا ـمكن ا ـمتنع.

وهذا الدليل منقوض بالقدرة نفسها وسائر الصفات الثبوتية ايضاً فإنّ الواجب موجب ـا قطعاً مع أنّ هذا الدليل ـري فيه ويدل على نفيه وا ـلل ا قدمة القائلة بأن استلزام ا ـمكن ا ـمتنع ـال فإنّ امكان ا ـمكن ليس الاّ بالنظر ا ذاته مع قطع النظر عن علة واما بالنظر ا عدم علته ا ـمتنع فهو ـتنع فلا يكون استلزامه ا ـمتنع وهو ارتفاع علته الاّ من حيث أنّه ـتنع وايضاً اختصاص الكواكب والاقطاب ـحا ـا لابدّ أن يكون سببا من قادر ـتار والاّ يلزم الترجيح بلا مرجح فإنّه لا يغفل مرجح الافلاك ا تشابـة الاجزاء

اقول وما قيل من أنّه ـوز ان يصدر عن ا ـوجب ـتار ويصدر امثال هذه الآثار عن ا ختار وهم ـض واحتمال لا يقبله فهم فإنّه يستلزم اشرفية ا ععلول عن علته وا ـمكن عن الواجب وإذا تفحصت غرائب صنعة ا وبدائع فطرته اجناس



المخلوقات وانواع الحيوانات سيّما الانسان وما فيه من القوى الحيوانية والنباتية والنفسانية بل إذا تأملت ما في ورقه من دقائق الاشكال ورقائق المفاصل والاوصال قطعت جزما بأن فاعله مريد مختار والاّ لا يمكن أن يتصور لكل واحد من تلك المتعينات معيّن ومخصص ومن الحجج الدّالة على قدرته سبحانه أن كل فرد من الانسان وسائر الحيوان يوصف بالقدرة والاختيار في فعله اللائق بشأنه ويعد عدم قدرته عليه عجزا وقصورا بالنسبة الى قدرة حتّى الكمال في حق النملة قدرته على الدبيب وفي البقة قدرته على الطيران.

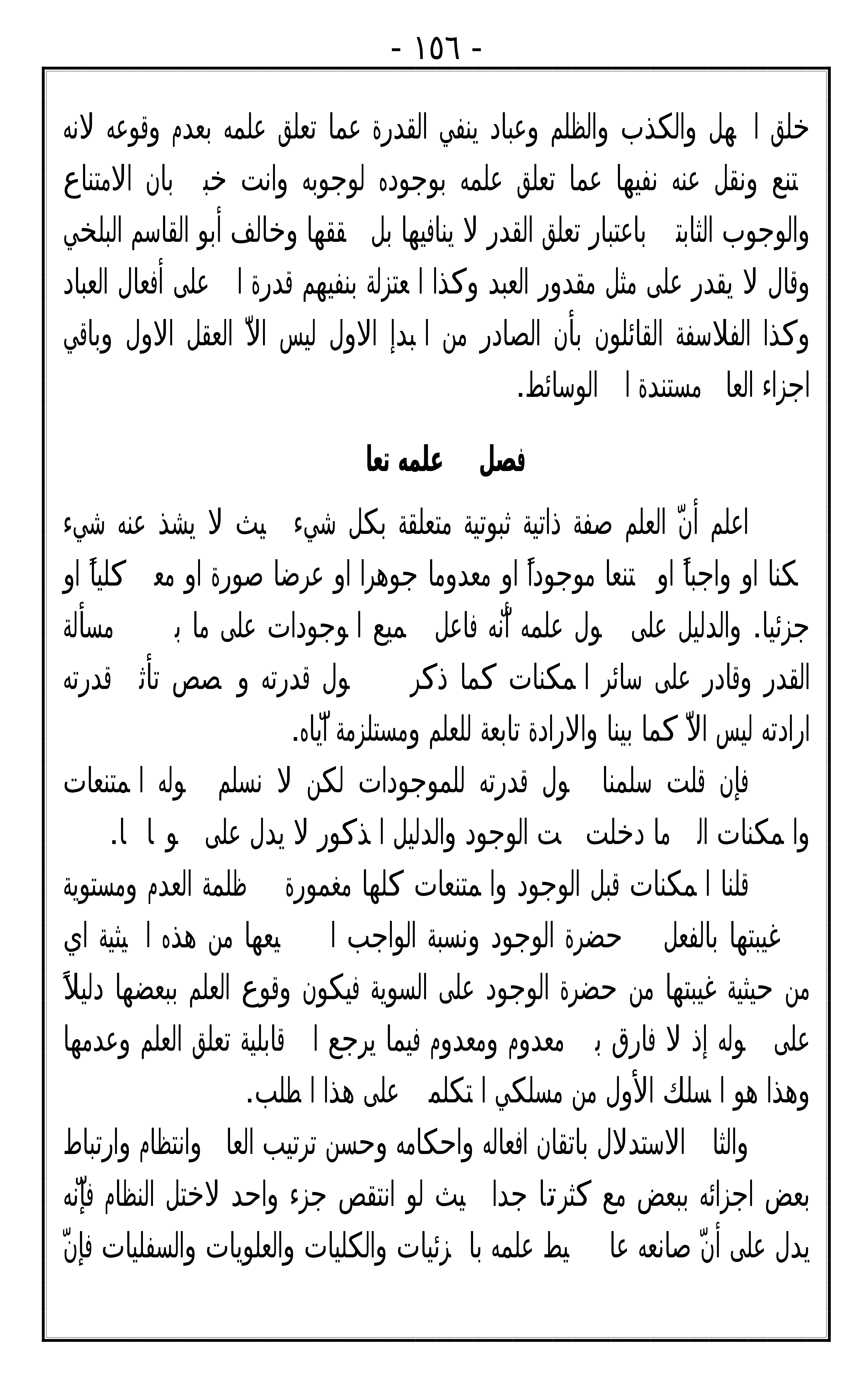
وبالجملة لا يخفى على احد حتّى بعض المجانين والصبيان أنّ القدرة والتأثير على ما يشاء كيف يشاء اين يشاء متى يشاء صفة كمال وانتفاؤه عجز وقصور حتّى أنّ ارذل الأشخاص لا يرضى أن يقع في بيته أمر خارج عن ارادته أفيذهب وهم المميز فهم أن يكون صانع العالم على هذا النظام الأحسن والترتيب المستحسن غير قادر ولا مختار بل يكون في افعاله هذه على الايجاب واضطرار.

تكفي في هذا الباب دليلاً الأدلة السمعية من الكتاب والسنة واجماع جميع الأنبياء والملل على القدرة والاختيار فان تصديق الانبياء والكتب لا يتوقف الاّ على أنّ الصانع قادر ولو على ما قاله الفلاسفة. الا يرى أنّهم يقولون بالنّبوّة والكتاب ووجوب التصديق بهما.

بعد تصديقهما يستدل بالأدلة السمعية على أنّ قدرته على ما شرحناه لا على ما ذهب اليه الفلاسفة.

إنّ قدرته غير متناهية اي لا ينتهي الى حد يمتنع تعلقه وتأثيره بعده في ممكن آخر فإنّ الانتهاء بهذا المعنى عجز وقصور لا يليق بجناب قدسه وشامل اي كل ما دخل في الوجود وما دخل الاّ بتأثيره وما يمكن أن يوجد لا يمكن وجوده الاّ بقدرته والدليل عليه ما ذكرناه في مسألة القضاء والقدر فلا نعيده.

وخالف المجوس وقال لا يقدر على الشرور والقبائح والنظام بنفي قدرته عن



خلق ا هل والكذب والظلم وعباد ينفي القدرة عما تعلق علمه بعدم وقوعه لانه تنع ونقل عنه نفيها عما تعلق علمه بوجوده لوجوبه وانت خب بان الامتناع والوجوب الثابة باعتبار تعلق القدر لا ينافيها بل ققها وخالف أبو القاسم البلخي وقال لا يقدر على مثل مقدور العبد وكذا ا عتزلة بنفيهم قدرة ا على أفعال العباد وكذا الفلاسفة القائلون بأن الصادر من ا بدإ الاول ليس الاّ العقل الاول وباقي اجزاء العا مستندة ا الوسائط.

فصل علمه تعا

اعلم أنّ العلم صفة ذاتية ثبوتية متعلقة بكل شيء يث لا يشذ عنه شيء كنا او واجباً او تنعا موجوداً او معدوما جوهرا او عرضا صورة او مع كلياً او جزئيا. والدليل على ول علمه أنّه فاعل ميع ا وجودات على ما ب مسألة القدر وقادر على سائر ا مكنات كما ذكر ول قدرته و صص تأث قدرته ارادته ليس الاّ كما بينا والارادة تابعة للعلم ومستلزمة ايّاه.

فإن قلت سلمنا ول قدرته للموجودات لكن لا نسلم وله ا متنعات وا مكنات ال ما دخلت ت الوجود والدليل ا ذكور لا يدل على و ا ا.

قلنا ا مكنات قبل الوجود وا متنعات كلها مغمورة ظلمة العدم ومستوية غيبتها بالفعل حضرة الوجود ونسبة الواجب ا يعها من هذه ا يثية اي من حيثية غيبتها من حضرة الوجود على السوية فيكون وقوع العلم ببعضها دليلاً على وله إذ لا فارق ب معدوم ومعدوم فيما يرجع ا قابلية تعلق العلم وعدمها وهذا هو ا سلك الأول من مسلكي ا تكلم على هذا ا طلب.

والثا الاستدلال باتقان افعاله واحكامه وحسن ترتيب العا وانتظام وارتباط بعض اجزائه ببعض مع كثرتا جدا يث لو انتقص جزء واحد لاختل النظام فإنّه يدل على أنّ صانعه عا يط علمه با زئيات والكليات والعلويات والسفليات فإنّ

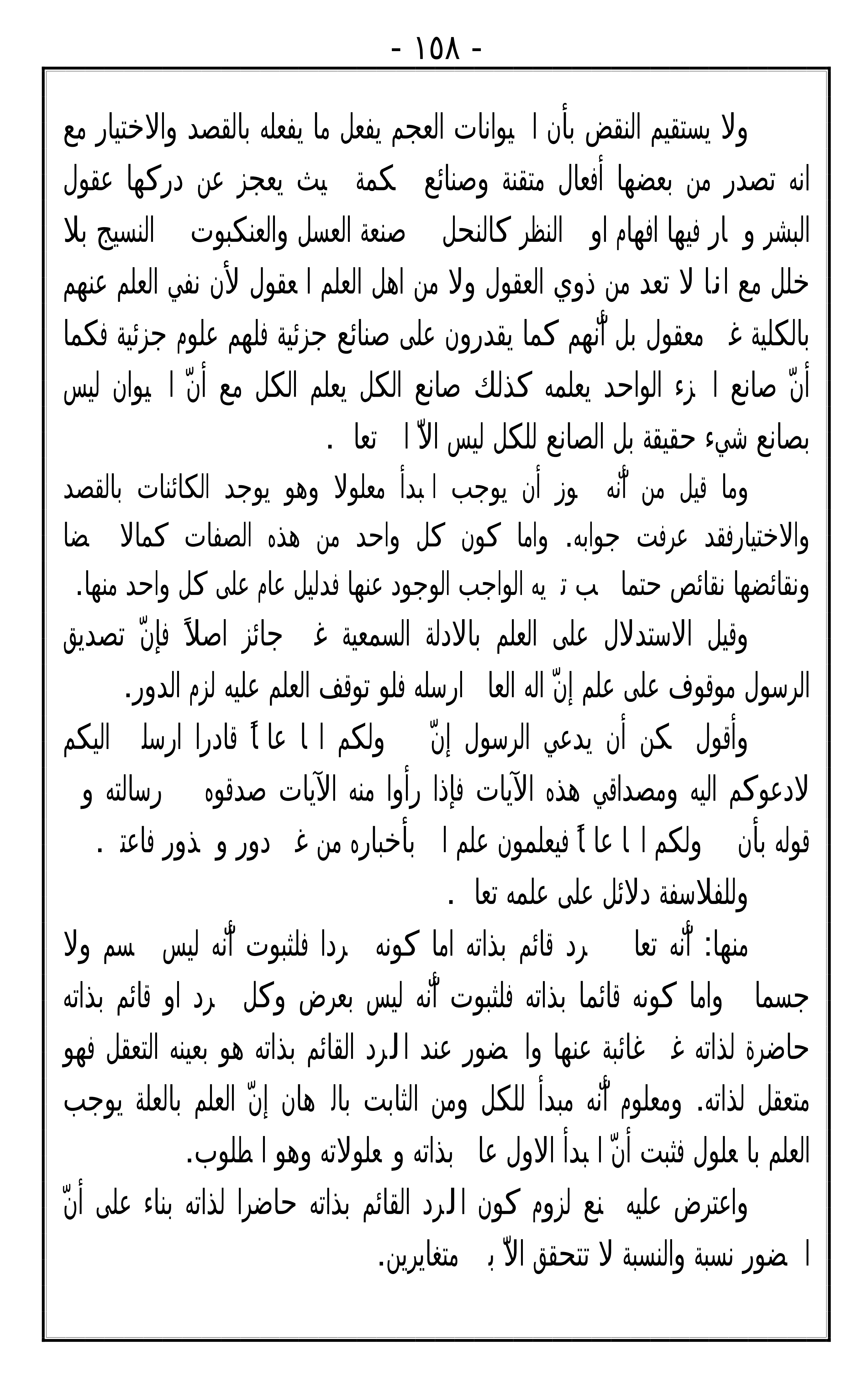
من تفرد منا بكمال القدرة و ام العلم بالنسبة ا سائر الافراد لا يستطيع أن يط بعلمه بدائع الفطرة وعجائب الصنعة ا ودعة ذباب كما لا يقدر أن لقه فالقادر على خلقه يط بعلمه وهو ا تعا واعترض على هذا ا سلك بأن انتظام العا ليس من كل الوجوه بل منافعه تلطة با ضار ومصا ه مقرونة با فاسد لكل صحة سقم ولكل حياة موت ولكل وجود عدم ولكل اعتدال اختلال ولكل نعمة زوال واكثر الصناع صنعته كذلك فكيف لا يدل نظام العا على أنّ صانعه عا .

الا يرى أنّ كث ا من العقلاء اسندوا بدائع خلقة ا يوان ا قوة حالة الأبدان وهي ا صورة مع أنّ ا يوان سّيما الانسان اكثر اشتمالا لدقائق الصنعة ورقائق الفطرة فاين القطع هذا ا سلك على علم الصانع.

قلنا حسن ترتيب العا وكمال انتظامه وكثرة اجزائه ووسعته وسعة ارجائه واشتماله على الاجناس والانواع والأشخاص وما كل واحد منها من البدائع والصنائع اظهر من أن جب عن غافل فضلاً من أن فى على عاقل واما ا لل الواقع ا لال وتعاقب الاعتدال بالاختلال فا ا يلزم من ضيق ا يو الطبيعية وكثافة ا ادة الطينية مع أنّ ما يعده نقصا فا ا هو نقص بالنسبة ا البعض واما بالنسبة ا ا ميع فهو نعمة وكمال فإنّ اعظم الآفات على ما فهمه العامة هو ا وت وفيها فوائد لا صى.

إنّ ا لف كل خلل احسن بدل ويعطي ا صاب أجراً اجزل وهذا اجلى من الشمس ضحيها عند من اكتحل ء بص ته بنور الانصاف وإن خفي على بعض من سكرت ابصار عقو م بسكر الشهوات والاطمئنان ا ظاهر من ا ياة.

ولئن سلم أنّ ا صور يصور الصور لكن من صور ا صورة وخلقها على وجه يكفي امثال تلك الصنائع لابدّ أن يعلم الصور وكيفية التصوير حتّى يهيئ من اسبابا ما لابدّ منه على ما ينبغي فا صور حقيقة هو مصور ا صور **(هُوَ الذِي يُصَوِرُكُمْ فِي الأرْحَامِ كَيفَ يَشَآءُ لاَ اِلَهَ اِلا هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ** * آل عمران: ٦)



ولا يستقيم النقض بأن ا يوانات العجم يفعل ما يفعله بالقصد والاختيار مع انه تصدر من بعضها أفعال متقنة وصنائع كمة يث يعجز عن دركها عقول البشر و ار فيها افهام او النظر كالنحل صنعة العسل والعنكبوت النسيج بلا خلل مع انا لا تعد من ذوي العقول ولا من اهل العلم ا عقول لأن نفي العلم عنهم بالكلية غ معقول بل أنهم كما يقدرون على صنائع جزئية فلهم علوم جزئية فكما أنّ صانع ا زء الواحد يعلمه كذلك صانع الكل يعلم الكل مع أنّ ا يوان ليس بصانع شيء حقيقة بل الصانع للكل ليس الاّ ا تعا .

وما قيل من أنه وز أن يوجب ا بدأ معلولا وهو يوجد الكائنات بالقصد والاختيارفقد عرفت جوابه. واما كون كل واحد من هذه الصفات كمالا ضا ونقائضها نقائص حتما ب ت يه الواجب الوجود عنها فدليل عام على كل واحد منها.

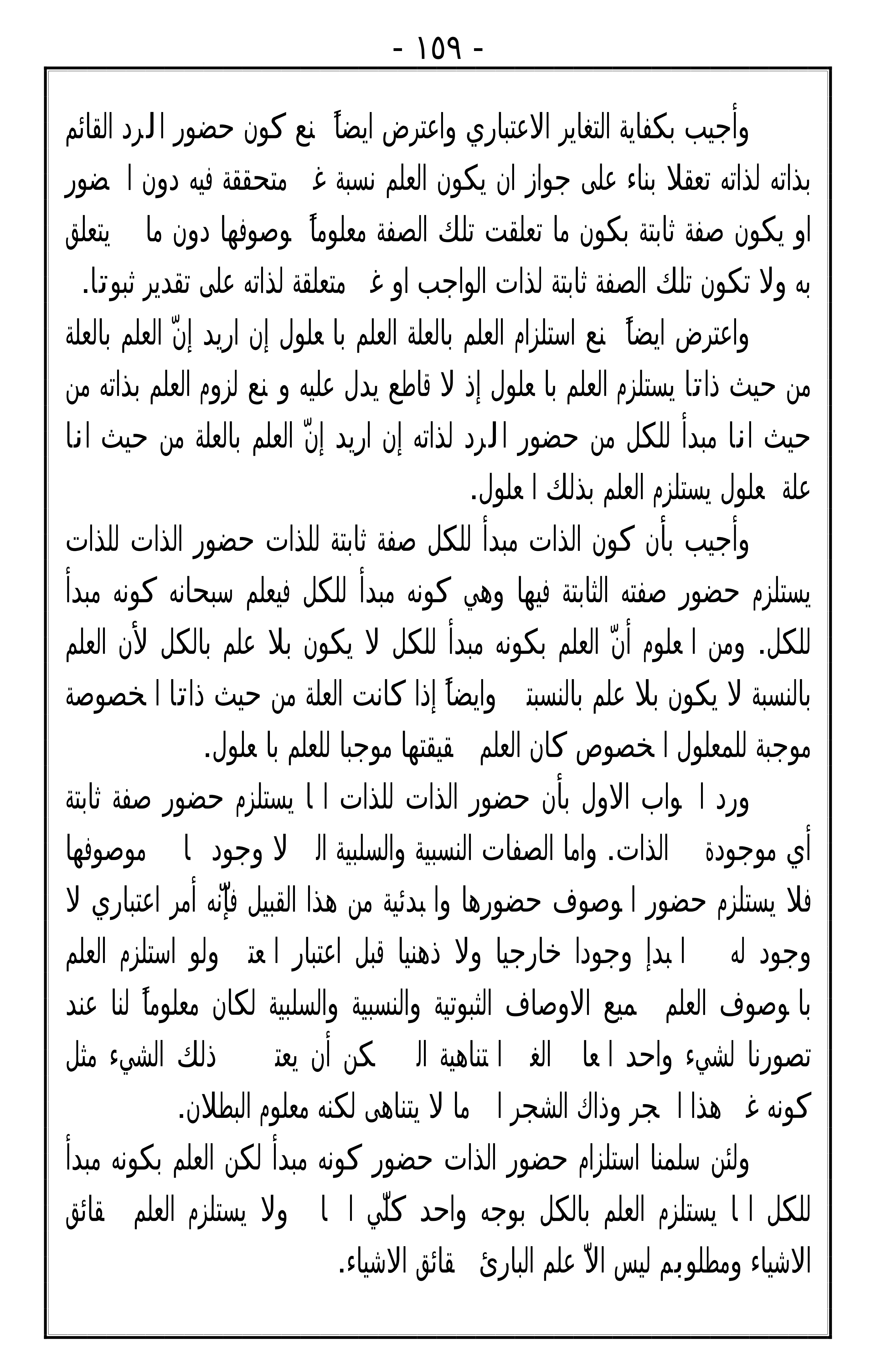
وقيل الاستدلال على العلم بالادلة السمعية غ جائز اصلاً فإنّ تصديق الرسول موقوف على علم إنّ اله العا ارسله فلو توقف العلم عليه لزم الدور.

وأقول كن أن يدعي الرسول إنّ ولكم ا ا عا أ قادرا ارسل اليكم لادعوكم اليه ومصداقي هذه الآيات فإذا رأوا منه الآيات صدقوه رسالته و قوله بأن ولكم ا ا عا أ فيعلمون علم ا بأخباره من غ دور و ذور فاعت .

وللفلاسفة دلائل على علمه تعا .

منها: أنه تعا رد قائم بذاته اما كونه ردا فلثبوت أنه ليس سم ولا جسما واما كونه قائما بذاته فلثبوت أنه ليس بعرض وكل رد او قائم بذاته حاضرة لذاته غ غائبة عنها وا ضور عند ا رد القائم بذاته هو بعينه التعقل فهو متعقل لذاته. ومعلوم أنه مبدأ للكل ومن الثابت با هان إنّ العلم بالعلة يوجب العلم با علول فثبت أنّ ا بدأ الاول عا بذاته و علولاته وهو ا طلوب.

واعترض عليه نع لزوم كون ا رد القائم بذاته حاضرا لذاته بناء على أنّ ا ضور نسبة والنسبة لا تتحقق الاّ ب متغايرين.



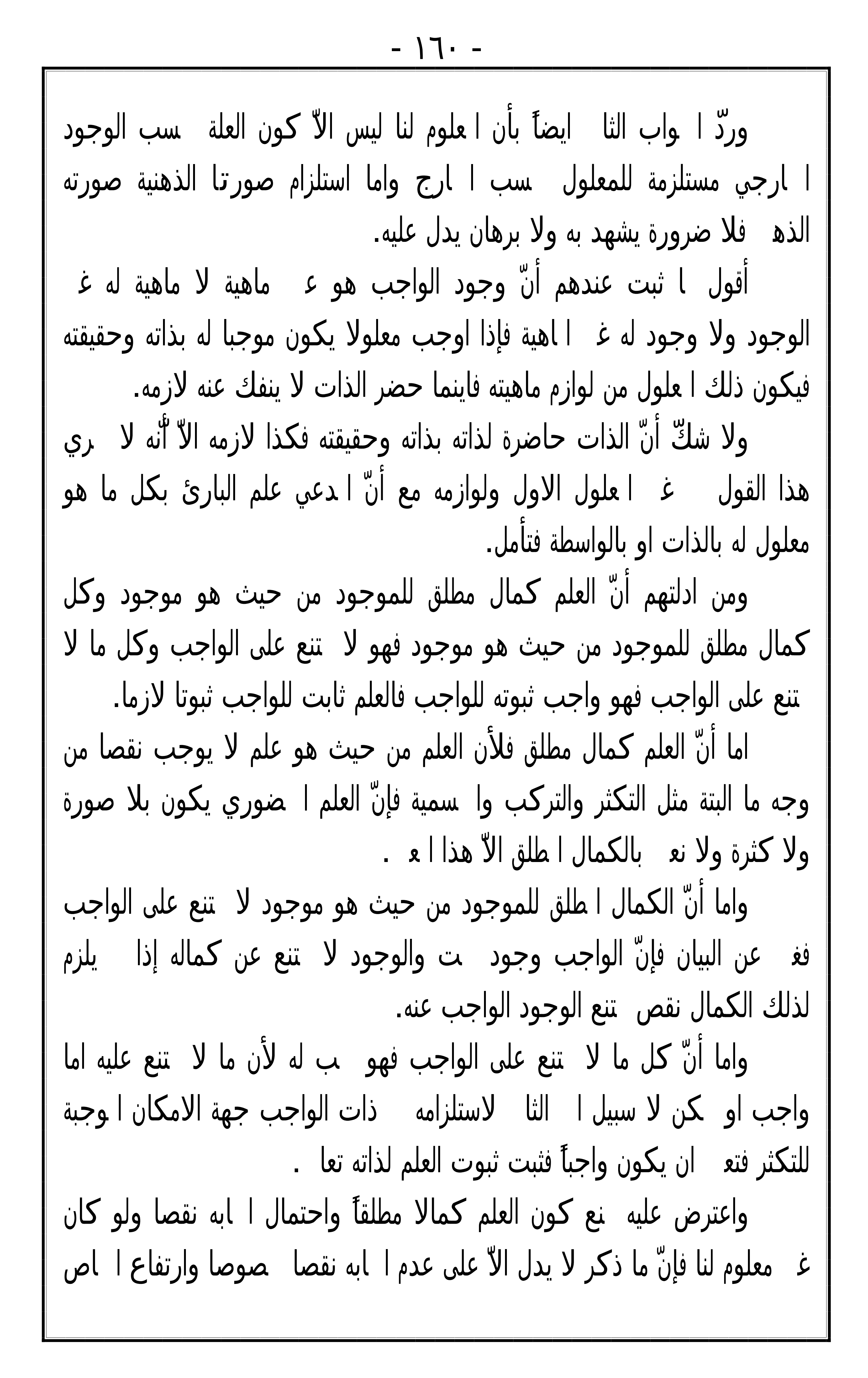
وأجيب بكفاية التغاير الاعتباري واعترض ايضاً نع كون حضور الرد القائم بذاته لذاته تعقلا بناء على جواز ان يكون العلم نسبة غ متحققة فيه دون ا ضور او يكون صفة ثابتة بكون ما تعلقت تلك الصفة معلوماً وصوفها دون ما يتعلق به ولا تكون تلك الصفة ثابتة لذات الواجب او غ متعلقة لذاته على تقدير ثبوتا.

واعترض ايضاً نع استلزام العلم بالعلة العلم با علول إن اريد إنّ العلم بالعلة من حيث ذاتا يستلزم العلم با علول إذ لا قاطع يدل عليه و نع لزوم العلم بذاته من حيث انا مبدأ للكل من حضور الرد لذاته إن اريد إنّ العلم بالعلة من حيث انا علة علول يستلزم العلم بذلك ا علول.

وأجيب بأن كون الذات مبدأ للكل صفة ثابتة للذات حضور الذات للذات يستلزم حضور صفته الثابتة فيها وهي كونه مبدأ للكل فيعلم سبحانه كونه مبدأ للكل. ومن ا علوم أنّ العلم بكونه مبدأ للكل لا يكون بلا علم بالكل لأن العلم بالنسبة لا يكون بلا علم بالنسبتين وايضاً إذا كانت العلة من حيث ذاتا ا خصوصة موجبة للمعلول ا خصوص كان العلم قيقتها موجبا للعلم با علول.

ورد ا واب الاول بأن حضور الذات للذات ا ا يستلزم حضور صفة ثابتة أي موجودة الذات. واما الصفات النسبية والسلبية ال لا وجود ا موصوفها فلا يستلزم حضور ا وصوف حضورها وا بدئية من هذا القبيل فإنّه أمر اعتباري لا وجود له ا بدإ وجودا خارجيا ولا ذهنيا قبل اعتبار ا عت ولو استلزم العلم با وصوف العلم ميع الاوصاف الثبوتية والنسبية والسلبية لكان معلوماً لنا عند تصورنا لشيء واحد ا عا الغ ا تناهية ال كن أن يعت ذلك الشيء مثل كونه غ هذا ا جر وذاك الشجر ا ما لا يتناهى لكنه معلوم البطلان.

ولئن سلمنا استلزام حضور الذات حضور كونه مبدأ لكن العلم بكونه مبدأ للكل ا ا يستلزم العلم بالكل بوجه واحد كلّي ا ا ولا يستلزم العلم قائق الاشياء ومطلوبم ليس الاّ علم البارئ قائق الاشياء.



وردّ ا واب الثا ايضاً بأن ا علوم لنا ليس الاّ كون العلة سب الوجود ا ارجي مستلزمة للمعلول سب ا ارج واما استلزام صورتا الذهنية صورته الذه فلا ضرورة يشهد به ولا برهان يدل عليه.

أقول ا ثبت عندهم أنّ وجود الواجب هو ع ماهية لا ماهية له غ الوجود ولا وجود له غ ا اهية فإذا اوجب معلولا يكون موجبا له بذاته وحقيقته فيكون ذلك ا علول من لوازم ماهيته فاينما حضر الذات لا ينفك عنه لازمه.

ولا شكّ أنّ الذات حاضرة لذاته بذاته وحقيقته فكذا لازمه الاّ أنّه لا ري هذا القول غ ا علول الاول ولوازمه مع أنّ ا دعي علم البارئ بكل ما هو معلول له بالذات او بالواسطة فتأمل.

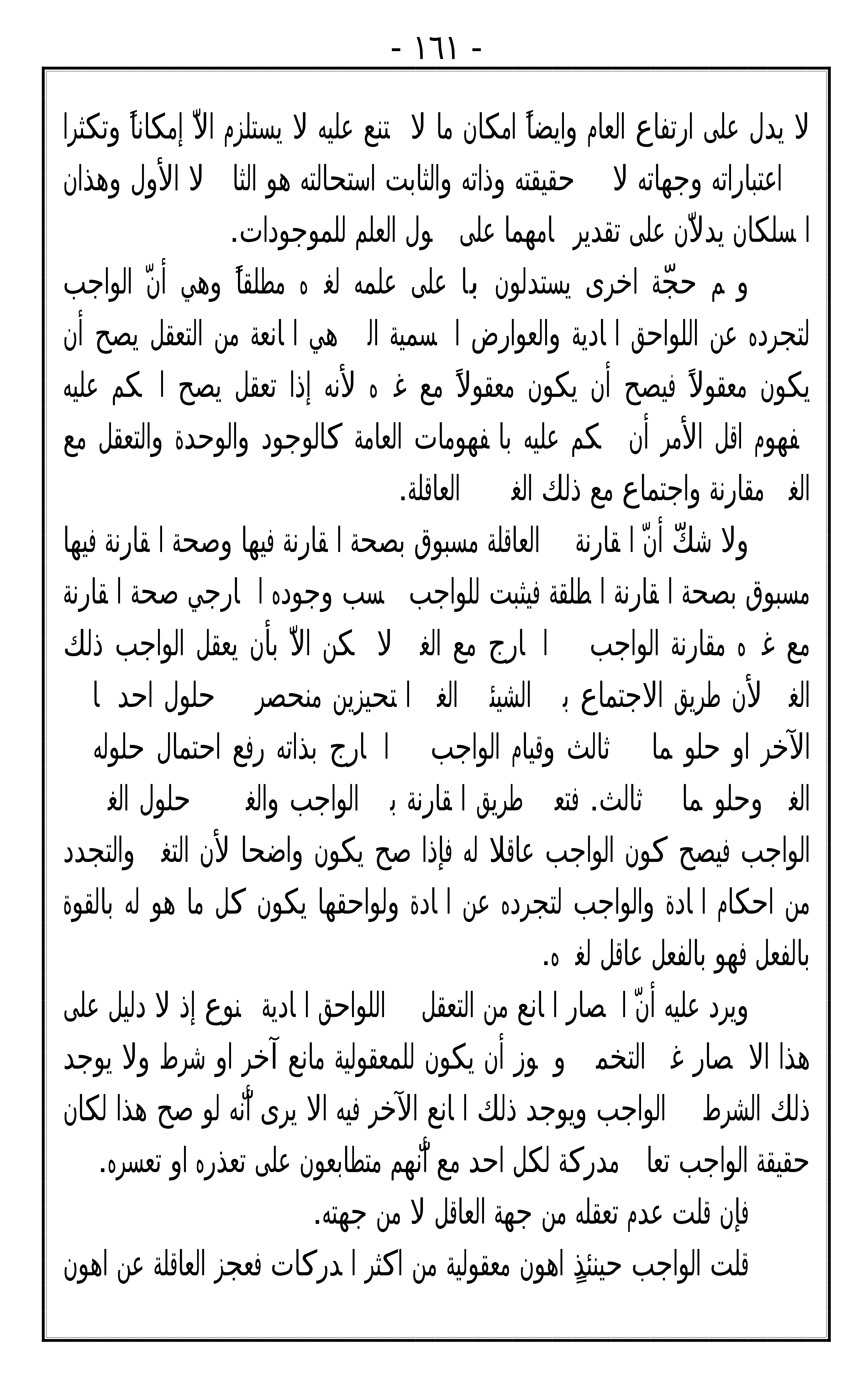
ومن ادلتهم أنّ العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا تنع على الواجب وكل ما لا تنع على الواجب فهو واجب ثبوته للواجب فالعلم ثابت للواجب ثبوتا لازما.

اما أنّ العلم كمال مطلق فلأن العلم من حيث هو علم لا يوجب نقصا من وجه ما البتة مثل التكثر والتركب وا سمية فإنّ العلم ا ضوري يكون بلا صورة ولا كثرة ولا نع بالكمال ا طلق الاّ هذا ا ع .

واما أنّ الكمال ا طلق للموجود من حيث هو موجود لا تنع على الواجب فغ عن البيان فإنّ الواجب وجود ت والوجود لا تنع عن كماله إذا يلزم لذلك الكمال نقص تنع الوجود الواجب عنه.

واما أنّ كل ما لا تنع على الواجب فهو ب له لأن ما لا تنع عليه اما واجب او كن لا سبيل ا الثا لاستلزامه ذات الواجب جهة الامكان ا وجبة للتكثر فتع ان يكون واجباً فثبت ثبوت العلم لذاته تعا .

واعترض عليه نع كون العلم كمالا مطلقاً واحتمال ا ابه نقصا ولو كان غ معلوم لنا فإنّ ما ذكر لا يدل الاّ على عدم ا ابه نقصا صوصا وارتفاع ا اص



لا يدل على ارتفاع العام وايضاً امكان ما لا تنع عليه لا يستلزم الاّ إمكاناً وتكثرا اعتباراته وجهاته لا حقيقته وذاته والثابت استحالته هو الثا لا الأول وهذان ا سلكان يدلاّن على تقدير امهما على ول العلم للموجودات.

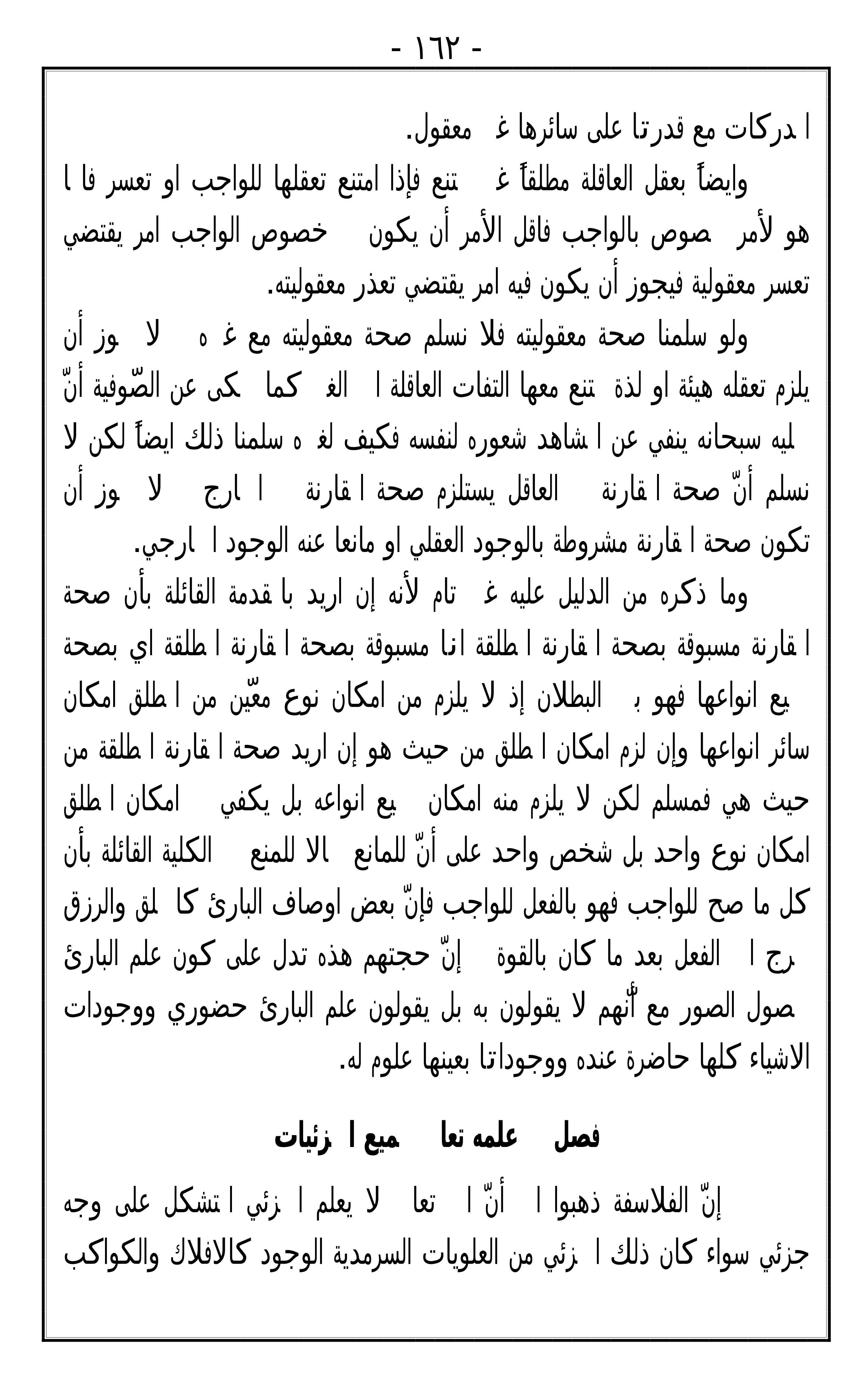
و م حجّة اخرى يستدلون با على علمه لغ ه مطلقاً وهي أنّ الواجب لتجرده عن اللواحق ا ادية والعوارض ا سمية ال هي ا انعة من التعقل يصح أن يكون معقولاً فيصح أن يكون معقولاً مع غ ه لأنه إذا تعقل يصح ا كم عليه فهوم اقل الأمر أن كم عليه با فهومات العامة كالوجود والوحدة والتعقل مع الغ مقارنة واجتماع مع ذلك الغ العاقلة.

ولا شكّ أنّ ا قارنة العاقلة مسبوق بصحة ا قارنة فيها وصحة ا قارنة فيها مسبوق بصحة ا قارنة ا طلقة فيثبت للواجب سب وجوده ا ارجي صحة ا قارنة مع غ ه مقارنة الواجب ا ارج مع الغ لا كن الاّ بأن يعقل الواجب ذلك الغ لأن طريق الاجتماع ب الشيئ الغ ا تحيزين منحصر حلول احد ا الآخر او حلو ما ثالث وقيام الواجب ا ارج بذاته رفع احتمال حلوله الغ وحلو ما ثالث. فتع طريق ا قارنة ب الواجب والغ حلول الغ الواجب فيصح كون الواجب عاقلا له فإذا صح يكون واضحا لأن التغ والتجدد من احكام ا ادة والواجب لتجرده عن ا ادة ولواحقها يكون كل ما هو له بالقوة بالفعل فهو بالفعل عاقل لغ ه.

ويرد عليه أنّ ا صار ا انع من التعقل اللواحق ا ادية نوع إذ لا دليل على هذا الا صار غ التخم و وز أن يكون للمعقولية مانع آخر او شرط ولا يوجد ذلك الشرط الواجب ويوجد ذلك ا انع الآخر فيه الا يرى أنّه لو صح هذا لكان حقيقة الواجب تعا مدركة لكل احد مع أنّهم متطابعون على تعذره او تعسره.

فإن قلت عدم تعقله من جهة العاقل لا من جهته.

قلت الواجب حينئذٍ اهون معقولية من اكثر ا دركات فعجز العاقلة عن اهون



ا درکات مع قدرتنا على سائرها غ معقول.

وايضاً بعقل العاقلة مطلقاً غ تنع فإذا امتنع تعقلها للواجب او تعسر فا ا هو لأمر صوص بالواجب فاقل الأمر أن يكون خصوص الواجب امر يقتضي تعسر معقولية فيجوز أن يكون فيه امر يقتضي تعذر معقوليته.

ولو سلمنا صحة معقوليته فلا نسلم صحة معقوليته مع غ ه لا وز أن يلزم تعقله هيئة او لذة تنع معها التفات العاقلة ا الغ كما كى عن الصّوفية أنّ ليه سبحانه ينفي عن ا شاهد شعوره لنفسه فكيف لغ ه سلمنا ذلك ايضاً لكن لا نسلم أنّ صحة ا قارنة العاقل يستلزم صحة ا قارنة ا ارج لا وز أن تكون صحة ا قارنة مشروطة بالوجود العقلي او مانعا عنه الوجود ا ارجي.

وما ذكره من الدليل عليه غ تام لأنه إن اريد با قدمة القائلة بأن صحة ا قارنة مسبوقة بصحة ا قارنة ا طلقة انا مسبوقة بصحة ا قارنة ا طلقة اي بصحة يع انواعها فهو ب البطلان إذ لا يلزم من امكان نوع معّين من ا طلق امكان سائر انواعها وإن لزم امكان ا طلق من حيث هو إن اريد صحة ا قارنة ا طلقة من حيث هي فمسلم لكن لا يلزم منه امكان يع انواعه بل يكفي امكان ا طلق امكان نوع واحد بل شخص واحد على أنّ للمانع الا للمنع الكلية القائلة بأن كل ما صح للواجب فهو بالفعل للواجب فإنّ بعض اوصاف البارئ كا لق والرزق رج ا الفعل بعد ما كان بالقوة إنّ حجتهم هذه تدل على كون علم البارئ صول الصور مع أنّهم لا يقولون به بل يقولون علم البارئ حضوري ووجودات الاشياء كلها حاضرة عنده ووجوداتا بعينها علوم له.

فصل علمه تعا ميع ا زئيات

إنّ الفلاسفة ذهبوا ا أنّ ا تعا لا يعلم ا زئي ا تشكل على وجه جزئي سواء كان ذلك ا زئي من العلويات السرمدية الوجود كالافلاك والكواكب

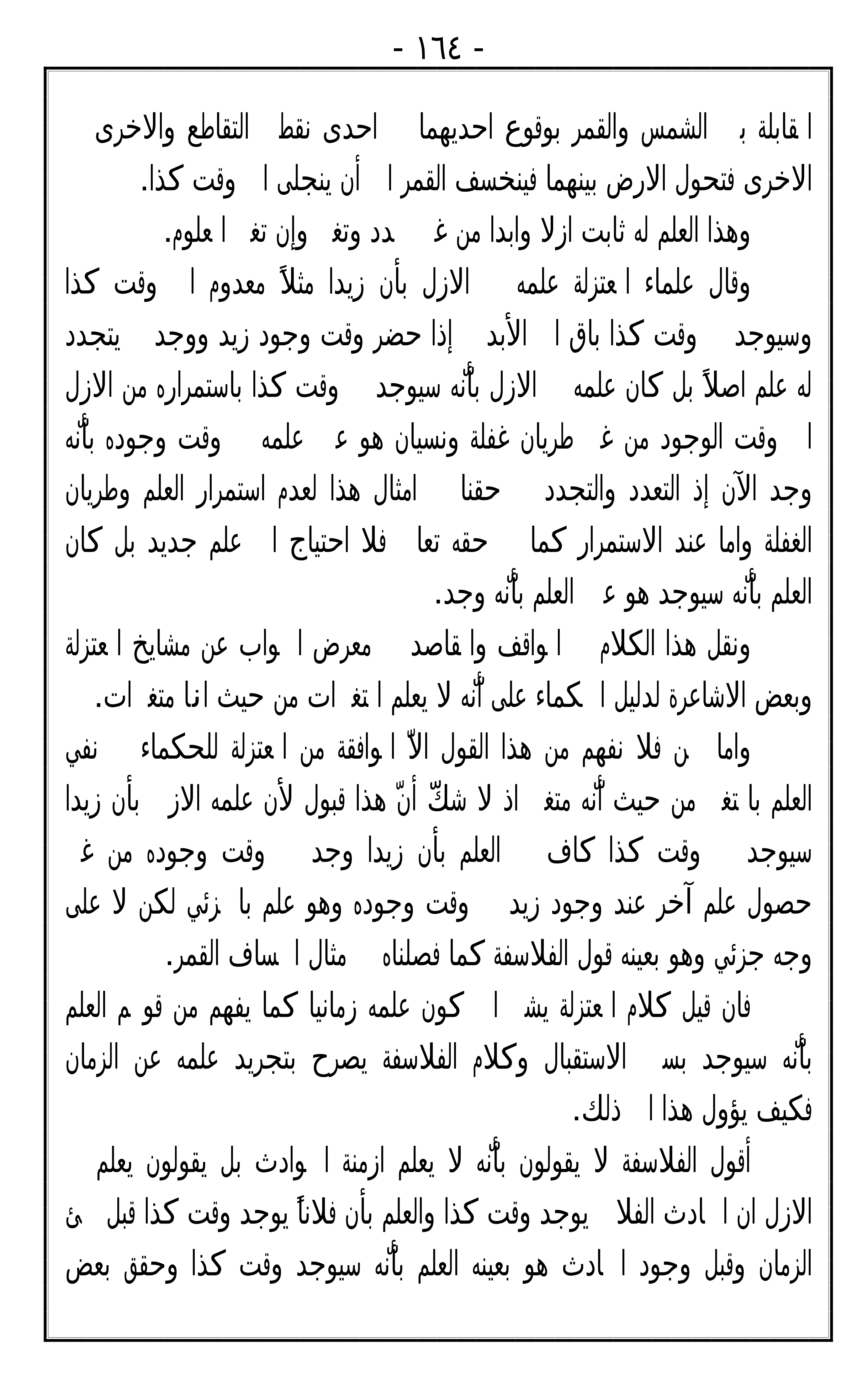
على اصلهم او من السفليات ا نتقلة من العدم ا الوجود ومن الوجود ا العدم ولا ا تغ من حيث أنّه متغ سواء كان ماديا كالاجسام والاعراض او ـردا كالنفوس الانسانية لأن ا تشكل لا بدّ ادراكه من آلة جسمانية ترسم فيها صورة ا تشكل ولا آلة جسمانية للواجب الـرد عن ا ـسمية ولواحقها والاّ لاحتاج استكمال ذاتا ا ا ادة وهو ال وا تغ لا بدّ ادراكه من تغ مثل أن يعلم قبل وجود زيد أنّه معدوم وبعد وجوده أنّه معدوم إذ دوام العلم بوجوده او دوام العلم بعدمه ا ال جهل ال حقه وهذا التغ يستحيل حقه لأنّه ليس تغ ا الاضافة ا ـضة لأن العلم بـذا غ العلم بذاك.

فتغ ا علوم يوجب تغ ا نفس العلوم وا متعال من أن يتغ ذاته ويتغ صفاته فيعلم ا ـزئيات ا تشكلة على وجه كلّي اي فهومات منضمنة بعضها مع بعض يث ـصص الاخص منها الاعم ا أن ينتهي ا حد الاختصاص لا يوجد ا ا ارج شيء آخر يصدق عليه غ ذلك ا ـزئي ا علوم بتلك ا فهومات التمعة ا تضامة وإن يبلغ خصوصية تلك ا فهومات ا حد نع نفس تصورها عن وقوع الشّركة فيها فإّنها مرتبة ا ـزئية ال منعوا علم البارئ اياها.

فكل جزئي وكل من احواله ا ـزئية معلوم له على هذا الوجه سبحانه يث لا يفوت عن علمه **(وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** * يونس: ٦١) هذا كيفية علمه با ـزئيات ا تشكلة.

واما علمه با ـزئيات ا تغ ة فهو علم ثابت ازلا وابدا متعلق بكل متغ على أنه يكون كذا وقت كذا ويكون ـلافه وقت كذا.

مثلاً يعلم أنّ كلا من فلكي الشمس والقمر يتحرك على حركة ـصوصة على وجه ـصوص من السرعة والبطء وا هة حتّى يقطع كل منهما كذا درجة كذا ساعة حتّى يقع تقاطع على التناصف من منطقة فلكيهما وقت كذا فتقع



ا قابلة ب الشمس والقمر بوقوع احديهما احدى نقط التقاطع والاخرى الاخرى فتحول الارض بينهما فينخسف القمر ا أن ينجلى ا وقت كذا.

وهذا العلم له ثابت ازلا وابدا من غ دد وتغ وإن تغ ا علوم.

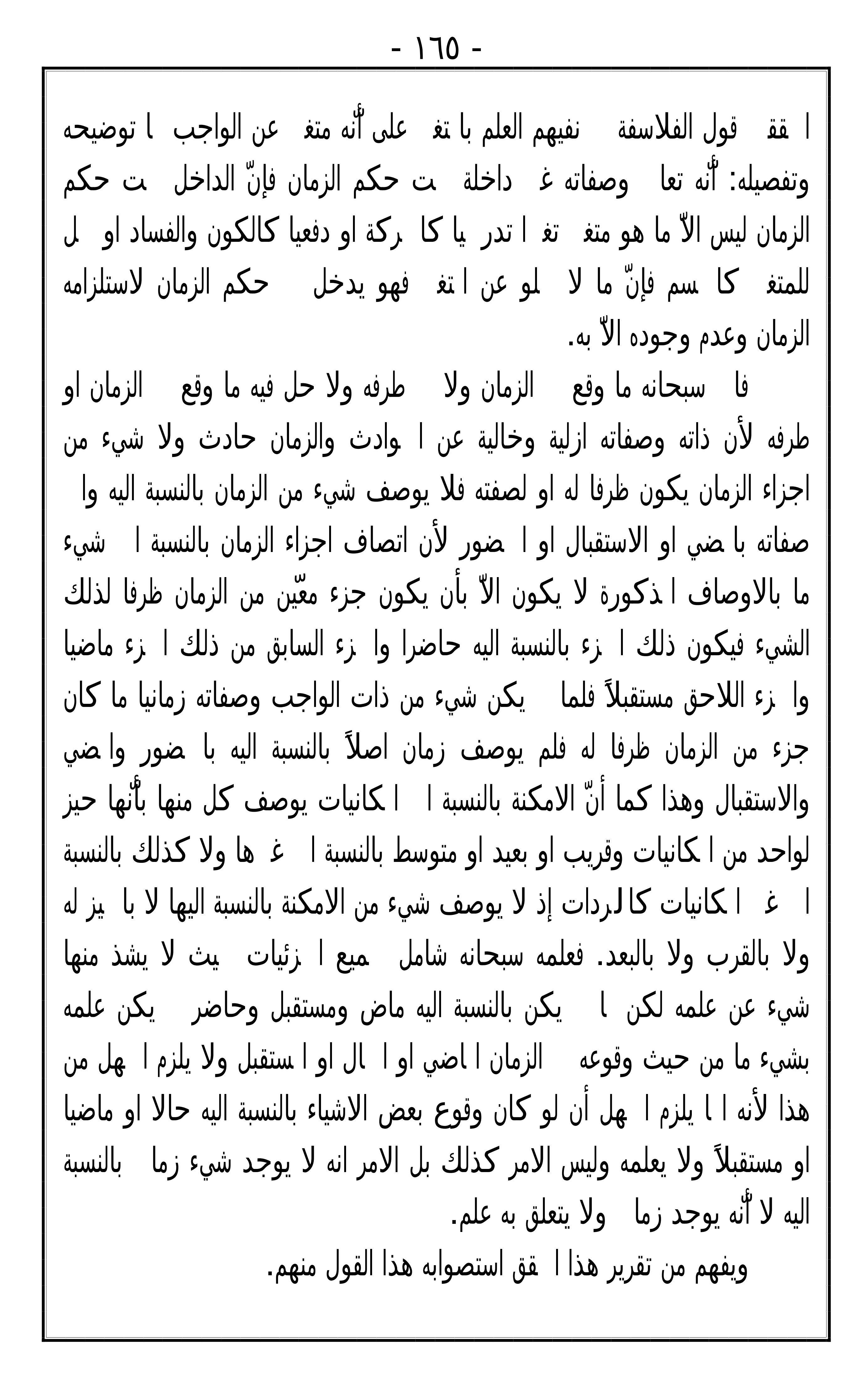
وقال علماء ا عتزلة علمه الازل بأن زيدا مثلاً معدوم ا وقت كذا وسيوجد وقت كذا باق ا الأبد إذا حضر وقت وجود زيد ووجد يتجدد له علم اصلاً بل كان علمه الازل بأنّه سيوجد وقت كذا باستمراره من الازل ا وقت الوجود من غ طريان غفلة ونسيان هو ء علمه وقت وجوده بأنّه وجد الآن إذ التعدد والتجدد حقنا امثال هذا لعدم استمرار العلم وطريان الغفلة واما عند الاستمرار كما حقه تعا فلا احتياج ا علم جديد بل كان العلم بأنّه سيوجد هو ء العلم بأنّه وجد.

ونقل هذا الكلام ا واقف وا قاصد معرض ا واب عن مشايخ ا عتزلة وبعض الاشاعرة لدليل ا كماء على أنّه لا يعلم ا تغ ات من حيث انا متغ ات.

واما ن فلا نفهم من هذا القول الاّ ا وافقة من ا عتزلة للحكماء نفي العلم با تغ من حيث أنّه متغ اذ لا شكّ أنّ هذا قبول لأن علمه الاز بأن زيدا سيوجد وقت كذا كاف العلم بأن زيدا وجد وقت وجوده من غ حصول علم آخر عند وجود زيد وقت وجوده وهو علم با زئي لكن لا على وجه جزئي وهو بعينه قول الفلاسفة كما فصلناه مثال ا ساف القمر.

فان قيل كلام ا عتزلة يش ا كون علمه زمانيا كما يفهم من قو م العلم بأنّه سيوجد بس الاستقبال وكلام الفلاسفة يصرح بتجريد علمه عن الزمان فكيف يؤول هذا ا ذلك.

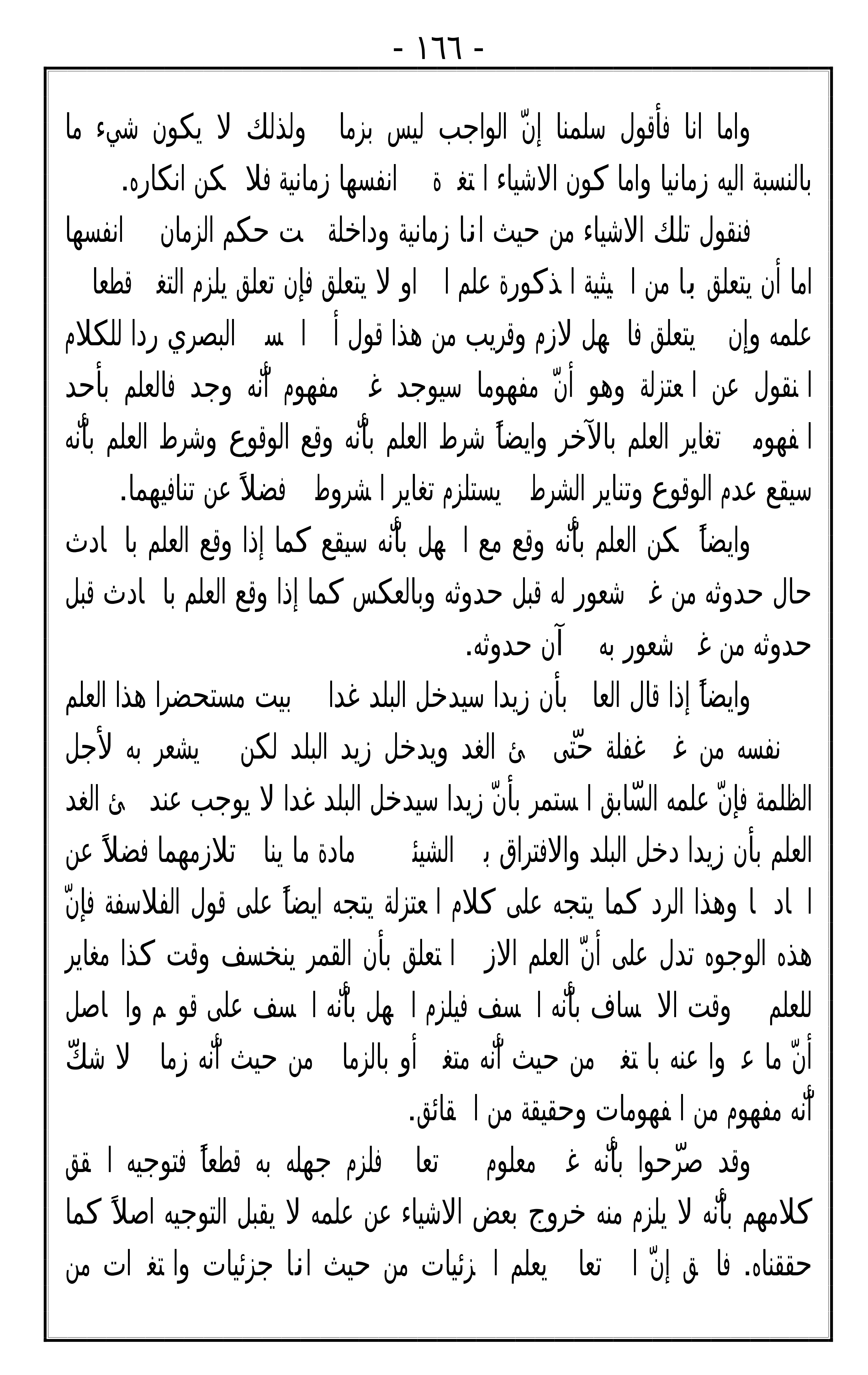
أقول الفلاسفة لا يقولون بأنّه لا يعلم ازمنة ا وادث بل يقولون يعلم الازل ان ا ادث الفلا يوجد وقت كذا والعلم بأن فلاناً يوجد وقت كذا قبل ئ الزمان وقبل وجود ا ادث هو بعينه العلم بأنّه سيوجد وقت كذا وحقق بعض



ا قق قول الفلاسفة نفيهم العلم با تغ على أنّه متغ عن الواجب ا توضيحه وتفصيله: أنّه تعا وصفاته غ داخلة ت حكم الزمان فإنّ الداخل ت حكم الزمان ليس الاّ ما هو متغ تغ ا تدر يا كا ركة او دفعيا كالكون والفساد او ل للمتغ كا سم فإنّ ما لا لو عن ا تغ فهو يدخل حكم الزمان لاستلزامه الزمان وعدم وجوده الاّ به.

فا سبحانه ما وقع الزمان ولا طرفه ولا حل فيه ما وقع الزمان او طرفه لأن ذاته وصفاته ازلية وخالية عن ا وادث والزمان حادث ولا شيء من اجزاء الزمان يكون ظرفا له او لصفته فلا يوصف شيء من الزمان بالنسبة اليه وا صفاته با ضي او الاستقبال او ا ضور لأن اتصاف اجزاء الزمان بالنسبة ا شيء ما بالاوصاف ا ذكورة لا يكون الاّ بأن يكون جزء معّين من الزمان ظرفا لذلك الشيء فيكون ذلك ا زء بالنسبة اليه حاضرا وا زء السابق من ذلك ا زء ماضيا وا زء اللاحق مستقبلاً فلما يكن شيء من ذات الواجب وصفاته زمانيا ما كان جزء من الزمان ظرفا له فلم يوصف زمان اصلاً بالنسبة اليه با ضور وا ضي والاستقبال وهذا كما أنّ الامكنة بالنسبة ا ا كانيات يوصف كل منها بأنّها حيز لواحد من ا كانيات وقريب او بعيد او متوسط بالنسبة ا غ ها ولا كذلك بالنسبة ا غ ا كانيات كا لردات إذ لا يوصف شيء من الامكنة بالنسبة اليها لا با يز له ولا بالقرب ولا بالبعد. فعلمه سبحانه شامل ميع ا زئيات يث لا يشذ منها شيء عن علمه لكن ا يكن بالنسبة اليه ماض ومستقبل وحاضر يكن علمه بشيء ما من حيث وقوعه الزمان ا اضي او ا ال او ا ستقبل ولا يلزم ا هل من هذا لأنه ا ا يلزم ا هل أن لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه حالا او ماضيا او مستقبلاً ولا يعلمه وليس الامر كذلك بل الامر انه لا يوجد شيء زما بالنسبة اليه لا أنّه يوجد زما ولا يتعلق به علم.

ويفهم من تقرير هذا ا قق استصوابه هذا القول منهم.



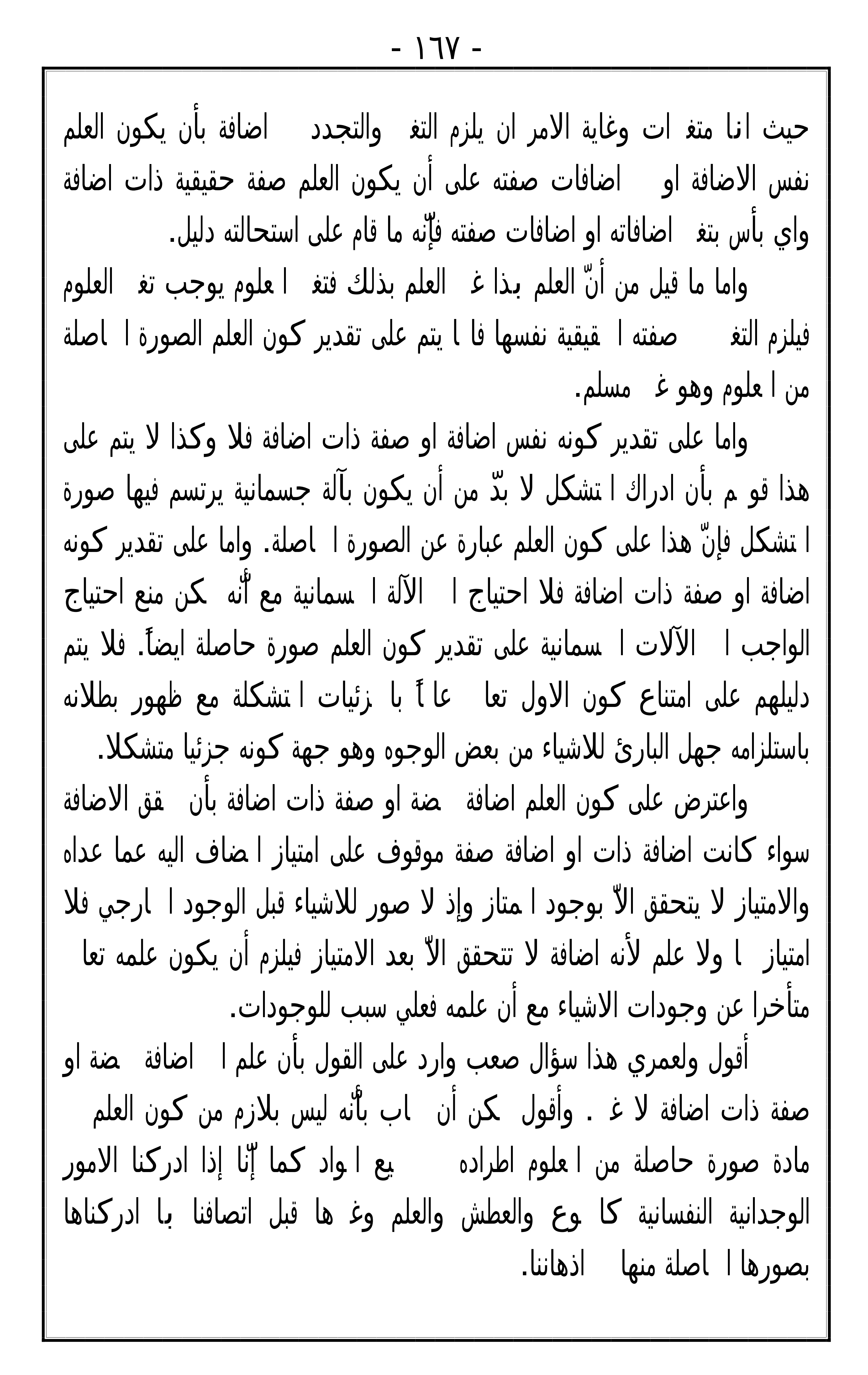
واما انا فأقول سلمنا إنّ الواجب ليس بزما ولذلك لا يكون شيء ما بالنسبة اليه زمانيا واما كون الاشياء ا تغ ة انفسها زمانية فلا كن انكاره.

فنقول تلك الاشياء من حيث انا زمانية وداخلة ت حكم الزمان انفسها اما أن يتعلق با من ا يثية ا ذكورة علم ا او لا يتعلق فإن تعلق يلزم التغ قطعا علمه وإن يتعلق فا هل لازم وقريب من هذا قول أ ا س البصري ردا للكلام ا نقول عن ا عتزلة وهو أنّ مفهوما سيوجد غ مفهوم أنّه وجد فالعلم بأحد ا فهوم تغاير العلم بالآخر وايضاً شرط العلم بأنّه وقع الوقوع وشرط العلم بأنّه سيقع عدم الوقوع وتناير الشرط يستلزم تغاير ا شروط فضلاً عن تنافيهما.

وايضاً كن العلم بأنّه وقع مع ا هل بأنّه سيقع كما إذا وقع العلم با ادث حال حدوثه من غ شعور له قبل حدوثه وبالعكس كما إذا وقع العلم با ادث قبل حدوثه من غ شعور به آن حدوثه.

وايضاً إذا قال العا بأن زيدا سيدخل البلد غدا بيت مستحضرا هذا العلم نفسه من غ غفلة حتّى ئ الغد ويدخل زيد البلد لكن يشعر به لأجل الظلمة فإنّ علمه السّابق ا ستمر بأنّ زيدا سيدخل البلد غدا لا يوجب عند ئ الغد العلم بأن زيدا دخل البلد والافتراق ب الشيئ مادة ما ينا تلازمهما فضلاً عن ا اد ا وهذا الرد كما يتجه على كلام ا عتزلة يتجه ايضاً على قول الفلاسفة فإنّ هذه الوجوه تدل على أنّ العلم الاز ا تعلق بأن القمر ينخسف وقت كذا مغاير للعلم وقت الا ساف بأنّه ا سف فيلزم ا هل بأنّه ا سف على قو م وا اصل أنّ ما ع وا عنه با تغ من حيث أنّه متغ أو بالزما من حيث أنّه زما لا شكّ أنّه مفهوم من ا فهومات وحقيقة من ا قائق.

وقد صرّحوا بأنّه غ معلوم تعا فلزم جهله به قطعاً فتوجيه ا قق كلامهم بأنّه لا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه لا يقبل التوجيه اصلاً كما حققناه. فا ق إنّ ا تعا يعلم ا زئيات من حيث انا جزئيات وا تغ ات من



حيث انا متغ ات وغاية الامر ان يلزم التغ والتجدد اضافة بأن يكون العلم نفس الاضافة او اضافات صفته على أن يكون العلم صفة حقيقية ذات اضافة واي بأس بتغ اضافاته او اضافات صفته فإنّه ما قام على استحالته دليل.

واما ما قيل من أنّ العلم بذا غ العلم بذلك فتغ ا علوم يوجب تغ العلوم فيلزم التغ صفته ا قيقية نفسها فا ا يتم على تقدير كون العلم الصورة ا اصلة من ا علوم وهو غ مسلم.

واما على تقدير كونه نفس اضافة او صفة ذات اضافة فلا وكذا لا يتم على هذا قو م بأن ادراك ا تشكل لا بدّ من أن يكون بآلة جسمانية يرتسم فيها صورة ا تشكل فإنّ هذا على كون العلم عبارة عن الصورة ا اصلة. واما على تقدير كونه اضافة او صفة ذات اضافة فلا احتياج ا الآلة ا سمانية مع أنّه كن منع احتياج الواجب ا الآلات ا سمانية على تقدير كون العلم صورة حاصلة ايضاً. فلا يتم دليلهم على امتناع كون الاول تعا عا اً با زئيات ا تشكلة مع ظهور بطلانه باستلزامه جهل البارئ للاشياء من بعض الوجوه وهو جهة كونه جزئيا متشكلا.

واعترض على كون العلم اضافة ضة او صفة ذات اضافة بأن قق الاضافة سواء كانت اضافة ذات او اضافة صفة موقوف على امتياز ا ضاف اليه عما عداه والامتياز لا يتحقق الاّ بوجود ا متاز وإذ لا صور للاشياء قبل الوجود ا ارجي فلا امتياز ا ولا علم لأنه اضافة لا تتحقق الاّ بعد الامتياز فيلزم أن يكون علمه تعا متأخرا عن وجودات الاشياء مع أن علمه فعلي سبب للوجودات.

أقول ولعمري هذا سؤال صعب وارد على القول بأن علم ا اضافة ضة او صفة ذات اضافة لا غ . وأقول كن أن اب بأنّه ليس بلازم من كون العلم مادة صورة حاصلة من ا علوم اطراده يع ا واد كما إنّا إذا ادركنا الامور الوجدانية النفسانية كا وع والعطش والعلم وغ ها قبل اتصافنا با ادركناها بصورها ا اصلة منها اذهاننا.

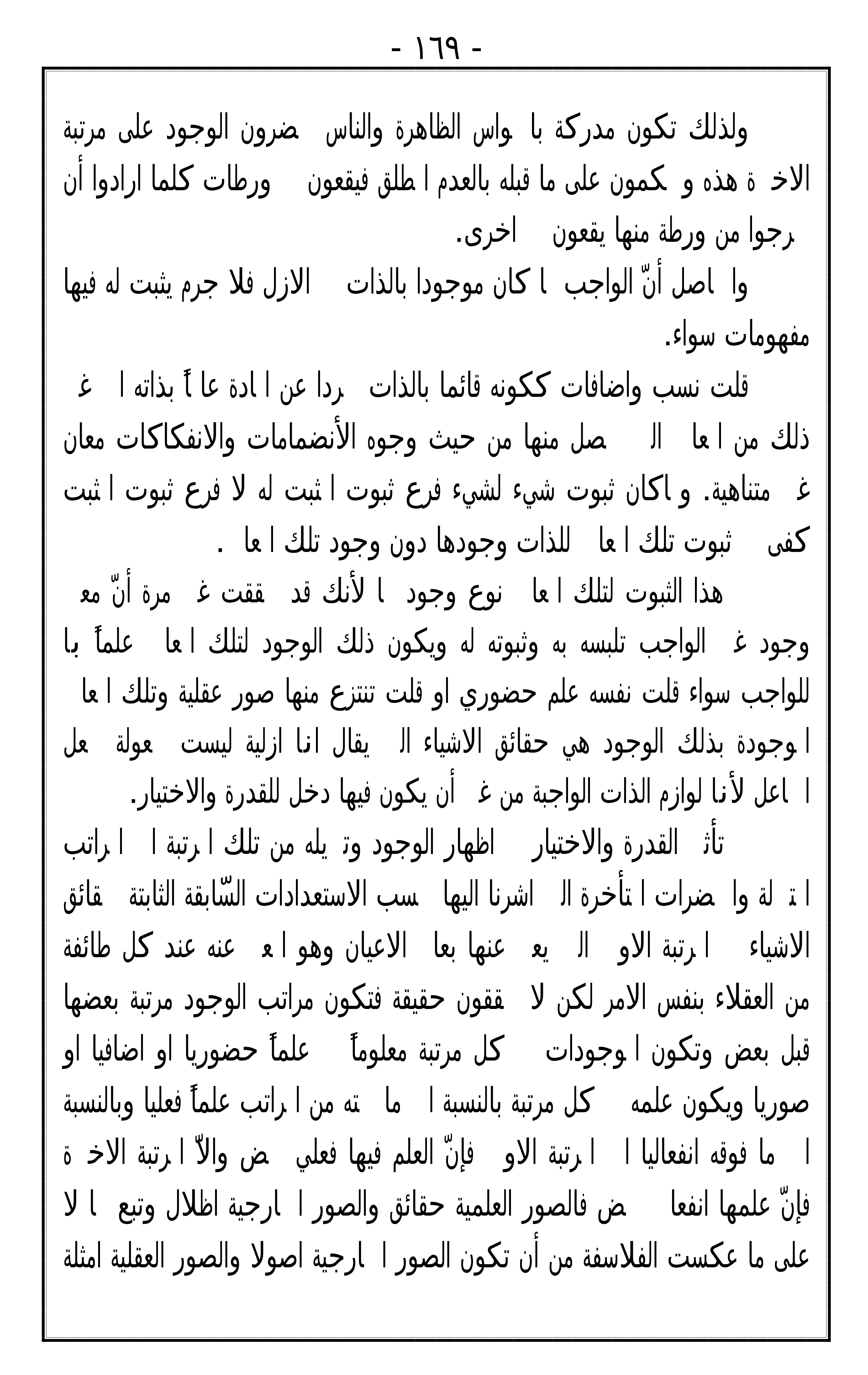


إذا اتصفنا بها لا نحتاج في ادراكها الى صور زائدة على ذواتها فيجوز أن يعلم الواجب الاشياء قبل وجودها بصورها الحاصلة منها وذلك العلم هو العلم الفعلي.

إذا وجد الاشياء في الخارج تكون ذواتها الموجودة الحاضرة عنده علم الها بلا احتياج الى صور اخرى او يكون العلم إذ ذاك اضافة الى الموجودات ويكون هذا العلم علماً انفعاليا.

وعلى تقدير كون علمه بالجزئيات حضوريا تكون ذوات الاشياء الموجودات ء علم بها لكن لا من حيث ذواتها من حيث هي هي بل من حيث انها حاضرة عنده فيحتمل أن يكون مراد القائل بأن العلم هو الاضافة بهذا المعنى اي حضور الاشياء الموجودة بذواتها عند الواجب مع أن الاشكال الوارد على القائل بالاضافة.

يرد ايضاً على القائل بالصورة لأن الصورة العقلية لا بدّ من أن تكون منتزعة من الصورة الخارجية والاّ فمن اين تتعين هذه الصورة بهذا وتلك لذاك فإنّ الصورة العقلية على ما قالوا اظلال وامثلة للصور الخارجية ومعلومة أنّ الظل لا يتعين ما يتعين الاصل فانتزاع الصورة العقلية من الصورة الخارجية لا يمكن بدون تميزها ولا يمكن تميزها بدون وجودها فتوقف انتزاع الصورة العقلية على وجود الصورة الخارجية قبله فلزم ما اوردوه على غيرهم عليهم ولا مخلص الاّ بقول الصّوفية من أنّ الواجب وجود بحت موجود بالذات قائم بالذات وما سواه فانها يوجد الاّ بعروضه له. فكل ما يمكن أن يعقل في ذاته من النسب والاضافات فهو موجود بعروضه له لكن وجوداً اجماليا يندرج فيه تفاصيل جميع الاشياء فيكون لجميع الاشياء نوع وجود في ذاته وتكون تلك الوجودات علماً حضوريا له وعلماً فعليا شاملا لجميع الاشياء وتعبر عنه الصّوفية بعالم الاعيان الثابتة يظهر الى ما شاء اظهاره من العالم الثابتة الى عالم الاعيان بتغليظ لطافته وتكدير نورانيته الثابتة له بقربه من صرافة الوجود واطلاق الذات فيحصل له الى عالم الارواح إن شاء الى عالم المثال المطلق إن شاء الى عالم الشهادة وهو اظهر المراتب الوجودية لكونه اكشفها واغلظها.



ولذلك تكون مدركة با واس الظاهرة والناس ضرون الوجود على مرتبة الاخ ة هذه و كمون على ما قبله بالعدم ا طلق فيقعون ورطات كلما ارادوا أن رجوا من ورطة منها يقعون اخرى.

وا اصل أنّ الواجب ا كان موجودا بالذات الازل فلا جرم يثبت له فيها مفهومات سواء.

قلت نسب واضافات ككونه قائما بالذات ردا عن ا ادة عا أ بذاته ا غ ذلك من ا عا ال صل منها من حيث وجوه الأنضمامات والانفكاكات معان غ متناهية. و اكان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت ا ثبت له لا فرع ثبوت ا ثبت كفى ثبوت تلك ا عا للذات وجودها دون وجود تلك ا عا .

هذا الثبوت لتلك ا عا نوع وجود ا لأنك قد ققت غ مرة أنّ مع وجود غ الواجب تلبسه به وثبوته له ويكون ذلك الوجود لتلك ا عا علماً با للواجب سواء قلت نفسه علم حضوري او قلت تنتزع منها صور عقلية وتلك ا عا ا وجودة بذلك الوجود هي حقائق الاشياء ال يقال انا ازلية ليست عولة عل ا اعل لأنا لوازم الذات الواجبة من غ أن يكون فيها دخل للقدرة والاختيار.

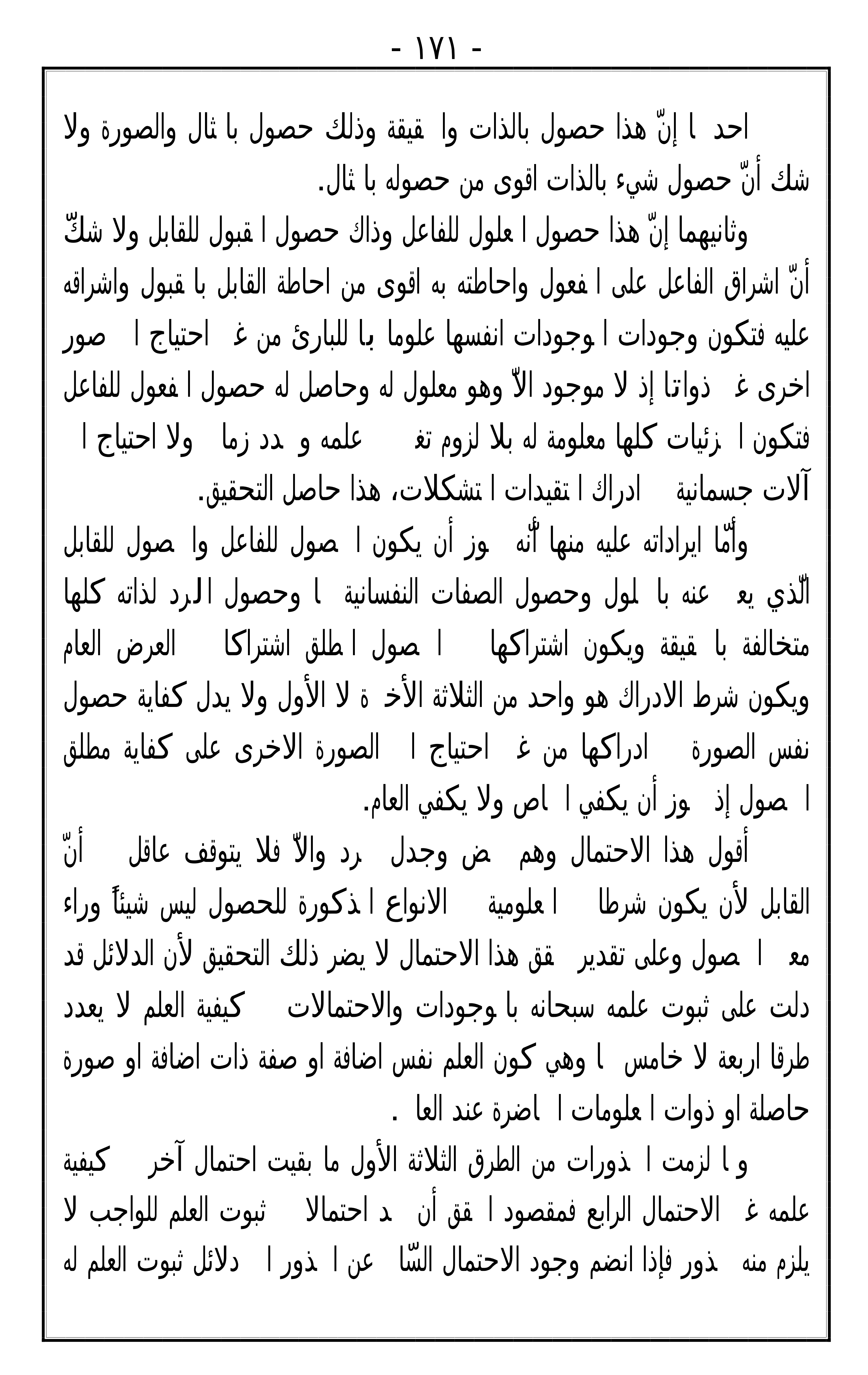
تأث القدرة والاختيار اظهار الوجود وت يله من تلك ا رتبة ا ا راتب ا ت لة وا ضرات ا تأخرة ال اشرنا اليها سب الاستعدادات السّابقة الثابتة قائق الاشياء ا رتبة الاو ال يع عنها بعا الاعيان وهو ا ع عنه عند كل طائفة من العقلاء بنفس الامر لكن لا ققون حقيقة فتكون مراتب الوجود مرتبة بعضها قبل بعض وتكون ا وجودات كل مرتبة معلوماً علماً حضوريا او اضافيا او صوريا ويكون علمه كل مرتبة بالنسبة ا ما ته من ا راتب علماً فعليا وبالنسبة ا ما فوقه انفعاليا ا ا رتبة الاو فإنّ العلم فيها فعلي ض والاّ ا رتبة الاخ ة فإنّ علمها انفعا ض فالصور العلمية حقائق والصور ا ارجية اظلال وتبع ا لا على ما عكست الفلاسفة من أن تكون الصور ا ارجية اصولا والصور العقلية امثلة

واظلالا وهو ا نقضي عن كل اشكال وا هتدي عن كل ضلال.

وقول ا عتزلة بأن الاشياء ثابتة حالة العدم قبل الوجود ا ارجي كأنه نوع عان م من ذلك ا ع .

ويرد على اصل الفلسفة هذه ا سألة أنّ قولكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم با علول قولكم بأن الاول بعلم ذاته يناقض اصلكم هذا من أنّه تعا لا يعلم ا زئيات فإنّه ما من جزئي الاّ وهو معلول للواجب على اصلكم وإن كان بعضها بالواسطة. ويعتذرون عنه بأنّا لا نقول الاّ باستلزام العلم بالعلة العلم با علول لا الاحساس با علول والعلم با زئيات بالآلات ا سمانية احساس لا علم فإنّ العلم كمال مطلق والاحساس كمال من وجه دون وجه فيوجب العلم بالعلة الاول دون الثا . وأقول هذا اعتذار بارد فإنّ ا اب العلم بالعلة العلم با علول اثر العلية وا علولية وا اب ذات العلة ذات ا علول على ما قالوا ولا دخل هذا الا اب لكون العلم كمالا مطلقاً حتّى يفرق ب العلم والاحساس با اب العلم بالعلة احد ا دون الآخر.

ونقل الفاضل ا و الشهير واجه زاده ر ه ا كتابه ا سمى بـ(التهافت) عن بعض متأخري فلسفة الاسلام قيقا مسألة علم ا اورد عليه ايرادات اما التحقيق فحاصله أنّ شرط الأدراك هو حصول ا درك للمدرك فم قق هذا ا صول قق الادراك سواء كان ا صول صول ا درك قيقته وذاته او صول مثاله وصورته. ألا يرى انا لا تاج تصورنا الصورة ا اصلة اذهاننا ا صورة اخرى كما تاج فيتصور ذي الصورة وذلك الفرق ليس الاّ صول الصورة لنا بذاتا وعدم حصول ذي الصورة الاّ بصورتا فالكفاية قق الادراك ليست الاّ للحصول وا لول ا ا يلزم لاستلزامه ا صول العام منه حـ تعذر غ ا لول من انواع ا صول فإذا امكن اي نوع منه كفى قق الادراك وا وجودات حاصلة بذواتا وانفسها للواجب فلا تاج سبحانه ادراكها ا حلول صورها فيه فإنّ هذا اقوى مع ا صول عن حلول الصور من وجه :



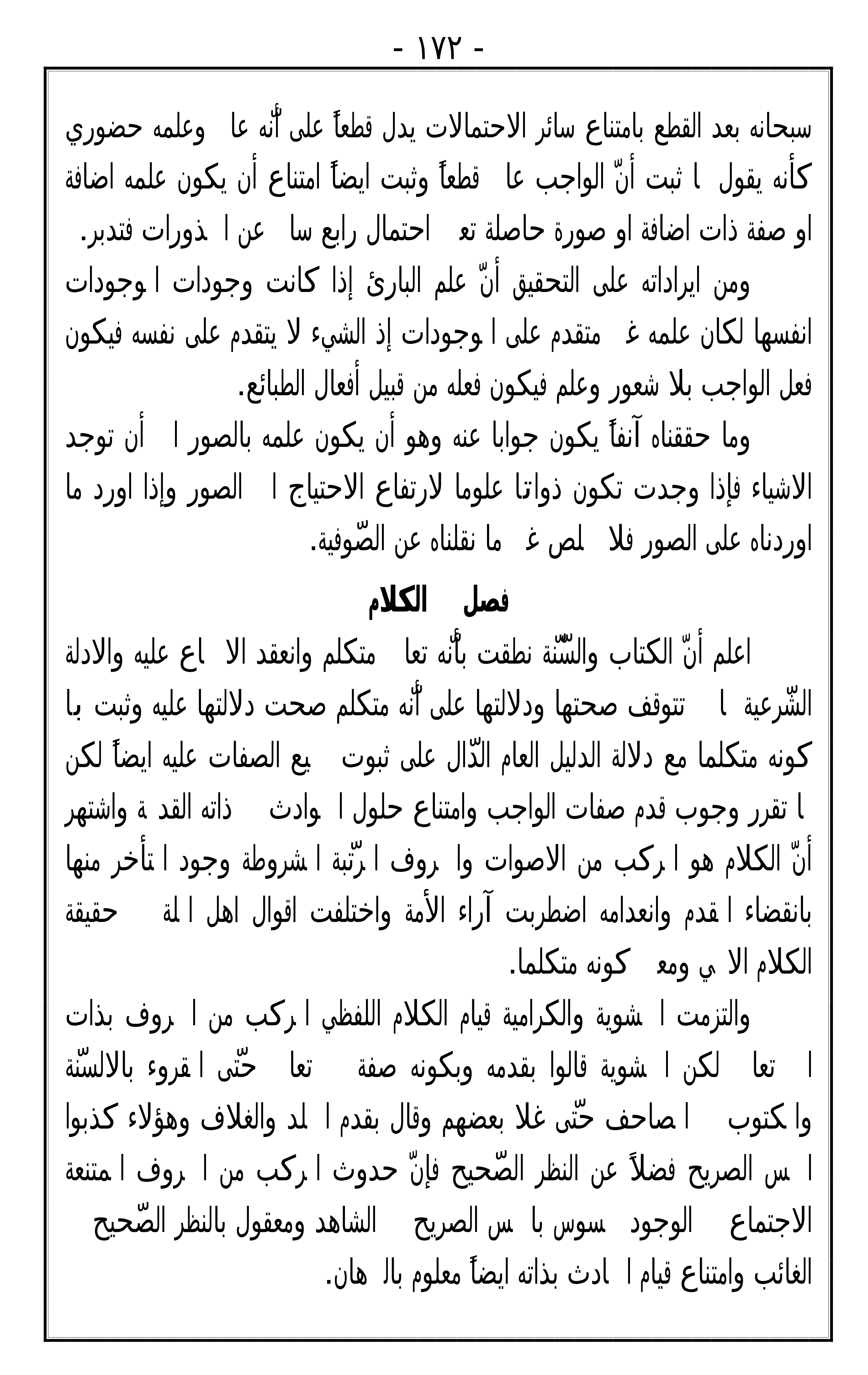
احد ا إنّ هذا حصول بالذات وا قيقة وذلك حصول با ثال والصورة ولا شك أنّ حصول شيء بالذات اقوى من حصوله با ثال.

وثانيهما إنّ هذا حصول ا علول للفاعل وذاك حصول ا قبول للقابل ولا شكّ أنّ اشراق الفاعل على ا فعول واحاطته به اقوى من احاطة القابل با قبول واشراقه عليه فتكون وجودات ا وجودات انفسها علوما با للبارئ من غ احتياج ا صور اخرى غ ذواتا إذ لا موجود الاّ وهو معلول له وحاصل له حصول ا فعول للفاعل فتكون ا زئيات كلها معلومة له بلا لزوم تغ علمه و دد زما ولا احتياج ا آلات جسمانية ادراك ا تقيدات ا تشكلات، هذا حاصل التحقيق.

وأمّا ايراداته عليه منها أنّه وز أن يكون ا صول للفاعل وا صول للقابل الّذي يع عنه با لول وحصول الصفات النفسانية ا وحصول ا رد لذاته كلها متخالفة با قيقة ويكون اشتراكها ا صول ا طلق اشتراكا العرض العام ويكون شرط الادراك هو واحد من الثلاثة الأخ ة لا الأول ولا يدل كفاية حصول نفس الصورة ادراكها من غ احتياج ا الصورة الاخرى على كفاية مطلق ا صول إذ وز أن يكفي ا اص ولا يكفي العام.

أقول هذا الاحتمال وهم ض وجدل رد والاّ فلا يتوقف عاقل أنّ القابل لأن يكون شرطا ا علومية الانواع ا ذكورة للحصول ليس شيئاً وراء مع ا صول وعلى تقدير قق هذا الاحتمال لا يضر ذلك التحقيق لأن الدلائل قد دلت على ثبوت علمه سبحانه با وجودات والاحتمالات كيفية العلم لا يعدد طرقا اربعة لا خامس ا وهي كون العلم نفس اضافة او صفة ذات اضافة او صورة حاصلة او ذوات ا علومات ا اضرة عند العا .

و ا لزمت ا ذورات من الطرق الثلاثة الأول ما بقيت احتمال آخر كيفية علمه غ الاحتمال الرابع فمقصود ا قق أن د احتمالا ثبوت العلم للواجب لا يلزم منه ذور فإذا انضم وجود الاحتمال السّا عن ا ذور ا دلائل ثبوت العلم له



سبحانه بعد القطع بامتناع سائر الاحتمالات يدل قطعاً على أنّه عا وعلمه حضوري كأنه يقول ا ثبت أنّ الواجب عا قطعاً وثبت ايضاً امتناع أن يكون علمه اضافة او صفة ذات اضافة او صورة حاصلة تع احتمال رابع سا عن ا ذورات فتدبر.

ومن ايراداته على التحقيق أنّ علم البارئ إذا كانت وجودات ا وجودات انفسها لكان علمه غ متقدم على ا وجودات إذ الشيء لا يتقدم على نفسه فيكون فعل الواجب بلا شعور وعلم فيكون فعله من قبيل أفعال الطبائع.

وما حققناه آنفاً يكون جوابا عنه وهو أن يكون علمه بالصور ا أن توجد الاشياء فإذا وجدت تكون ذواتا علوما لارتفاع الاحتياج ا الصور وإذا اورد ما اوردناه على الصور فلا لص غ ما نقلناه عن الصّوفية.

فصل الكلام

اعلم أنّ الكتاب والسّنّة نطقت بأنّه تعا متكلم وانعقد الا اع عليه والادلة الشّرعية ا تتوقف صحتها ودلالتها على أنّه متكلم صحت دلالتها عليه وثبت با كونه متكلما مع دلالة الدليل العام الدّال على ثبوت يع الصفات عليه ايضاً لكن ا تقرر وجوب قدم صفات الواجب وامتناع حلول ا وادث ذاته القد ة واشتهر أنّ الكلام هو ا ركب من الاصوات وا روف ا رتّبة ا شروطة وجود ا تأخر منها بانقضاء ا قدم وانعدامه اضطربت آراء الأمة واختلفت اقوال اهل ا لة حقيقة الكلام الا ي ومع كونه متكلما.

والتزمت ا شوية والكرامية قيام الكلام اللفظي ا ركب من ا روف بذات ا تعا لكن ا شوية قالوا بقدمه وبكونه صفة تعا حتّى ا قروء بالالسّنة وا كتوب ا صاحف حتّى غلا بعضهم وقال بقدم ا لد والغلاف وهؤلاء كذبوا ا س الصريح فضلاً عن النظر الصّحيح فإنّ حدوث ا ركب من ا روف ا متنعة الاجتماع الوجود سوس با س الصريح الشاهد ومعقول بالنظر الصّحيح الغائب وامتناع قيام ا ادث بذاته ايضاً معلوم بالا هان.

وقيل الترتب وعدم الاجتماع ليس الاّ القراءة لعدم مساعدة الآلات الـ سمانية مع الـ روف دفعة واما المقروء فيجوز أن يوجد دفعة كاجتماعه نفس الـ افظ والورقة المطبوع فيها نقش الكلام دفعة هذا الـ رسوم وا نقوش معقول.

وأمّا الـ روف الملفوظة المسموعة فغ معقول مع أنّ قيام الـ رف والصوت بذات الـ مع قطع النظر عن اجتماع اجزائها غ معقول ايضاً لأن الصوت كيفية عارضة للهواء وا رف كيفية عارضة للصوت ولذلك الكلام زيادة تفصيل و ذا المقام زيادة قيق ستطلع عليه عن قريب إن شاء الـ تعا .

والكرامية قالوا بأن اللفظي المذكور قائمة بذات الـ تعا حادثة لكن ليس كلامه بل هو قوله وكلامه هو قدرته على التكلم لا نفس التكلم والكلام قد والقول حادث لكنه ليس حدث وفرقوا بـ الـ ادث وا دث بأن الـ ادث ما كان قائما بالذات الـ كان لوجوده اول فهو حادث بالقدرة عندهم وا دث ما كان مباينا للذات منها وهو عندهم دث بقوله (كن) لا بالقدرة وهؤلاء يكذبون ويكذبون العقل ايضاً لقو م لول الـ وادث ذات الـ وايضاً جعلهم القدرة على التكلم كلاماً والكلام القائم بذاته قولاً لا كلاماً وفرقهم بـ الـ ادث وا دث كمات ظاهرة. واحال المعتزلة والاشاعرة قيام الالفاظ وا روف بذات الـ تعا لظهور حدوثه لكن المعتزلة الـ يثبتوا غ اللفظي كلاماً اضطروا الـ تأويل ما تطابقت عليه الانبياء والامم ونزلت عليه الكتب من كونه تعا متكلما ع خالق الكلام وخالفوا بذا التأويل البعيد البارد العقل واللغة والاستعمال فإنّه ما ورد قط لا الشّرع ولا العرف ولا اللغة اطلاق واحد من المشتقات الا مأخذ اشتقاقها لق الـ تعا عليه مثلاً لا يطلق عليه المصوت لقه الصوت ولا الاسود والابيض لقه السواد والبياض ولا المتحرك والساكن لقه الـ ركة والسكون ويصف بالكلام متكلما من يعتقد أنّ خالق كلامه هو الـ لا المتكلم فكون مع المتكلم المتصف بالكلام لا خالق الكلام ع عن البيان.

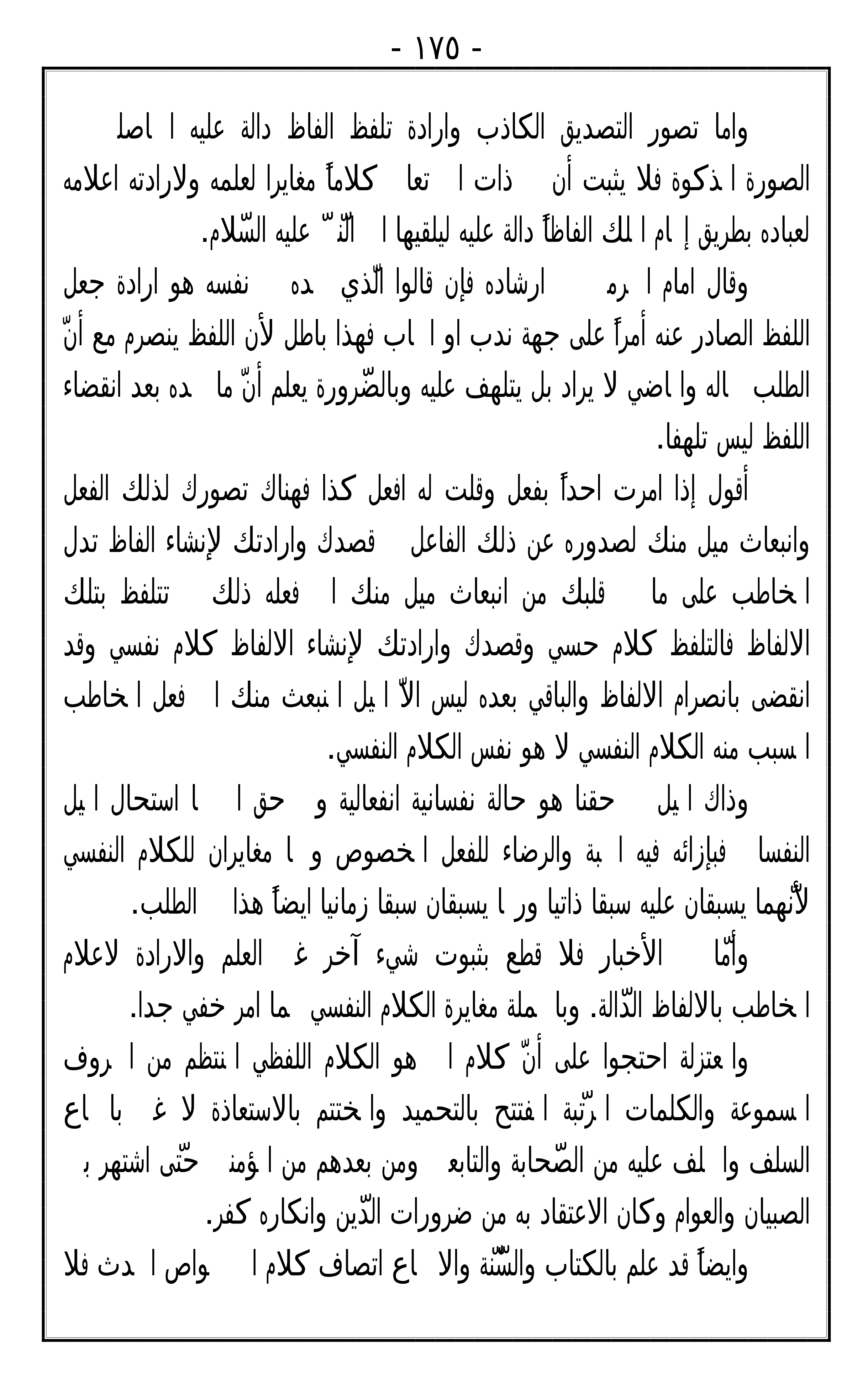
والاشاعرة اثبتوا كلاماً نفسيا مبدأ الكلام ا سي وقالوا بقدمه وكونه صفة قد ة قائمة بذات ا تعا ومبدأ للكلام ا سي يث يكون الكلام ا سي آثار تعلقاته وصور تدلّياته وقيل هو الّذي كي عن أ حنيفة وا يوسف ا ناظرة شأنه ستة اشهر حتّى استقر رأيهما على أنّ من قال لق القرآن فهو كافر والاشاعرة بذا القول عدلوا ب الامور ولفقوا ب ا ذورات وقصدوا سواء السبيل و لموا بشيء من مقتضى العقل والشّرع والعرف واللغة فإنّ اطلاق لفظ الكلام والقول ا رادف له شائع عند اهل اللسان حتّى اشتهر القول بان قلت نفسي وبان نفسي كلاماً وزودت نفسي مقالة حتّى صرح فصيحهم اخطل الشاعر بان الكلام حقيقة النفسي و از ا سي بأن قال:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وا ا * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وورد الت يل ايضاً **(وَيَقُولُونَ ـ أَنفُسِهِمْ** * ا ادلة: ٨) وعمم اهل ا يزان لفظ القول با لفوظ وا عقول فهذه الشهود العدول تشهد باطلاق لفظ الكلام على النفسي والوجدان من كل عاقل يشهد بثبوت حقيقته نفس كل متكلم قبل أن يتكلم ربّما يع عن بعضه بالكلام ا سي ويسكت عن الباقي.

فلما دلت الأدلة العقلية والنقلية على كونه تعا متكلما ودلت اللغة والاستعمال على أنّ مع ا تكلم هو ا تصف بالكلام و يكن للفظ الكلام غ ا عنيا ا ذكورين ا سي والنفسي مع وتقدر حدوث ا سي وامتناع اتصاف الواجب تعا با ادث بع القول بأن ا تعا متكلم بالكلام النفسي.

بعد ما شهد الوجدان غايرة الكلام النفسي العلم والارادة تشهد عليها ايضاً مفارقته عنهما فيمن عما يعلم خلافه ويأمر ن يريد عدم اطاعته واظهار عصيانه فهو صفة قد ة قائمة بذات ا تعا مغايرة للعلم والارادة وسائر الصفات هذا كلامهم. وا ق أنّ دليل ا غايرة ا ا يدل على مغايرته للتصديق الصادق با خ عنه بقلبه وارادة ا أمور به عن ا أمور عنه حقيقة.



واما تصور التصديق الكاذب وارادة تلفظ الفاظ دالة عليه ا اصل الصورة ا ذكوة فلا يثبت أن ذات ا تعا كلاماً مغايرا لعلمه ولارادته اعلامه لعباده بطريق إ ام ا لك الفاظاً دالة عليه ليلقيها ا الّن ّ عليه السّلام.

وقال امام ا رم ارشاده فإن قالوا الّذي ده نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادر عنه أمراً على جهة ندب او ا اب فهذا باطل لأن اللفظ ينصرم مع أنّ الطلب اله وا اضي لا يراد بل يتلهف عليه وبالضّرورة يعلم أنّ ما ده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا.

أقول إذا امرت احداً بفعل وقلت له افعل كذا فهناك تصورك لذلك الفعل وانبعاث ميل منك لصدوره عن ذلك الفاعل قصدك وارادتك لإنشاء الفاظ تدل ا خاطب على ما قلبك من انبعاث ميل منك ا فعله ذلك تتلفظ بتلك الالفاظ فالتلفظ كلام حسي وقصدك وارادتك لإنشاء الالفاظ كلام نفسي وقد انقضى بانصرام الالفاظ والباقي بعده ليس الاّ ا يل ا نبعث منك ا فعل ا خاطب ا سبب منه الكلام النفسي لا هو نفس الكلام النفسي.

وذاك ا يل حقنا هو حالة نفسانية انفعالية و حق ا ا استحال ا يل النفسا فبإزائه فيه ا بة والرضاء للفعل ا خصوص و ا مغايران للكلام النفسي لأنّهما يسبقان عليه سبقا ذاتيا ور ا يسبقان سبقا زمانيا ايضاً هذا الطلب.

وأمّا الأخبار فلا قطع بثبوت شيء آخر غ العلم والارادة لاعلام ا خاطب بالالفاظ الدّالة. وبا ملة مغايرة الكلام النفسي ما امر خفي جدا.

وا عتزلة احتجوا على أنّ كلام ا هو الكلام اللفظي ا نتظم من ا روف ا سموعة والكلمات ا رتّبة ا فتتح بالتحميد وا ختتم بالاستعاذة لا غ با اع السلف وا لف عليه من الصّحابة والتابع ومن بعدهم من ا ؤمن حتّى اشتهر ب الصبيان والعوام وكان الاعتقاد به من ضرورات الدّين وانكاره كفر.

وايضاً قد علم بالكتاب والسّنّة والا اع اتصاف كلام ا واص ا دث فلا

يكون له احتمال القدم اما ا واص فكالعربية واا ول والتا يل و دي العرب به بدعائهم ا ا عارضة والاتيان ثله وهذه كلها من الصفات اا تص با ادث ولا يتصور القد .

فإن قيل اا ول والتا يل لا يتصوران العرض وإن كان حادثا فلا يتصور الكلام اللفظي العرضي ايضاً وإن كان حادثا.

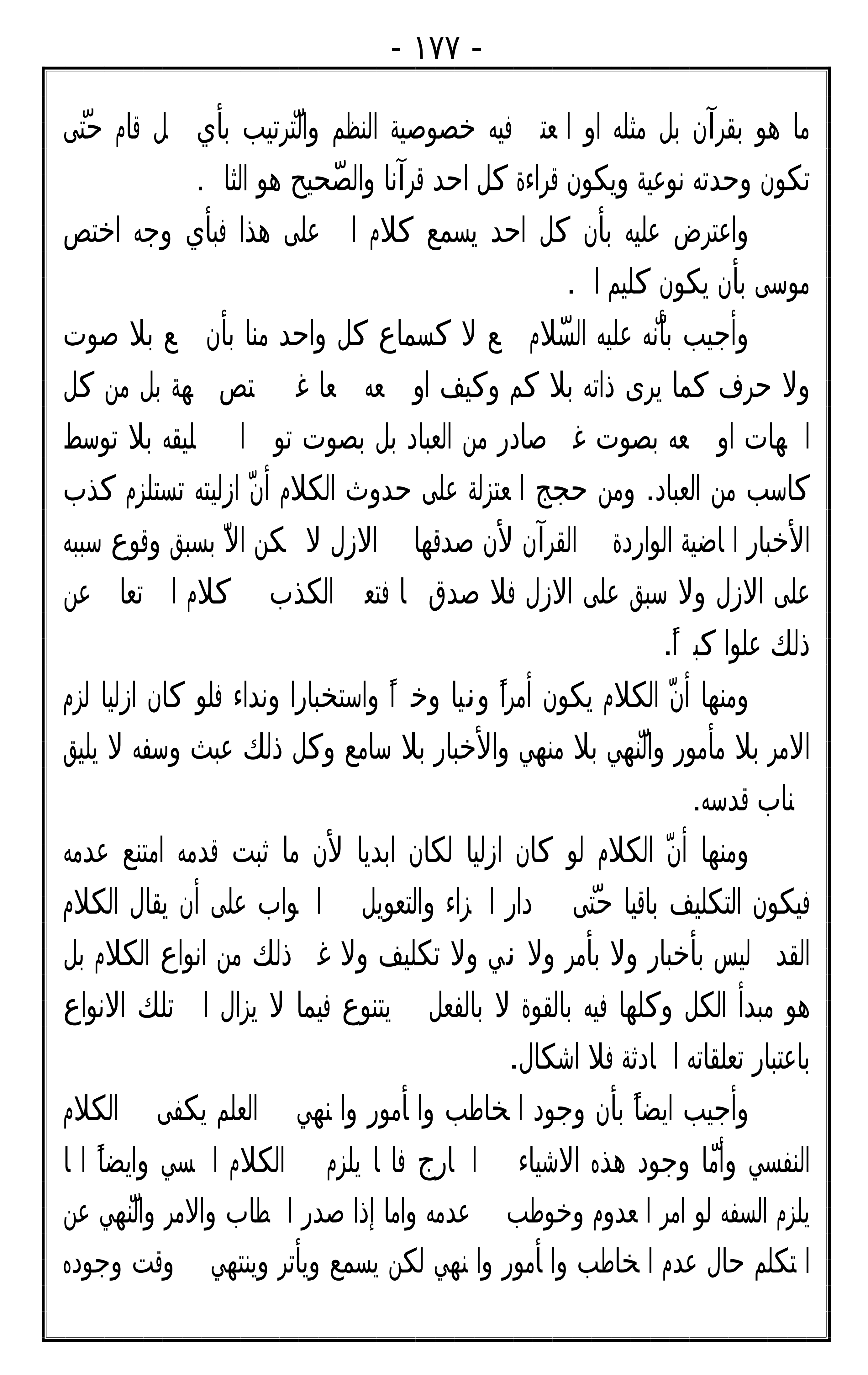
اب بأن ا ع نزول ا سم ا امل له وتا يله.

وا واب أنّ الكلام يطلق بالاشتراك او بالوضع اولا والنقل ثانياً على معنيا النفسي وا سي فإذا وصف ا بالكلام او وصف الكلام بالقدم فا راد منه النفسي وإذا وصف الكلام بالاوصاف ا ذكورة ا ختصة با وادث فا راد من الكلام هو ا سي ولك أن تصف الكلام النفسي ايضاً بالاوصاف ا ذكورة ازا وصفاً للمدلول بوصف الدّال عليه كما تقول عت هذا ا ع من فلان وقرأته الكتاب وكتبته انا مع أنّ السّماع والقراءة والكتابة لا وز أن تتصف با حقيقة الالفاظ دون ا عا و ذا اشتهر ب علماء الاشاعرة أنّ القراءة حادثة وكذا الكتابة.

وأمّا ا قروء بالالسن، ا كتوب ا صاحف، ا فوظ الصّدور، ا سموع بالآذان فقد ليس حالا شيء من اللسان والقلب وا صحف والاذن فإنّ مرادهم بالقراءة الالفاظ وبا قروء وغ ا دلول ا فهوم منها.

تسمية الالفاظ الدّالة كلام ا ليس جرد اعتبار دلالته على ا عا ا خصوصة والاّ لكان كل الفاظ دالة عليه من كل لغات كلام ا بل ومع خصوصية الالفاظ اا اخترعه ا تعا بأن اوجد اولا الاشكال اللوح ا فوظ بقرينة قول ا تعا **(بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * ـ لَوْحٍ مَحْفُوظٍ** * اا وج: ٢١-٢٢) او الاصوات لسان ا لك بقرينة قوله تعا **(إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَر ـٍ** * التكوير ١٩) او لسان الّنّ ّ لقوله تعا **(نَزَلَ بِهِ الروحُ الأمِ ُ** * الشعراء: ١٩٣).

اختلف أنّ القرآن هل هو القائم باول لسان اخترعه ا فيه والقائم بغ ه



ما هو بقرآن بل مثله او ا عتـ فيه خصوصية النظم والّترتيب بأي ـل قام حتّى تكون وحدته نوعية ويكون قراءة كل احد قرآنا والصّحيح هو الثا .

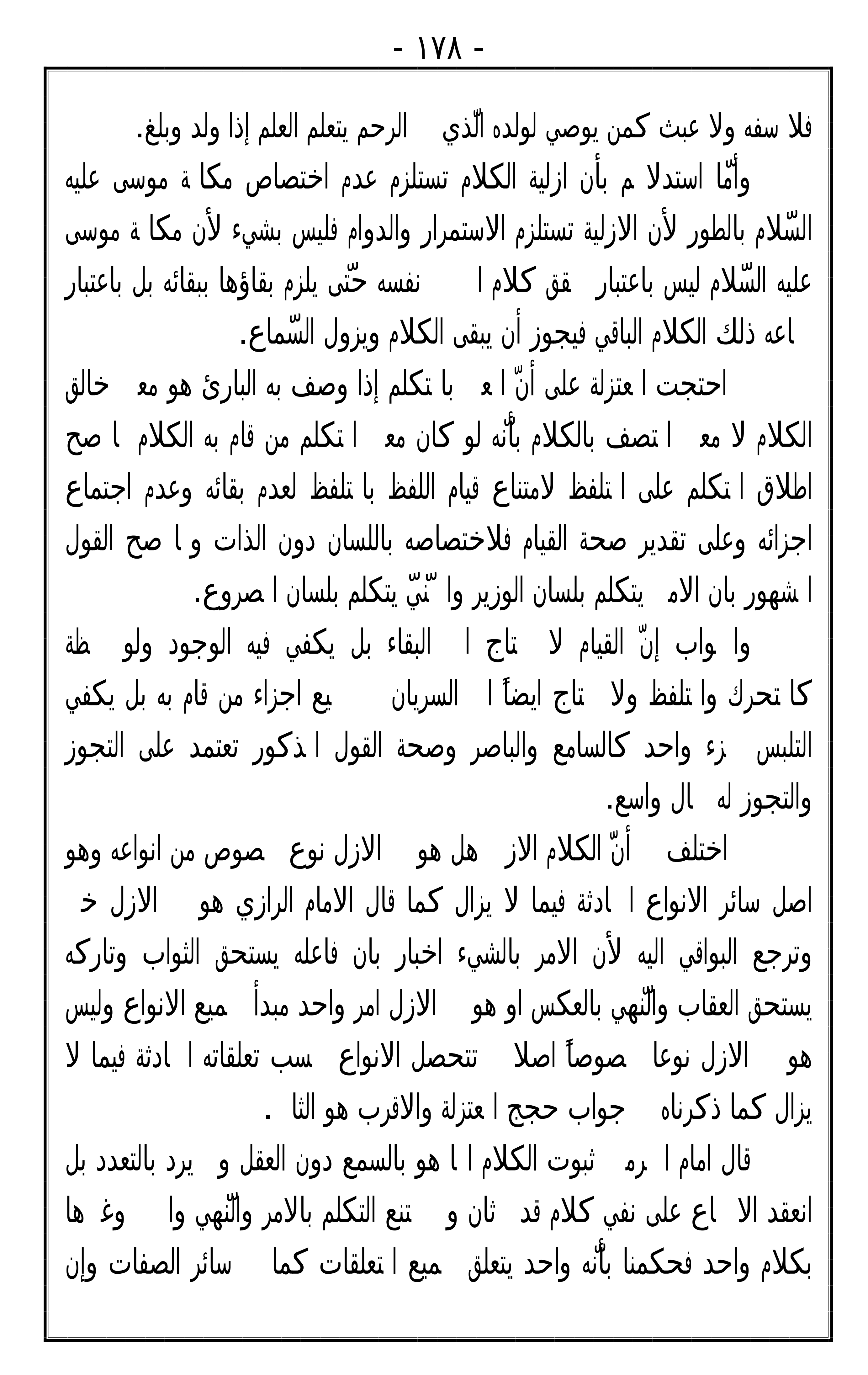
واعترض عليه بأن كل احد يسمع كلام ا على هذا فبأي وجه اختص موسى بأن يكون كليم ا .

وأجيب بأّنه عليه السّلام ع لا كسماع كل واحد منا بأن ع بلا صوت ولا حرف كما يرى ذاته بلا كم وكيف او عه عا غ تص هة بل من كل ا هات او عه بصوت غ صادر من العباد بل بصوت تو ا ليقه بلا توسط كاسب من العباد. ومن حجج ا عتزلة على حدوث الكلام أنّ ازليته تستلزم كذب الأخبار ا اضية الواردة القرآن لأن صدقها الازل لا كن الاّ بسبق وقوع سببه على الازل ولا سبق على الازل فلا صدق ا فتعـ الكذب كلام ا تعا عن ذلك علوا كبـ اً.

ومنها أنّ الكلام يكون أمراً ونيا وخـ اً واستخبارا ونداء فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والّنهي بلا منهي والأخبار بلا سامع وكل ذلك عبث وسفه لا يليق ناب قدسه.

ومنها أنّ الكلام لو كان ازليا لكان ابديا لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون التكليف باقيا حتّى دار ا زاء والتعويل ا واب على أن يقال الكلام القد ليس بأخبار ولا بأمر ولا ني ولا تكليف ولا غـ ذلك من انواع الكلام بل هو مبدأ الكل وكلها فيه بالقوة لا بالفعل يتنوع فيما لا يزال ا تلك الانواع باعتبار تعلقاته ا ادثة فلا اشكال.

وأجيب ايضاً بأن وجود ا خاطب وا أمور وا نهي العلم يكفى الكلام النفسي وأمّا وجود هذه الاشياء ا ارج فا ا يلزم الكلام ا سي وايضاً ا ا يلزم السفه لو امر ا عدوم وخوطب عدمه واما إذا صدر ا طاب والامر والّنهي عن ا تكلم حال عدم ا خاطب وا أمور وا نهي لكن يسمع ويأتر وينتهي وقت وجوده



فلا سفه ولا عبث كمن يوصي لولده الّذي   الرحم يتعلم العلم إذا ولد وبلغ.

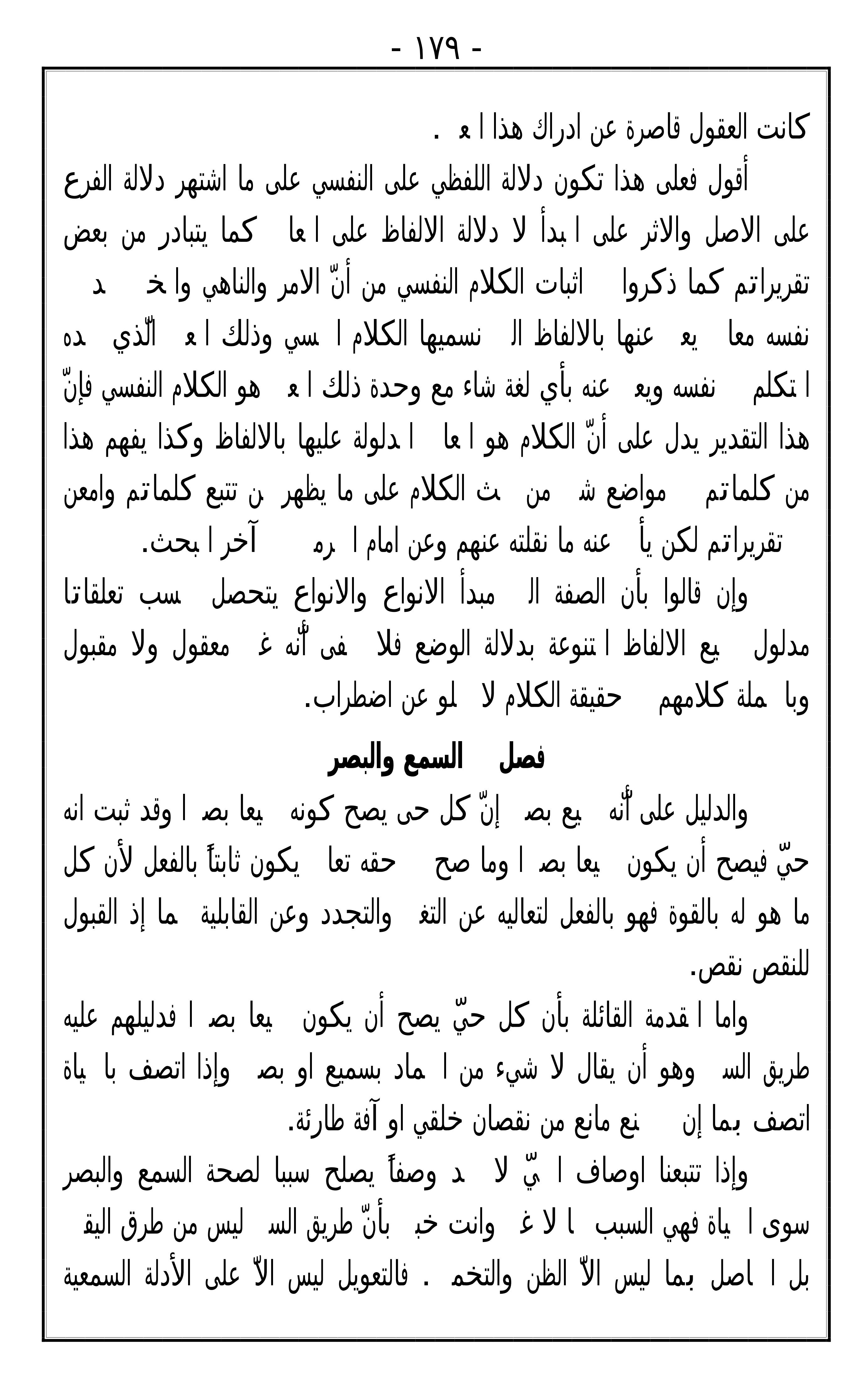
وأمّا استدلا م بأن ازلية الكلام تستلزم عدم اختصاص مكا ة موسى عليه السّلام بالطور لأن الازلية تستلزم الاستمرار والدوام فليس بشيء لأن مكا ة موسى عليه السّلام ليس باعتبار قق كلام ا   نفسه حتّى يلزم بقاؤها ببقائه بل باعتبار ا اعه ذلك الكلام الباقي فيجوز أن يبقى الكلام ويزول السّماع.

احتجت ا عتزلة على أنّ ا ع با تكلم إذا وصف به البارئ هو مع خالق الكلام لا مع ا تصف بالكلام بأنّه لو كان مع ا تكلم من قام به الكلام ا صح اطلاق ا تكلم على ا تلفظ لامتناع قيام اللفظ با تلفظ لعدم بقائه وعدم اجتماع اجزائه وعلى تقدير صحة القيام فلاختصاصه باللسان دون الذات و ا صح القول ا شهور بان الام يتكلم بلسان الوزير وا ّنيّ يتكلم بلسان ا صروع.

وا واب إنّ القيام لا تاج ا البقاء بل يكفي فيه الوجود ولو ظة كا تحرك وا تلفظ ولا تاج ايضاً ا السريان   يع اجزاء من قام به بل يكفي التلبس زء واحد كالسامع والباصر وصحة القول ا ذكور تعتمد على التجوز والتجوز له ال واسع.

اختلف أنّ الكلام الاز هل هو الازل نوع صوص من انواعه وهو اصل سائر الانواع ا ادثة فيما لا يزال كما قال الامام الرازي هو الازل خ وترجع البواقي اليه لأن الامر بالشيء اخبار بان فاعله يستحق الثواب وتاركه يستحق العقاب والّنهي بالعكس او هو الازل امر واحد مبدأ ميع الانواع وليس هو الازل نوعا صوصاً اصلا تتحصل الانواع سب تعلقاته ا ادثة فيما لا يزال كما ذكرناه جواب حجج ا عتزلة والاقرب هو الثا .

قال امام ا رم ثبوت الكلام ا ا هو بالسمع دون العقل و يرد بالتعدد بل انعقد الا اع على نفي كلام قد ثان و تنع التكلم بالامر والّنهي وا   وغ ها بكلام واحد فحكمنا بأنّه واحد يتعلق ميع ا تعلقات كما سائر الصفات وإن



كانت العقول قاصرة عن ادراك هذا ا ع .

أقول فعلى هذا تكون دلالة اللفظي على النفسي على ما اشتهر دلالة الفرع على الاصل والاثر على ا بدأ لا دلالة الالفاظ على ا عا كما يتبادر من بعض تقريراتم كما ذكروا اثبات الكلام النفسي من أنّ الامر والناهي وا خ د نفسه معا يع عنها بالالفاظ ال نسميها الكلام ا سي وذلك ا ع الّذي ده ا تكلم نفسه ويع عنه بأي لغة شاء مع وحدة ذلك ا ع هو الكلام النفسي فإنّ هذا التقدير يدل على أنّ الكلام هو ا عا ا دلولة عليها بالالفاظ وكذا يفهم هذا من كلماتم مواضع ش من ث الكلام على ما يظهر ن تتبع كلماتم وامعن تقريراتم لكن يأ عنه ما نقلته عنهم وعن امام ا رم آخر ا بحث.

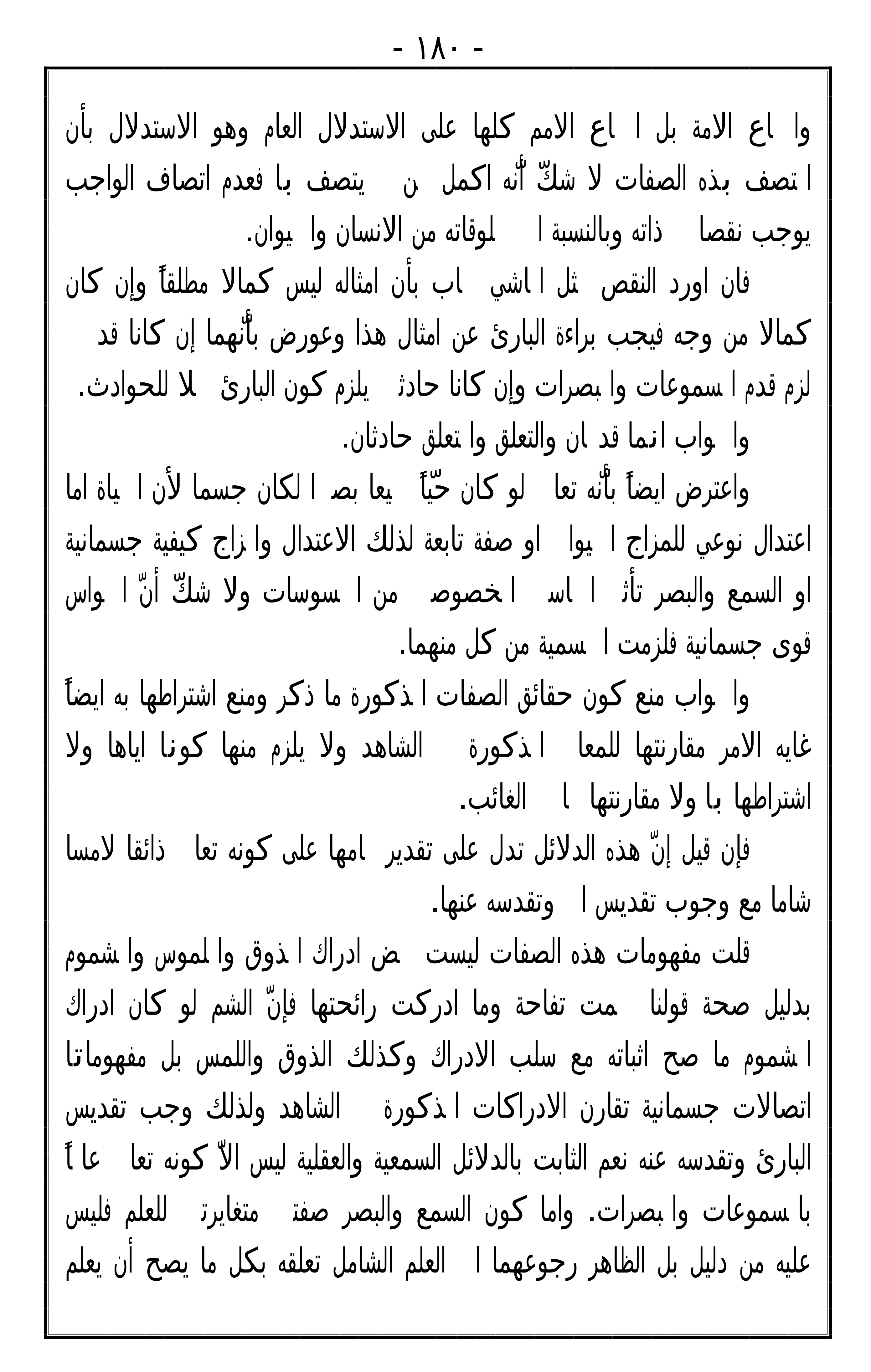
وإن قالوا بأن الصفة ال مبدأ الانواع والانواع يتحصل سب تعلقاتا مدلول يع الالفاظ ا تنوعة بدلالة الوضع فلا فى أنّه غ معقول ولا مقبول وبا ملة كلامهم حقيقة الكلام لا لو عن اضطراب.

فصل السمع والبصر

والدليل على أنّه يع بص إنّ كل حى يصح كونه يعا بص ا وقد ثبت انه حيّ فيصح أن يكون يعا بص ا وما صح حقه تعا يكون ثابتاً بالفعل لأن كل ما هو له بالقوة فهو بالفعل لتعاليه عن التغ والتجدد وعن القابلية ما إذ القبول للنقص نقص.

واما ا قدمة القائلة بأن كل حيّ يصح أن يكون يعا بص ا فدليلهم عليه طريق الس وهو أن يقال لا شيء من ا ماد بسميع او بص وإذا اتصف با ياة اتصف بما إن نع مانع من نقصان خلقي او آفة طارئة.

وإذا تتبعنا اوصاف ا يّ لا د وصفاً يصلح سببا لصحة السمع والبصر سوى ا ياة فهي السبب ا لا غ وانت خب بأنّ طريق الس ليس من طرق اليق بل ا اصل بما ليس الاّ الظن والتخم . فالتعويل ليس الاّ على الأدلة السمعية



وا اع الامة بل ا اع الامم كلها على الاستدلال العام وهو الاستدلال بأن ا تصف بذه الصفات لا شكّ أنّه اكمل ن يتصف با فعدم اتصاف الواجب يوجب نقصا ذاته وبالنسبة ا لوقاته من الانسان وا يوان.

فان اورد النقص ثل ا اشي اب بأن امثاله ليس كمالا مطلقاً وإن كان كمالا من وجه فيجب براءة البارئ عن امثال هذا وعورض بأنّهما إن كانا قد لزم قدم ا سموعات وا بصرات وإن كانا حادث يلزم كون البارئ لا للحوادث.

وا واب انما قد ان والتعلق وا تعلق حادثان.

واعترض ايضاً بأنّه تعا لو كان حيّاً يعا بص ا لكان جسما لأن ا ياة اما اعتدال نوعي للمزاج ا يوا او صفة تابعة لذلك الاعتدال وا زاج كيفية جسمانية او السمع والبصر تأث ا اس ا خصوص من ا سوسات ولا شكّ أنّ ا واس قوى جسمانية فلزمت ا سمية من كل منهما.

وا واب منع كون حقائق الصفات ا ذكورة ما ذكر ومنع اشتراطها به ايضاً غايه الامر مقارنتها للمعا ا ذكورة الشاهد ولا يلزم منها كونا اياها ولا اشتراطها با ولا مقارنتها ا الغائب.

فإن قيل إنّ هذه الدلائل تدل على تقدير امها على كونه تعا ذائقا لامسا شاما مع وجوب تقديس ا وتقدسه عنها.

قلت مفهومات هذه الصفات ليست ض ادراك ا ذوق وا لموس وا شموم بدليل صحة قولنا مت تفاحة وما ادركت رائحتها فإنّ الشم لو كان ادراك ا شموم ما صح اثباته مع سلب الادراك وكذلك الذوق واللمس بل مفهوماتا اتصالات جسمانية تقارن الادراكات ا ذكورة الشاهد ولذلك وجب تقديس البارئ وتقدسه عنه نعم الثابت بالدلائل السمعية والعقلية ليس الاّ كونه تعا عا أ با سموعات وا بصرات. واما كون السمع والبصر صفت متغايرت للعلم فليس عليه من دليل بل الظاهر رجوعهما ا العلم الشامل تعلقه بكل ما يصح أن يعلم



لأن ا فهوم من السميع والبص إذا يكن ا راد بما مع الادراك با است ا خصوصة ليس الاّ مع العلم با سموعات وا بصرات و جعان ا العلم غ انما اختصا من العلم ا طلق باختصاص متعلقهما وايضاً ليس ا كم غايرتما للعلم ا طلق او من ا كم غايرة سائر انواع العلم ا تنوعة باعتبار التعلق با تعلقات ا تنوعة كالعلم با شمومات وا ذوقات وسائر انواع العلم.

فصل الإرادة

اعلم أنّ ثبوت الارادة قد ب فصل القدرة والآن نبّين ما وقع من الاختلاف تبي معناها وحقيقتها وبعض احوا ا وما خالف احد من اهل ملتنا بل سائر ا لّيّين ايضاً أنه تعا فاعل بالاختيار وأنّه يفعل ما يشاء و كم ما يريد والكتب ا لة قاطعة به والانبياء قاطبة منادون بأعلى الصوت عليه ولكن اختلف حقيقتها وحدوثها وقدمها. وعند اهل ا ق هي صفة قد ة قائمة بذات ا موجودة بوجود زائد على وجوده وقد ذكرنا الادلة الدّالة على ما قالوا. وعند الكرامية هي صفة حادثة قائمة بذات ا وهو باطل لاستحالة قيام ا وادث بذات ا تعا كما سنبّينه ولأنا إذا كانت حادثة لا بدّ من أن يصدر عن الفاعل ا ختار ا ذكرناه فيحتاج ا ارادة اخرى والكلام فيها كذلك فيلزم التسلسل الارادات وهو ال.

أقول قد عرفت ما فيه وعند ا بائي صفة قائمة بذاتا حادثة وانت تعلم أنّ ب القيام بالذات وكون الشيء صفة تضادا ظاهرا وعند ا قق من ا عتزلة هي العلم ا الفعل من ا صلحة وهو قريب من قول الفلاسفة انا ثل نظام ا وجودات من الازل ا الابد العلم الاز من حيث اشتماله على ا صا التامّة وا نافع العامة وهو ا سمى عندهم بالعناية الازلية كما مر.

وعند الكع وكث من معتزلة بغداد أنّ ارادة ا لفعله علمه به او كونه غ مكره ولا ساه ولفعل غ ه امره فلا يكون غ ا أمور مرادا عندهم وعند النجار

ارادة ا مطلقاً كونه غ مكره ولا ساه والاشبه من ب هذه الاقوال ما قال به ا قفون من ا عتزلة من أنّ الارادة هي العلم ا   الفعل من ا صلحة وهو ا سمى عندهم بالداعي واحتبوا عليه بأنّه لا نشك   انا فعل ا ريد بدليل الاسناد اليه الشّرع والعرف مثل قوله تعا **(مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ** * آل عمران: ١٥٢) وقوله تعا **(تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَا ُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ** * الانفال: ٦٧) ومثل أن يقال   ا شهور ا ستعمل فلان يريد وفلان يكره وبدليل جريان ا دح والذم والثواب والعقاب   الشّرع والعرف على ا ريد لارادته وإذا كانت فعلاً فلا بدّ أن يشعر با الفاعل ا ختار ولكن د من انفسنا انا لا نشعر بشيء ح ما فعلنا فعلاً بارادتنا سوى الداعى ا الص او ا رجح الصادق فهي هو لا غ . أجيب نع كون الارادة فعلاً صادرا بالاختيار.

ومنع دلالة ما ذكروه   معرض الدليل عليه:

اما ا نع الاول فبناء على انا لو كانت فعلاً صادرا بالاختيار لاحتاجت صدوره ا ارادة اخرى وهي ا اخرى ا أن يدور او يتسلسل مع انا د من انفسنا ح ما فعلنا فعلاً أن ليست لنا الاّ ارادة واحدة.

واما ا نع الثا فبناء على أنّ ا دح والذم لا يستلزمان كون ما ريان عليه فعلا فضلاً أن يكون اختياريا فإنّ ا دح والذم ريان على الصفات اللازمة ايضاً والثواب والعقاب ا ا ا لكون متعلق الارادة اختياريا او لكون بعض الدواعي والاسباب اختياريا لا لأن نفسها اختياري والوجدان يشهد أنّ العلم با صلحة غ الارادة وا ا هو مرجح تعلقها ومعينها بعد أن كانت مستوية النسبة بطر الفعل كما ذكرنا ولعل مراد القائل به نفي الارادة عن الواجب تعا والقول بأنّه تعا من حيث علمه با صلحة   فعل تكون علة تامّة لذلك الفعل ويوجده من غ احتياج ا أمر آخر فيؤول قو م هذا ا قول الفلاسفة بالعناية الازلية وهو با قيقة قول بالا اب وإن كانوا يثبتون الارادة ظواهر اقوا م.

الصفات الفعلية

قال رضي ا عنه **(واما الفعلية فالتخليق والترزيق والانشاء والإبداع والصنع وغ ذلك من صفات الفعل).** والا اء الفعلية ما ثبت له بالنسبة ا الفعل ويكون مفهومه دلالة على فعل ما كالامثلة ا ذكورة الاّ أنّ الامثلة امثلة الصفات ا قيقة لا امثلة الا اء إذ الاسم لا بدّ أن يكون مولا على ا سمى نذكر موضع ا شتقات مأخذ اشتقاقها بنوع مسا ة واختيار التخليق على ا لق شيوع اطلاق ا لق ع ا خلوق وهذه الصفات متقاربة ا ع فإنّ التخليق هو التقدير او الا اد مع التقدير والانشاء ابتداء ا لق والإبداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة واحدة والصنع هو تركيب الصورة بالعنصر.

واعلم أنّ اهل ا ق اختلفوا أنّ صفات موجودة ازلية غ الصفات السبعة ا ذكورة ال جعلها الامام رضي ا عنه مثل الا اء الذاتية ام لا ومنعه البعض متمسكا بأن ما لا دليل عليه ب نفيه خصوصاً شأن الواجب وبأنّه لو كانت له صفة اخرى لعرفها العارفون من ا ؤمن ا كلف بكمال ا عرفة بالذات والصفات وفساده ظاهر لأن اللازم عدم العلم لا العلم بالعدم والتكليف بقدر الوسع فيجوز أن يعجزوا عن العلم مع أنّ عدم معرفة العارف او بعضهم بصفات اخرى نوع. وما قيل من أنّ طريق معرفة الصفات منحصر الاستدلال بالأفعال والت يه عن النقائص و ا لا يدلان على صفة اخرى فممنوع ايضاً الا صار وعدم الدلالة بل وز أن يكون طريق آخر مثل اطلاقات الشّرع و وز أن يدل طريق ت يه النقائص لالتزام عدم ثبوتا ثبوت نقيضها ال هي نقيضه كما قال ا انعون ثله السميع والبص لا فرق واثبت الآخرون صفات اخرى منها البقاء واثبته الشّيخ الاشعري بأن اتصافه بالبقاء ضروري ولا مع للاتصاف الاّ قيام الصفة بذاته وليس هو الوجود بعينه لأن الوجود يوجد بدونه مثل الاعراض الآنية والسيالة واحتج

النافون لوجود البقاء بأن الواجب لو كان باقيا ببقاء غ ذاته لزم احتياجه بقائه ا الغ وللزم الدور ايضاً لأن الذات تاج وجوده الزمان الثا ا صفة بقائه والبقاء ايضاً تاج ا وجود الذات الزمان الثا ايضاً لضرورة احتياج الصفة ا وجود الذات القائمة هي با يع اوقات قيامها با.

أقول احتياج الذات ا البقاء على تقدير وجود البقاء غ لازم فإنّ الذات مقتضية لوجوده مطلقاً يث تنع انفكاك الوجود عنها ويلزم من ذلك عروض صفة البقاء ا متأخرا عن رتبة الذات وعن رتبة الوجود فاللازم ليس الاّ احتياج اتصاف الذات بالبقاء ا البقاء لضرورة احتياج النسبة ا ا نتسب لا إحتياج الذات وجوده ا البقاء العارض له با ابه فلا دور ولا استحالة فتأمل وأصعب ما تج به النا على ا ثبت أنّه لو كان البقاء موجوداً لكان متصفاً بالبقاء لا أنّه على تقدير وجوده لا يغ لاستلزام فنائه فناء الذات والكلام بقاء البقاء كالكلام فيه فيكون له بقاء ايضاً وهلم جرا فيلزم التسلسل إذ لا جائز أن يقال إنّ بقاء البقاء ليس وجود ا ارج واتصاف البقاء به اتصاف عقلي ولا أن يقال إنّ البقاء باق ببقاء هو عينه لأن اتصاف بعض الباقيات بالبقاء ا ارج وبعضها العقل وبعضها بالبقاء الزائد وبعضها بالبقاء الّذي هو نفس الباقي فرق بلا فارق وترجيح بلا مرجح.

وما قيل من أنّ بقاء الوجود الزمان الثا فلا تتصور زيادته على الوجود فمدفوع بأن البقاء استمرار الوجود ومغايرة مفهوم الاستمرار للوجود ب بلا بيان.

ومنها التكوين اثبته الشّيخ ابومنصور ا اتريدي[١] واتباعه ونقلوا اثباته عن القدماء الذين كانوا قبل الشّيخ الاشعري وعمدة ما احتجوا به عليه أنّه مكون الاشياء بالأدلة العقلية والنقلية وليس مع للمكون الاّ ا تصف بالتكوين والصفة غ ا وصوف فهو صفة موجودة زائدة على الذات قد ة لامتناع قيام ا وادث بذاته

---

(١) ابومنصور مد بن مد ا اتريدي السمرقندي ا تو سنة ٣٣٣ هـ. [٩٤٤ م] ودفن بسمرقند

تعا وهو يتنوع بتنوع متعلقاته فمن حيث تعلقه با خلوق ليق وبا رزوق ترزيق وبالصور تصوير وبا ياة إحياء وبا وت اماتة فيكون تعدده وتنوعه اعتباريا ولعل ما ذكره الامام ههنا قوله **(فالتخليق والانشاء والابداع والصنع)** كلها راجعة ا التكوين وتغايرها لاحظة نوع اعتبار مع التكوين كما اشرنا اليه والاّ فما نقل عن احد اثبات صفة غ التكوين هذه ا عا ومن حججهم على ثبوت التكوين أّنه تعا دح الازل بأّنه ا الق البارئ ا صور ولو يثبت التكوين الازل لكان كذبا و دحا ا ليس فيه وايضاً هو صفة كمال ب اتصاف البارئ به ازلا وأبدا والاّ از اتصافه بنقيضه الّذي هو نقيضه وا واب عن ا ميع أنّ اللازم ا ذكر ليس الاّ اتصاف البارئ بالتكوين وليس من ضرورته وجود التكوين ا ارج لا وز أن يكون صفة نسبية يكون الاتصاف با عقليا لا خارجيا كسائر ا فهومات النسبية.

وإن اريد بالتكوين الصفة الثبوتية ال هي مبدأ الاضافة فلا نسلم أنّ هناك صفة كذلك غ القدرة ولا دليل على ثبوت صفة غ القدرة يكون مبدأ للاضافة ال هي الاخراج من العدم ا الوجود و ثب التكوين أن يقولوا القدرة لا ب با الفعل والتكوين ب به الفعل فهو غ ه.

نعم إذا انضمت الارادة ا القدرة ب الفعل ولعل الامام رضي ا عنه اثبت هذه الا اء اتباعا بظواهر النصوص الدّالة على ثبوتا مع سلامتها عن ا عرضات الدّالة على نفيها وهكذا ينبغي أن يكون الاعتقاد والانقياد للآيات ا لة لإرشاد العباد او اراد اثبات الاتصاف بالا اء والصفات سواء كان الاتصاف ا ارج لثبوت الصفات فيه او العقل ومن الصفات ال اختلف ثبوتا القدم اثبته ابوسعيد من الاشاعرة والكلام فيه قريب من الكلام البقاء.

ومنها الاستواء بدلالة قوله تعا **(اَلرحْمَنُ عَلَى الْعَرْش اسْتَوَى** * طه: ٥) وعن الشّيخ أّنه صفة زائدة مغايرة للصفات السّابقة وإن نعلم حقيقتها مع انا نعلم

أنّ حقيقتها ليست الاستواء ا سما الدّال عليه لفظ الاستواء دلالة وضعية اولية.

وقال الاكثرون هو الاستيلاء فيؤول ا القدرة كما قال قائلهم قد استوى بشر على العراق من غ سيف ودم مهراق وقيل هو القصد مثل قوله تعا **(ثُم اسْتَوَى اِ َ السمَاءِ** * البقرة: ٢٩) فيؤول ا الارادة لكن تعدية الاستواء بـ (ا) ما يأ عن مع القصد. واعترض على ا ع الاول بأن الاستيلاء يشعر سبق ا غالبة وا قادمة و ا يستحيلان حقه تعا وايضاً استيلاؤه عام على الكل فما وجه صيص استيلائه على العرش.

وا واب أنّ اشعار الاستيلاء با غالبة وا قادمة ليس اظهر من اشعار لفظ الغالب قوله تعا **(وَا ُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ** * يوسف: ٢١) والتخصيص لكون استيلائه على غ العرش مسببا من استيلائه على العرش فخص بالذكر بطريق الاو .

ومنها الوجه واليد دلّ عليهما قوله تعا **(وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ** * الر ن: ٢٧) و**(يَدُ ا ِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** * الفتح: ١٠) فهما صفتان ثابتتان تعا لأن الصوارف العقلية صرفهما عن ظاهر ا.

وقال الاكثرون إنّ الوجه عبارة عن الذات واليد عن القدرة.

ومنها العينان قال ا تعا **(تَجْرِي ِبأَعْيُنِنَا** * القمر: ١٤) **(وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْ ِ** * طه: ٣٩).

ومنها ا نب قال تعا **(يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرطْتُ ِ جَنْبِ ا ِ** * الزمر: ٥٦).

وقال الشّيخ ا انا صفات زائدة.

وقال الآخرون ا راد من الع البصر ومن (ا نب) الامر ومع جنب ا امر ا .

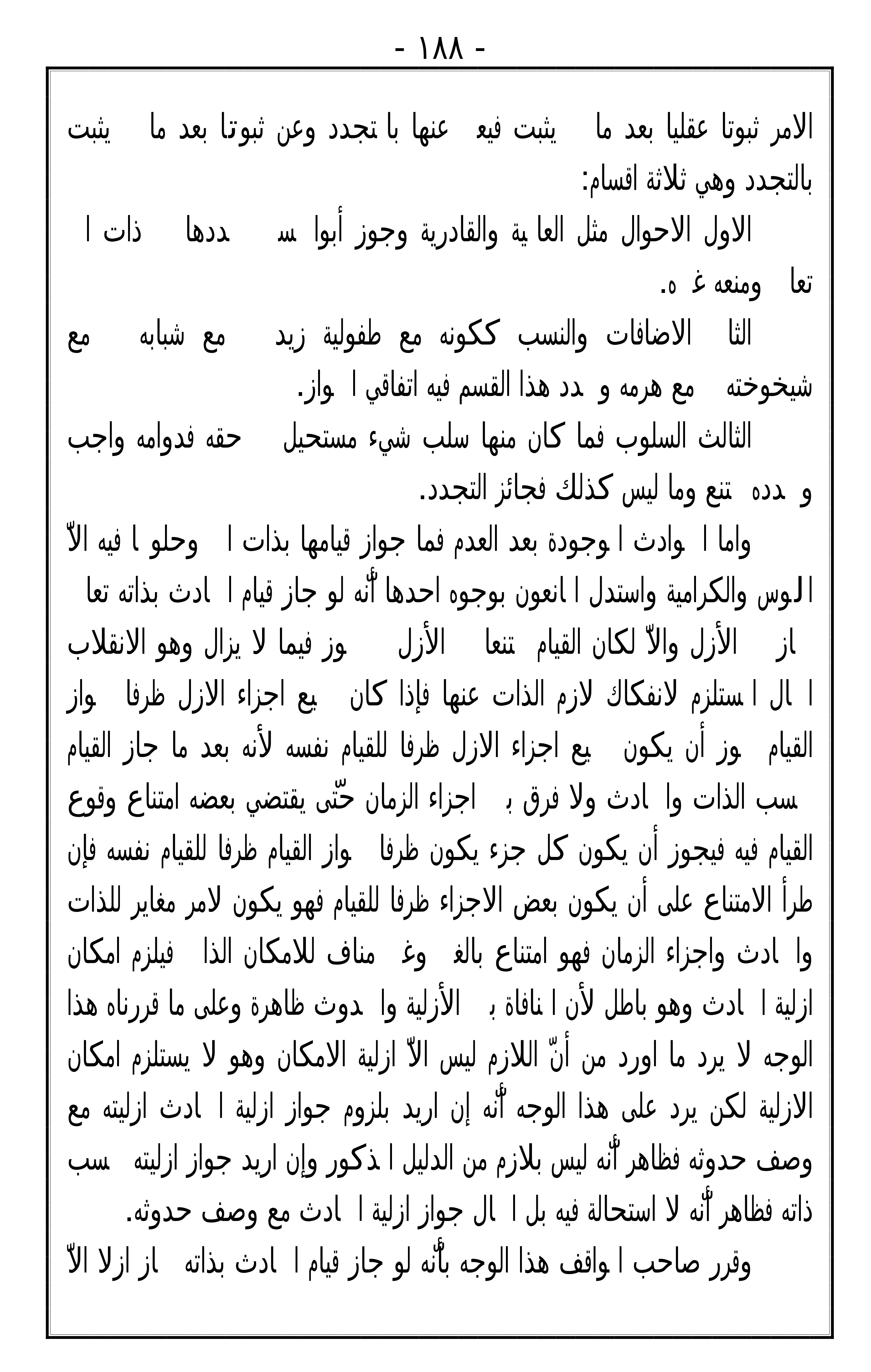
ومنها القدم و ا ديث **(فيضع ا بار قدمه النّار فيقول قط قط)** و رواية **(حتّى يضع رب العزة فيها قدمه).**

ومنها الاصبع قال عليه السّلام **(قلب ا ؤمن ب اصبع من اصابع الر ن**

يقلبها كيف يشاء).

ومنها اليم قال تعا **(وَالسمَوَاتُ مَطْوِيَاتٌ ِبيَمِينِهِ** * الزمر: ٦٧) وكلها عند علماء الاشاعرة صفات ثبوتية لا هو مثل صفات ا خلوق ولا ا راد منها ا وارح كما يفهم من ظواهر الالفاظ لأن الأدلة القطعية دلت دلالة قاطعة بتجرده وتعاليه عن ا سمية وعن الاحوال ا سمانية فلا بدّ من الاعتقاد بثبوتا وإن يعلم حقائقها وماهياتا. ولعل الاشارة بالقدم الا ي ا نوع من التخليق لق به ا خلقا آخر آخر ا لق فيملأ با ما خلا من جهنم ولقد ورد الاثر ان ا تعا خلق ا ّنة والّنار وهيأ كل منهما موضعاً لكل احد من الثقل إذا دخل اهل ا ّنة ا ّنة واهل الّنار الّنار تبقى من كل منهما ا واضع ا هيأة للفريق الآخر خاليا فيورث ا اهل ا ّنة مواضع اهل الّنار ا ّنة تكرما منه اليهم وذلك هو جنة الوراثة ا شار اليها القرآن بقوله تعا **(تِلْكَ الْجَنةُ الِتي ُنورِثُ ِمنْ عِبَادِنَا** * مر : ٦٣) واما مواضع اهل ا ّنة الّنار فلكون ايراثها اهل الّنار الف للكرم الا ي لق ا خلقا آخر على مزاج لا يتعذب من الّنار بل يتنعم با فيملأ با ا واضع ا الية من الّنار فلمناسبة ذلك ا لق القدم من حيث كونه ا رتبة الاخ ة من ا لق كالقدم من البدن ع عن خلقها بالقدم.

قال رضي ا عنه **(يزل ولا يزال بصفاته وا ائه)** كرره توكيدا و هيدا ا بعده من قوله رضي ا عنه **(دث له صفة ولا اسم)** وإن كان يفهم عدم حدوث صفة واسم له تعا من كونه ازليا بصفاته وا ائه الذاتية والفعلية لكن لكون القضية الاو مهملة و صورة ا هملة اردفها بالتفصيل والسلب الكلّي عن حدوث صفة ما واسم ما لأن ا قام مقام تعليم العقائد الدّينية للخواص والعوام فيقتضي التوكيد بالتكرير وبالتفصيل بعد الا ال وبالتصريح بعد التعريض مع قوله دث له صفة اي صفة موجودة ولا اسم موجود فإنّ ا دوث اصطلاح القوم عبارة عن الوجود بعد العدم واما ا فهومات الغ ا وجودة الثابتة نفس



الامر ثبوتا عقليا بعد ما يثبت فيه عنها با تجدد وعن ثبوتا بعد ما يثبت بالتجدد وهي ثلاثة اقسام:

الاول الاحوال مثل العا ية والقادرية وجوز أبوا سـ ددها ذات ا تعا ومنعه غ ه.

الثا الاضافات والنسب ككونه مع طفولية زيد مع شبابه مع شيخوخته مع هرمه و دد هذا القسم فيه اتفاقي ا واز.

الثالث السلوب فما كان منها سلب شيء مستحيل حقه فدوامه واجب و دده تنع وما ليس كذلك فجائز التجدد.

واما ا وادث ا وجودة بعد العدم فما جواز قيامها بذات ا وحلو ا فيه الاّ ا وس والكرامية واستدل ا انعون بوجوه احدها أنّه لو جاز قيام ا ادث بذاته تعا از الأزل والاّ لكان القيام تنعا الأزل وز فيما لا يزال وهو الانقلاب ا ال ا ستلزم لانفكاك لازم الذات عنها فإذا كان يع اجزاء الازل ظرفا واز القيام وز أن يكون يع اجزاء الازل ظرفا للقيام نفسه لأنه بعد ما جاز القيام سب الذات وا ادث ولا فرق بـ اجزاء الزمان حتّى يقتضي بعضه امتناع وقوع القيام فيه فيجوز أن يكون كل جزء يكون ظرفا واز القيام ظرفا للقيام نفسه فإن طرأ الامتناع على أن يكون بعض الاجزاء ظرفا للقيام فهو يكون لامر مغاير للذات وا ادث واجزاء الزمان فهو امتناع بالغ وغ مناف للامكان الذا فيلزم امكان ازلية ا ادث وهو باطل لأن ا نافاة بـ الأزلية وا دوث ظاهرة وعلى ما قررناه هذا الوجه لا يرد ما اورد من أنّ اللازم ليس الاّ ازلية الامكان وهو لا يستلزم امكان الازلية لكن يرد على هذا الوجه أنّه إن اريد بلزوم جواز ازلية ا ادث ازليته مع وصف حدوثه فظاهر أنّه ليس بلازم من الدليل ا ذكور وإن اريد جواز ازليته سب ذاته فظاهر أنّه لا استحالة فيه بل ا ال جواز ازلية ا ادث مع وصف حدوثه.

وقرر صاحب ا واقف هذا الوجه بأنّه لو جاز قيام ا ادث بذاته از ازلا الاّ



لزم الانقلاب وإذا كانت القابلية للاتصاف با ادث ازليا يلزم ازلية ا ادث لأن القابلية نسبة لا تتحقق بدون ا نتسب .

فرد عليه بعد ورود ما ورد على تقريرنا أنّ النسبة إذا تاج قفه ا ذات ا نسوب لا ا وجوده ا ارجي حتّى تلزم ازلية ا ادث وعجبا منه أنّه اجاب عن هذا الوجه بأن اللازم هو ازلية الصحة وا ال هو صحة الأزلية فاين احد ا من الآخر ومعلوم أنّ التقرير ا ذكور لا يتوقف امه على لزوم صحة الأزلية بل يتم بلزوم ازلية الصحة الاستلزام قق النسبة فحقق ا نتسب على ما قال.

ويرد على تقريره ايضاً أنّ امكان صدور يع ا مكنات عن ا ازلية عند ا ستدل ايضاً فيلزم ا ذور ا ذكور البتة. الوجه الثا إنّ ا ادث الّذي فرض اتصاف الواجب به إن كان نقصا تنع اتصافه به وإن كان كمالا يلزم خلو الواجب عن ذلك الكمال قبل حدوثه وهو ال يرد عليه أنّه وز أن يكون الكمال أمراً كلياً يتحقق ضمن افراده ولا يقبل كل فرد منه البقاء فيتعاقب الافراد ويكون كل سابق معدا للاحق ويتصف الواجب ضمن كل فرد بالكمال ا طلق فلا يلزم خلوه عن الكمال ا طلق وقت ما اصلاً ويكون بقاء كل كمال موجبا لوه عن الكمالات الغ ا تناهية فلرجحان الاتصاف بالكمالات الغ ا تناهية على الاتصاف بالكمال واحد ولاستلزام الاتصاف بالواحد ا رمان عن الاتصاف بالكمالات يكون الكمال التام ا لو عن الكمال الواحد ا دد الا قبل حدوث ذلك الواحد. أقول ويرد ايضاً على هذا الوجه أنّه وز أن لا يكون ا ادث الّذي فرض اتصاف الواجب به نقصا ولا كمالا بل يستوي وجوده وعدمه ويتفق اتصاف البارئ به سبب ما لا بدّ لنفي ذلك من دليل. الوجه الثالث إنّ قيام ا ادث يوجب تأثره عن غ ه وهو عليه ال.

ويرد عليه أنّه إن اريد بتأثره عن غ ه حصول الصفة له بعد ما يكن فلا نسلم استحالته وكيف وهو ع ا دعي وإن اريد أنّ ذلك ا ادث لا بدّ أن يكون

له سبب غ الذات فلا نسلم لزومه لا وز أن يصدر عن الذات اما بالاختيار أو بالا اب ويكون سبب تأخره ا وقت حدوثه تلاحق ا وادث ا عدة بعضها بعضاً.

الوجه الرابع إنّ حدوث الصفة ذاته يستلزم سبق ضده عليه وضده ايضاً حادث لأنه لو كان ازليا لكان ابديا فلما يكن ابديا يكن ازليا ايضاً وذلك الضد ايضاً مسبوق بضد اما ء الضد الاول او غ ه فالذات لا لو عن ا وادث وما لا لو عن ا وادث فهو حادث فيلزم حدوث الواجب سبحانه واورد عليه منع لزوم ضد لكل صفة وعلى تقدير لزومه لزوم سبقها عليها ومنع لزوم حدوث ما لا لو من ا وادث لأن دليلهم عليه لزوم ازلية ا ادث وهو نوع بل اللازم ازلية القدر ا شترك ب تلك ا وادث لا ازلية واحد معّين منها فإنّ الازل ليس عبارة عن جزء معّين من الزمان حتّى يقال ما يكون ذلك ا زء ظرفا لوجوده من تلك ا وادث يكون ازليا بل الأزل عبارة عن زمان تد غ متناه وغ منقطع جانب الاولية فكل حادث اخذناه فقبله حادث آخر فكما لا انتهاء للازمنة ذلك ا انب الانقطاع للحوادث ايضاً هذا وإذ قد عت الادلة والايرادات ا وردة عليها.

فاعلم أنّ تلك الايرادات اكثرها اوهام دع با الافهام القاصرة والقلوب القاسية **(وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ ا ُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ** * النور: ٤٠).

وا ق أنّ الكمال التام والغ ا طلق لا شبهة انما لا يتحققان الاّ بكون الكامل ازليا بالذات والصفات يث تكون كمالاتا بالفعل ولا تاج اتصافها بالكمال ا حوادث غ متناهية لا بأن تكون ازلا وابدا الاستكمال وا روج من النقص ا الكمال بتوسط ا وادث ا تلحق وجود كل منها زوال ومع ذلك لا يتيسر له اصلاً بالفعل كمالنا ولا تتفرع قطعاً عن الطلب والاستكمال فإذا يتيسر الكمال ا طلق والغ له سبحانه وكان واجب الوجود ا وجد كل موجود متصفاً بالنقص فأين الكمال فهو تصور باطل وفرض ال واحتج ا خالف دوث ا لق والتكلم والسمع والبصر دوث ا خلوق والكلام وا سموع وا بصر

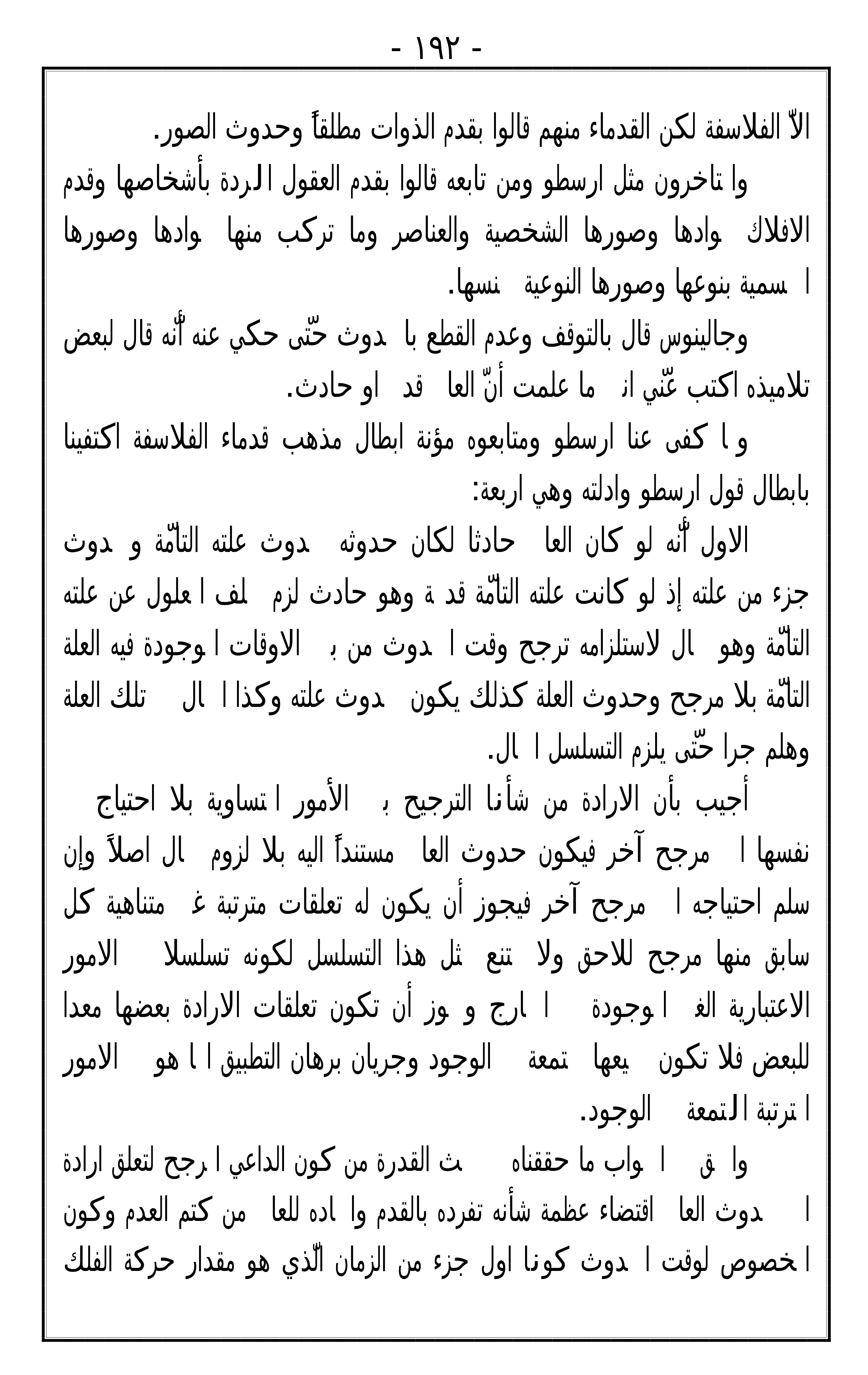
وا واب ما اش اليه مراراً من أن ا ادث ا ذكورات ليس الاّ التعلقات والاضافات لا الصفات الثبوتية والكمالات ا قيقية. واحتج ايضاً بأنّه لا جائز أن يكون لوصف القدم مدخل صحة اتصاف البارئ بالصفة ا وجودة لأن القدم أمر سلـ وهو عدم ا سبوقية بالعدم والسلب لا يكون سببا للوجود.

فتعـ أن يكون السبب لصحة الاتصاف الصفتية فقط وذلك ا ع مشترك بـ الصفات القد ة وا ادثة فيصح الاتصاف با ادثة ايضاً لوجود السبب.

قلنا السبب لصحة الاتصاف ليس الاّ خصوصية الصفة وهو ليس بعام حتّى يعم صحة الاتصاف مع أنّه وز أن يكون ا دوث مانعا لصحة الاتصاف فيكون القدم لصحة الاتصاف من قبيل عدم ا انع فصل الامام هذا الا ال واورد جزئيات لتلك الكلية بطريق ا ثال.

وقال رضي ا عنه **(يزل عا اً بعلمه والعلم صفة الأزل وقادرا بقدرته والقدرة صفة الأزل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة الأزل وفاعلا بفعله والفعل صفة الأزل)** يعـ يزل من أن يكون عا اً بعلم هو زائد على ذاته لا كما يقوله الفلاسفة وا عتزلة من أنّه عا بذاته لا بأمر زائد عليه والعلم صفة موجودة ثابتة الأزل لا أنّه يكون اضافة ـضة غـ موجودة بـ أنّه تعا هو الفاعل لا فاعل غـ ه وكل الاشياء حوادث ومفعول له بفعله الأز لا كما زعمت الفلاسفة من أنّ ما فعله از ايضاً وهو العقل الاول وحده وسائر الاشياء بعضها از وبعضها حادث.

وكلها مستند ا العقول بقوله رضي ا عنه **(والفاعل هو ا تعا وفعله صفة الأزل وا فعول لوق وفعل ا غـ لوق)** والعا ميع اجزائه مفعول ا بينا مسألة القدر فهو لوق اي موجود بتأثـ قدرة ا وارادته وفعله الثابت كلها الأزل كما بينا أنّ ا تعا فاعل بالاختيار وا خلوق عندهم دث اي مسبوق بالعدم فالعا كله افلاكه وعناصره وما تركب منها دث وما خالف فيه



الاّ الفلاسفة لكن القدماء منهم قالوا بقدم الذوات مطلقاً وحدوث الصور.

وا تاخرون مثل ارسطو ومن تابعه قالوا بقدم العقول ا ردة بأشخاصها وقدم الافلاك وادها وصورها الشخصية والعناصر وما تركب منها وادها وصورها ا سمية بنوعها وصورها النوعية نسها.

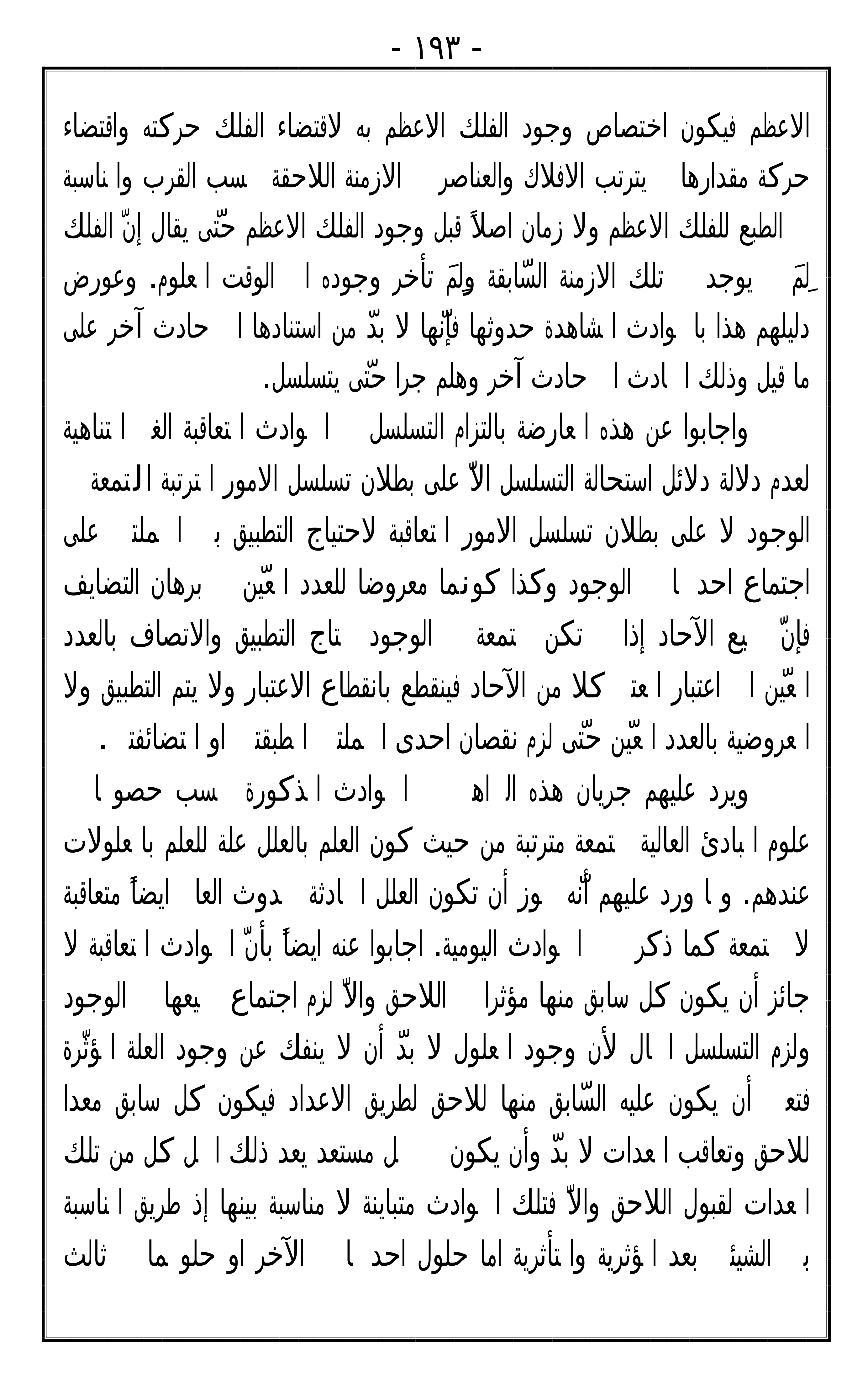
وجالينوس قال بالتوقف وعدم القطع با دوث حتّى حكي عنه أنّه قال لبعض تلاميذه اكتب عنّي ان ما علمت أنّ العا قد او حادث.

و ا كفى عنا ارسطو ومتابعوه مؤنة ابطال مذهب قدماء الفلاسفة اكتفينا بابطال قول ارسطو وادلته وهي اربعة:

الاول أنّه لو كان العا حادثا لكان حدوثه دوث علته التامّة و دوث جزء من علته إذ لو كانت علته التامّة قد ة وهو حادث لزم لف ا علول عن علته التامّة وهو ال لاستلزامه ترجح وقت ا دوث من ب الاوقات ا وجودة فيه العلة التامّة بلا مرجح وحدوث العلة كذلك يكون دوث علته وكذا ا ال تلك العلة وهلم جرا حتّى يلزم التسلسل ا ال.

أجيب بأن الارادة من شأنا الترجيح ب الأمور ا تساوية بلا احتياج نفسها ا مرجح آخر فيكون حدوث العا مستنداً اليه بلا لزوم ال اصلاً وإن سلم احتياجه ا مرجح آخر فيجوز أن يكون له تعلقات مترتبة غ متناهية كل سابق منها مرجح للاحق ولا تنع ثل هذا التسلسل لكونه تسلسلا الامور الاعتبارية الغ ا وجودة ا ارج و وز أن تكون تعلقات الارادة بعضها معدا للبعض فلا تكون يعها تمعة الوجود وجريان برهان التطبيق ا ا هو الامور ا ترتبة ا تمعة الوجود.

وا ق ا واب ما حققناه ث القدرة من كون الداعي ا رجح لتعلق ارادة ا دوث العا اقتضاء عظمة شأنه تفرده بالقدم وا اده للعا من كتم العدم وكون ا خصوص لوقت ا دوث كونا اول جزء من الزمان الّذي هو مقدار حركة الفلك



الاعظم فيكون اختصاص وجود الفلك الاعظم به لاقتضاء الفلك حركته واقتضاء حركة مقدارها يترتب الافلاك والعناصر الازمنة اللاحقة سب القرب وا ناسبة الطبع للفلك الاعظم ولا زمان اصلاً قبل وجود الفلك الاعظم حتّى يقال إنّ الفلك لِمَ يوجد تلك الازمنة السّابقة ولِمَ تأخر وجوده ا الوقت ا علوم. وعورض دليلهم هذا با وادث ا شاهدة حدوثها فإّنها لا بدّ من استنادها ا حادث آخر على ما قيل وذلك ا ادث ا حادث آخر وهلم جرا حتّى يتسلسل.

واجابوا عن هذه ا عارضة بالتزام التسلسل ا وادث ا تعاقبة الغ ا تناهية لعدم دلالة دلائل استحالة التسلسل الاّ على بطلان تسلسل الامور ا ترتبة ا لتمعة الوجود لا على بطلان تسلسل الامور ا تعاقبة لاحتياج التطبيق ب ا ملت على اجتماع احد ا الوجود وكذا كونما معروضا للعدد ا عيّن برهان التضايف فإنّ يع الآحاد إذا تكن تمعة الوجود تاج التطبيق والاتصاف بالعدد ا عيّن ا اعتبار ا عت كلا من الآحاد فينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يتم التطبيق ولا ا عروضية بالعدد ا عيّن حتّى لزم نقصان احدى ا ملت ا طبقت او ا تضائفت .

ويرد عليهم جريان هذه ال اه ا وادث ا ذكورة سب حصو ا علوم ا بادئ العالية تمعة مترتبة من حيث كون العلم بالعلل علة للعلم با علولات عندهم. و ا ورد عليهم أنّه وز أن تكون العلل ا ادثة دوث العا ايضاً متعاقبة لا تمعة كما ذكر ا وادث اليومية. اجابوا عنه ايضاً بأنّ ا وادث ا تعاقبة لا جائز أن يكون كل سابق منها مؤثرا اللاحق والاّ لزم اجتماع يعها الوجود ولزم التسلسل ا ال لأن وجود ا علول لا بدّ أن لا ينفك عن وجود العلة ا ؤثّرة فتع أن يكون عليه السّابق منها للاحق لطريق الاعداد فيكون كل سابق معدا للاحق وتعاقب ا عدات لا بدّ وأن يكون ل مستعد يعد ذلك ا ل كل من تلك ا عدات لقبول اللاحق والاّ فتلك ا وادث متباينة لا مناسبة بينها إذ طريق ا ناسبة ب الشيئ بعد ا ؤثرية وا تأثرية اما حلول احد ا الآخر او حلو ما ثالث



وقد بينا أن ليس بـ ا وادث ا فروضة مناسبة التأث والتأثر.

ومعلوم أنّه لا كن أن ل بعضها بعض والاّ لزم اجتماعها للزوم اجتماع ا الّ مع ا لّ فإذا لّ يعها لّ لزم التباين وعدم ا ناسبة اصلاً بينها فا لّ لتلك ا وادث لا يكون الاّ من قبيل الاجسام لأن ا رد لا يقبل التغ والتجدد فيلزم قدم شيء من الاجسام حتّى كن تعاقب ا وادث ا عدة على الدوام فلا يتصور هذا القول على قول من قال دوث الاجسام وتلك ا وادث هي ا ركات الفلكية ا تجددة ا تعاقبة ا تبدلة بسببها اوضاع الفلك ا عدة كل وضع سابق منها للوضع اللاحق وبسبب تلك الاوضاع ا تبدلة صل للمادة استعدادات تلفة لقبول الصور والاعراض فيفيض عليها من مباديها فالاوضاع ا تبدلة ا اصلة من ا ركات الدورية الارادية ا تجددة ا نصرمة بالذات هي الواسطة بـ عا التغ وعا التقرر من ا ردات الدائمة الوجود والعقول ا تعالية عن سبق العدم و وقه ولولا ذلك ا امكن ارتباط ا تغ ات بالعلل الأزلية هذا ما قالوا ويرد عليه منع حصرهم طريق الاعداد حلول الاشياء ا عدة بعضها بعضاً ل واحد يتم لا وز أن تكون بعض الاشياء معدا للبعض سب الذات من غ اعتبار ا لول كما التأث فان عدم جواز ذلك ليس له من دليل ولو سلّم ا صار طريق الاعداد ما ذكر ِلمَ لا وز أن تتعاقب على واحد من ا بادئ ا ردة صفات غ متناهية طرق ا بدإ كالارادات ا ترتبة ا تعلقة كل سابق دوث لاحق منها وينهى من الطرف الآخر ا حدوث العا ا سما ولا يكون من ا سمانيات شيء ما ازليا اصلاً.

وما قيل من أنّ القصود ا زئية لا تتصور الاّ بالادراكات ا زئية والادراكات ا زئية لا كن الاّ بالآلات ا سمانية فلا تتصور القصود ا زئية اا لا كن حدوث الاشياء ا تعينة ا تشخصة عن ا بدإ ا ختار الاّ با بلا جسم فيلزم قدم الاجسام فممنوع ايضاً بل يكفي تع كل واحد من القصود يث ينحصر شخص واحد ا ارج وإن نع نفس تصوره عن وقوع الشّركة فيه.

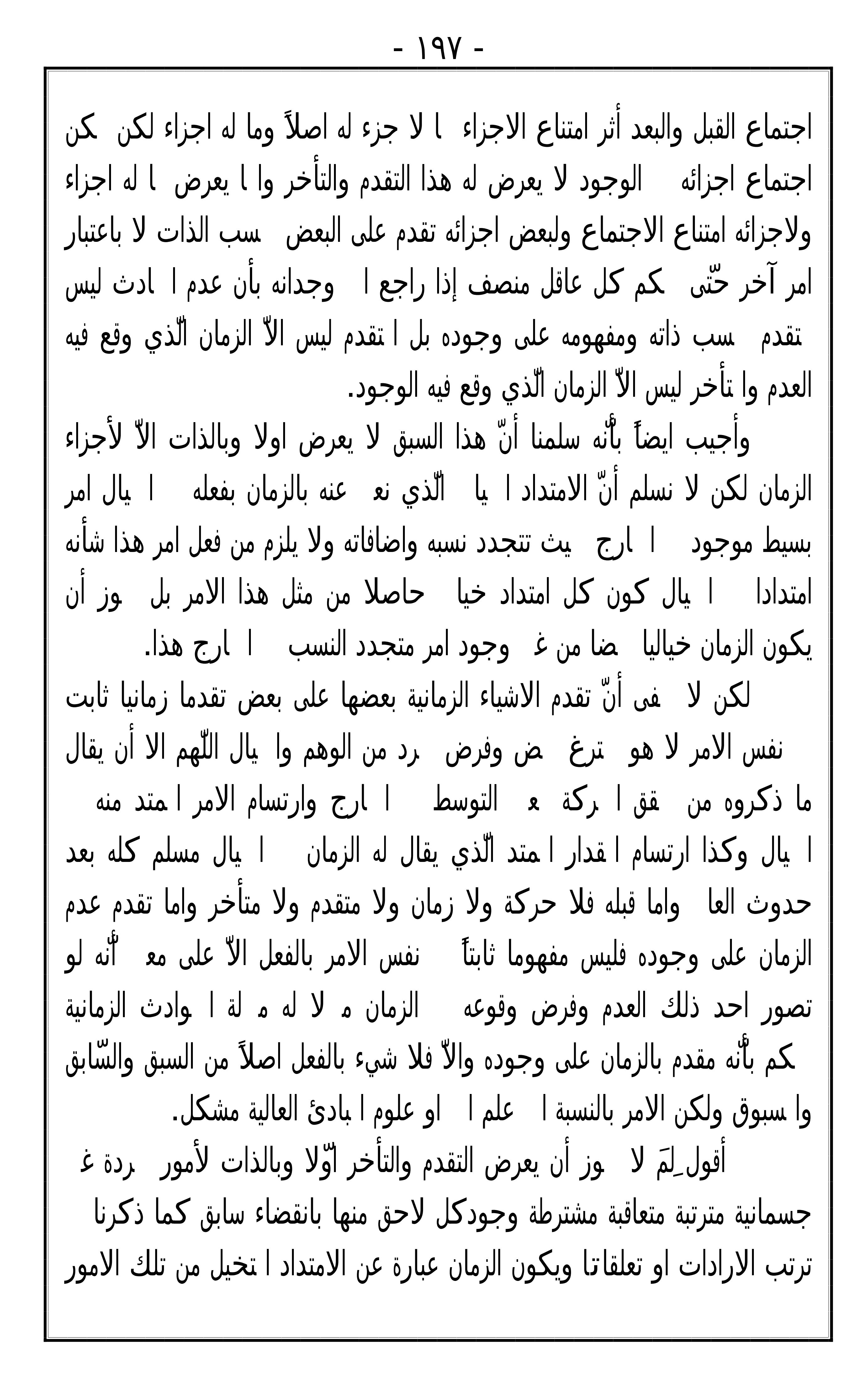


على تقدير ام هذا الدليل فا ا يدل على قدم جسم ما لا على قدم يع الافلاك وادها وصورها والعناصر وادها على ما استدلّوا بذا الدليل على يعها.
الثا من ادلتهم على قدم العا أّنه لا شكّ أنّ بعض الاشياء متقدم على البعض تقدما لا امع فيه ا تقدم مع ا تأخر ولا بدّ لذلك التقدم والتأخر من مفروض بالذات منصرم ومتجدد غ قارّ يعرض لأجزائه التقدم والتأخر بالذات ولسائرها بالعرض باعتبار مقارنته با حتّى يكون الشيء ا قارن زئه ا قدم مقدما و زئه ا ؤخر مؤخرا وذلك الامر ا نصرم ا تجدد بالذات لا جائز أن يكون جوهرا او عرضا قارّا لانتفاء هذه ا الة فيهما فهو عرض غ قارّ فهو الزمان وليس الاّ مقدار حركات مستمرة وا ركة لا بدّ له من متحرك فذلك ا تحرك قد لئلا يلزم انقطاع الزمان ا ستلزم وجود التقدم وا تقدم على تقدير عدمهما وهو ا طلوب. وبتقرير آخر من الب أنّ ب حركة الشمس من مشرقها ا مغربا مثلاً مقدار امتدادي كن فيه قطع ا سافة ا عّينة با ركة ا عّينة وقطع ا سافة الطويلة من الاو ركة اسرع من ا ركة الاو وب حركتها من نقطة الاستواء ا غروبا امتداد كن قطع مسافة قص ة من كل واحد من ا سافت بكل من ا ركت فليس كل من الامتدادين لا شيئاً ضا لاتصاف الاول بالزيادة والثا بالنقصان وليس ذات ا تحرك لأنا موجودة قبل ذلك الامتداد وبعده ولا شيئاً من ا سافت وا ركت لأنه واحد مع تعدد ا سافت وا ركت فهو امر مغاير لكل ا ذكر مقداري يسع ا ركات ا تفاوتة قابل للزيادة والنقصان وبتفاوته تتفاوت ا ركات الواقعة فيه وهو لا يتفاوت بتفاوت ا ركات الواقعة فيه فالتفاوت والزيادة والنقصان إذا يعرض له بالذات وللحركات بتوسطه وبالعرض فهو مقدار ا ركة وا ع عنه بالزمان وا ركة والزمان وإن كانا امرين غ قارين يث لا كن اجتماع جزئ من كل منهما معا الوجود ويكون وجود كل جزء لآخر مشروطا بانقضاء جزء سابق.
لكن من ا علوم ا قق أنّ ذلك الامتداد ا تخيل من كل منهما ليس و يا

ضا وفرضاً ردا من العقل بل ب اخذ كل حركة وتركها امر بسيط متجدد الاضافات والنسب ا اجزاء ا سافة. يشهد بوجوده ا س وهو من حيث ذاته أمر بسيط مستمر وهو الّذي يع ون عنه با ركة ع التوسط ومن حيث تبدل نسبه و دد اضافاته ا حدود ا سافة بفعل ا يال أمراً تدا متصلا غ قارّ يث لو فرض وجوده ا ارج لامتنع اجتماع جزئ منه الوجود كما تفعل الشعلة ا دارة ا يال دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك الامر ا متد الغ القارّ هو الّذي يع ون عنه با ركة ع القطع ولظهور الامر ا متد ا تخيل بادئ الرأي جرت عادتم على أن يقيموه مقام ذلك الامر البسيط ويبحثوا عن احواله وكذلك الزمان ا وجود امر بسيط مطابق للحركة ع التوسط ويقال له الآن السيال لكن يتخيل من دد ذاته النسبية وتبدلاته الاضافية امر تد متصل وهو الزمان ا شهور وهو مقدار ا ركة ع القطع فظهر ا ذكرنا أنّ ا ركة والزمان أمران قان وإن كان امتداد ا خياليا ناشئا من ددات نسبتهما.

والفلاسفة يقولون الزمان قد والاّ لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقا لا امع فيه السّابق مع ا سبوق وقد ب أنّ هذا السبق لا يعرض اولا وبالذات الاّ لأجزاء الزمان وإذا عرض لغ ه فبتوسطه فسبق عدم الزمان على وجوده يكون بزمان آخر وذلك الزمان الآخر اما أن يكون قد اً او ينتهي ا قد دفعا للتسلسل فثبت قدم الزمان وقدم الزمان يستلزم قدم ا ركة وقدم ا ركة يستلزم قدم ا تحرك فيلزم قدم ا سم وهو مطلوبم.

أجيب بأنّه لا نسلم أنّ عروض السبق الّذي لا امع فيه السّابق مع ا سبوق اولا وبالذات ليس الاّ لأجزاء الزمان ولغ ه بالعرض وبتوسطه ومن اين يلزم أن يكون له معروض يقتضيه بالذات يث تنع انفكاكه عنه ولِمَ لا وز أن يعرض التقدم مادة عروض والتأخر اخرى وقيل عليه القبلية الى لا امع فيها القبل مع البعد لا يعرض حقيقة الاّ لامتداد غ قارّ تنع اجتماع اجزائه الوجود إذ عدم

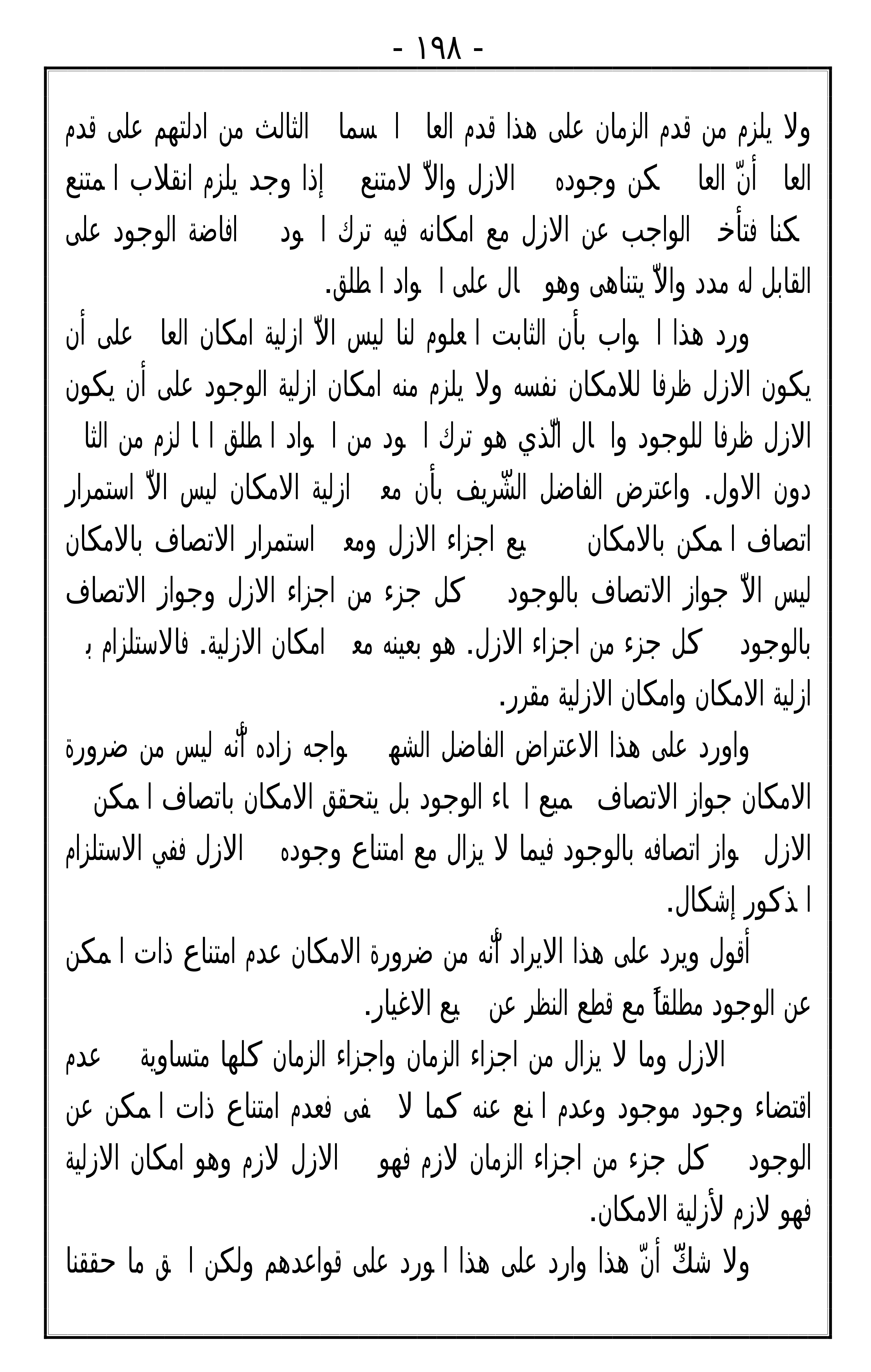


اجتماع القبل والبعد أثر امتناع الاجزاء ا لا جزء له اصلاً وما له اجزاء لكن كن اجتماع اجزائه الوجود لا يعرض له هذا التقدم والتأخر وا ا يعرض ا له اجزاء ولاجزائه امتناع الاجتماع ولبعض اجزائه تقدم على البعض سب الذات لا باعتبار امر آخر حتّى كم كل عاقل منصف إذا راجع ا وجدانه بأن عدم ا ادث ليس تقدم سب ذاته ومفهومه على وجوده بل ا تقدم ليس الاّ الزمان الّذي وقع فيه العدم وا تأخر ليس الاّ الزمان الّذي وقع فيه الوجود.

وأجيب ايضاً بأّنه سلمنا أنّ هذا السبق لا يعرض اولا وبالذات الاّ لأجزاء الزمان لكن لا نسلم أنّ الامتداد ا يا الّذي نع عنه بالزمان بفعله ا يال امر بسيط موجود ا ارج يث تتجدد نسبه واضافاته ولا يلزم من فعل امر هذا شأنه امتدادا ا يال كون كل امتداد خيا حاصلا من مثل هذا الامر بل وز أن يكون الزمان خياليا ضا من غ وجود امر متجدد النسب ا ارج هذا.

لكن لا فى أنّ تقدم الاشياء الزمانية بعضها على بعض تقدما زمانيا ثابت نفس الامر لا هو ترغ ض وفرض رد من الوهم وا يال اللّهم الا أن يقال ما ذكروه من قق ا ركة ع التوسط ا ارج وارتسام الامر ا متد منه ا يال وكذا ارتسام ا قدار ا متد الّذي يقال له الزمان ا يال مسلم كله بعد حدوث العا واما قبله فلا حركة ولا زمان ولا متقدم ولا متأخر واما تقدم عدم الزمان على وجوده فليس مفهوما ثابتاً نفس الامر بالفعل الاّ على مع أّنه لو تصور احد ذلك العدم وفرض وقوعه الزمان م لا له م لة ا وادث الزمانية كم بأّنه مقدم بالزمان على وجوده والاّ فلا شيء بالفعل اصلاً من السبق والسّابق وا سبوق ولكن الامر بالنسبة ا علم ا او علوم ا بادئ العالية مشكل.

أقول لِمَ لا وز أن يعرض التقدم والتأخر اوّلا وبالذات لأمور ردة غ جسمانية مترتبة متعاقبة مشترطة وجودكل لاحق منها بانقضاء سابق كما ذكرنا ترتب الارادات او تعلقاتا ويكون الزمان عبارة عن الامتداد ا تخيل من تلك الامور



ولا يلزم من قدم الزمان على هذا قدم العا ا سما الثالث من ادلتهم على قدم العا أنّ العا كن وجوده الازل والاّ لامتنع إذا وجد يلزم انقلاب ا متنع كنا فتأخ الواجب عن الازل مع امكانه فيه ترك ا ود افاضة الوجود على القابل له مدد والاّ يتناهى وهو ال على ا واد ا طلق.

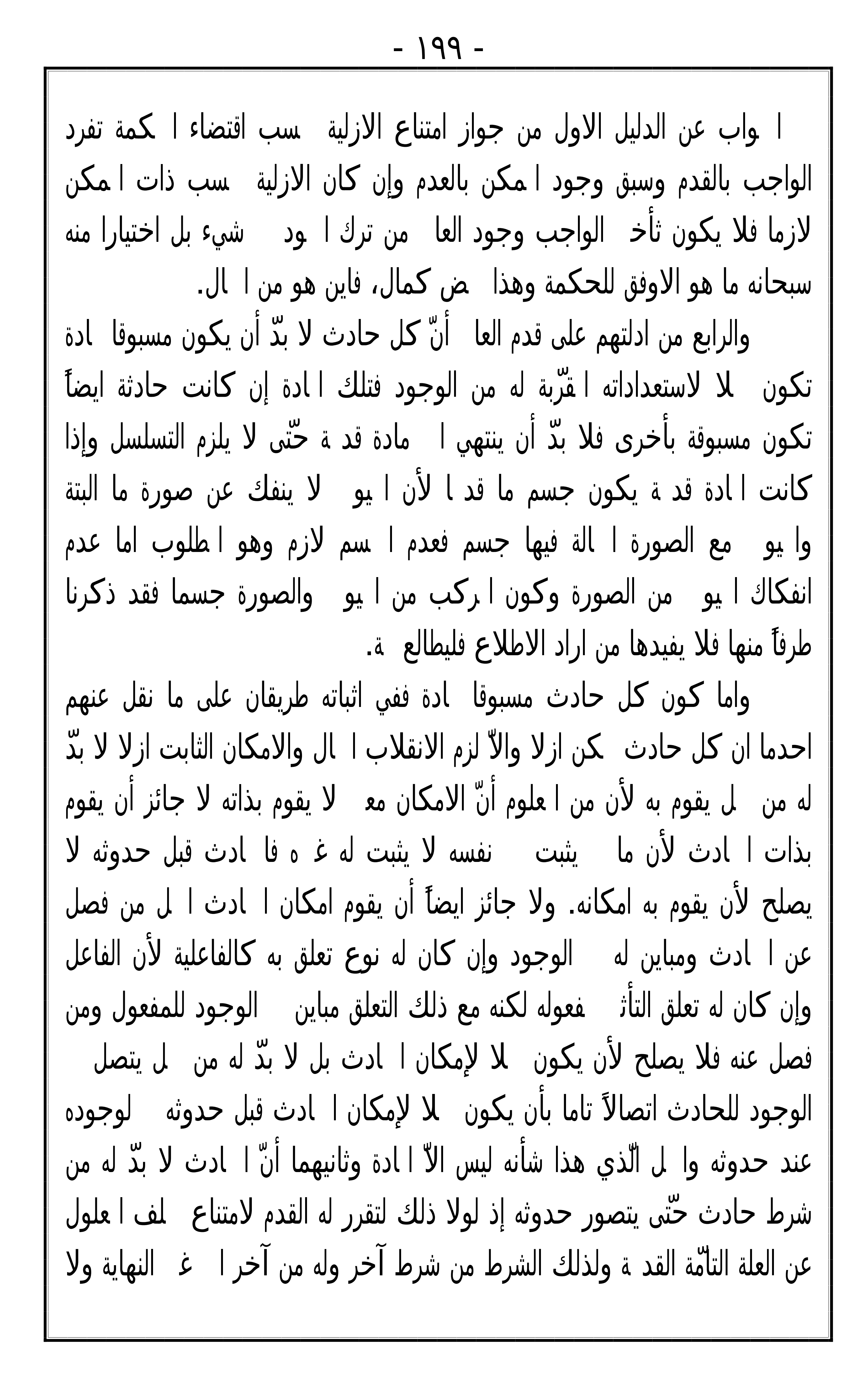
ورد هذا ا واب بأن الثابت ا علوم لنا ليس الاّ ازلية امكان العا على أن يكون الازل ظرفا للامكان نفسه ولا يلزم منه امكان ازلية الوجود على أن يكون الازل ظرفا للوجود وا ال الّذي هو ترك ا ود من ا واد ا طلق ا ا لزم من الثا دون الاول. واعترض الفاضل الشّريف بأن مع ازلية الامكان ليس الاّ استمرار اتصاف ا مكن بالامكان يع اجزاء الازل ومع استمرار الاتصاف بالامكان ليس الاّ جواز الاتصاف بالوجود كل جزء من اجزاء الازل وجواز الاتصاف بالوجود كل جزء من اجزاء الازل. هو بعينه مع امكان الازلية. فالاستلزام ب ازلية الامكان وامكان الازلية مقرر.

واورد على هذا الاعتراض الفاضل الشه واجه زاده أنّه ليس من ضرورة الامكان جواز الاتصاف ميع ا اء الوجود بل يتحقق الامكان باتصاف ا مكن الازل واز اتصافه بالوجود فيما لا يزال مع امتناع وجوده الازل ففي الاستلزام ا ذكور إشكال.

أقول ويرد على هذا الايراد أنّه من ضرورة الامكان عدم امتناع ذات ا مكن عن الوجود مطلقاً مع قطع النظر عن يع الاغيار.

الازل وما لا يزال من اجزاء الزمان واجزاء الزمان كلها متساوية عدم اقتضاء وجود موجود وعدم ا نع عنه كما لا فى فعدم امتناع ذات ا مكن عن الوجود كل جزء من اجزاء الزمان لازم فهو الازل لازم وهو امكان الازلية فهو لازم لأزلية الامكان.

ولا شكّ أنّ هذا وارد على هذا ا ورد على قواعدهم ولكن ا ق ما حققنا



ا واب عن الدليل الاول من جواز امتناع الازلية سب اقتضاء ا كمة تفرد الواجب بالقدم وسبق وجود ا مكن بالعدم وإن كان الازلية سب ذات ا مكن لازما فلا يكون تأخ الواجب وجود العا من ترك ا ود شيء بل اختيارا منه سبحانه ما هو الاوفق للحكمة وهذا ض كمال، فاين هو من ا ال.

والرابع من ادلتهم على قدم العا أنّ كل حادث لا بدّ أن يكون مسبوقا ادة تكون لا لاستعداداته ا قرّبة له من الوجود فتلك ا ادة إن كانت حادثة ايضاً تكون مسبوقة بأخرى فلا بدّ أن ينتهي ا مادة قد ة حتّى لا يلزم التسلسل وإذا كانت ا ادة قد ة يكون جسم ما قد ا لأن ا يو لا ينفك عن صورة ما البتة وا يو مع الصورة ا الة فيها جسم فعدم ا سم لازم وهو ا طلوب اما عدم انفكاك ا يو من الصورة وكون ا ركب من ا يو والصورة جسما فقد ذكرنا طرفاً منها فلا يفيدها من اراد الاطلاع فليطالع ة.

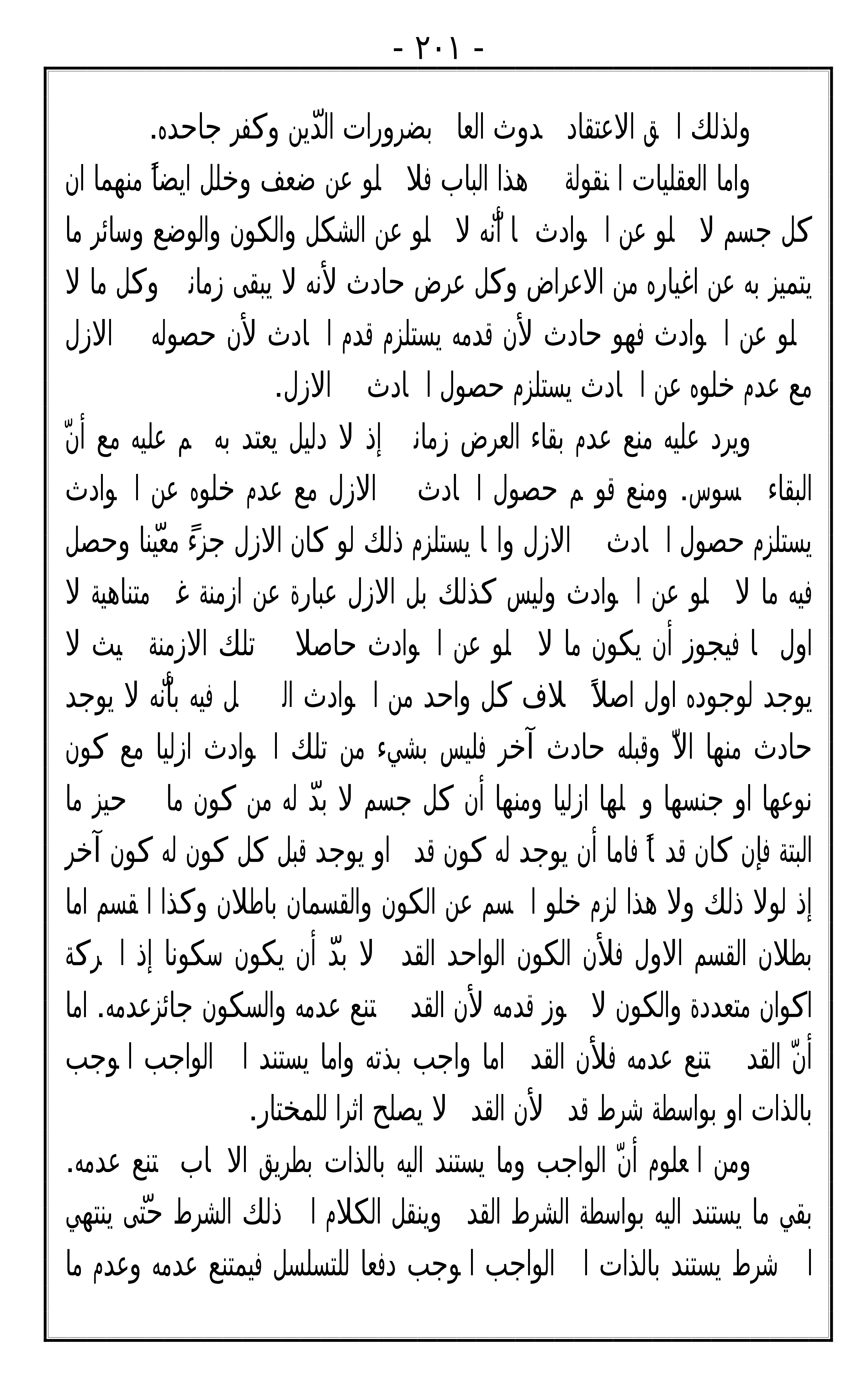
واما كون كل حادث مسبوقا ادة ففي اثباته طريقان على ما نقل عنهم احدما ان كل حادث كن ازلا والاّ لزم الانقلاب ا ال والامكان الثابت ازلا لا بدّ له من ل يقوم به لأن من ا علوم أنّ الامكان مع لا يقوم بذاته لا جائز أن يقوم بذات ا ادث لأن ما يثبت نفسه لا يثبت له غ ه فا ادث قبل حدوثه لا يصلح لأن يقوم به امكانه. ولا جائز ايضاً أن يقوم امكان ا ادث ا ل من فصل عن ا ادث ومباين له الوجود وإن كان له نوع تعلق به كالفاعلية لأن الفاعل وإن كان له تعلق التأث فعوله لكنه مع ذلك التعلق مباين الوجود للمفعول ومن فصل عنه فلا يصلح لأن يكون لا لإمكان ا ادث بل لا بدّ له من ل يتصل الوجود للحادث اتصالاً تاما بأن يكون لا لإمكان ا ادث قبل حدوثه لوجوده عند حدوثه وا ل الّذي هذا شأنه ليس الاّ ا ادة وثانيهما أنّ ا ادث لا بدّ له من شرط حادث حتّى يتصور حدوثه إذ لولا ذلك لتقرر له القدم لامتناع لف ا علول عن العلة التاّمة القد ة ولذلك الشرط من شرط آخر وله من آخر ا غ النهاية ولا



كن أن تكون تلك الشرائط من الشرائط ال تمع مع ا شروط إذ يلزم حينئذٍ اجتماع امور مترتبة غ متناهية الوجود وهو مع أنّه يستلزم قدم ما فرض حدوثه ال كما مر غ مرة بل لا بدّ أن يكون من ا عدات ال يكون وجود كل لاحق مشروطا بانقضاء السّابق وهذه ا عدات من شأنا أن يعرب ا علول الاخ من الوجود يث كلما وجد واحد منها زاد قرب ا علول من الوجود فيحصل سبها للمعلول استعدادات متفاوتة بالقرب والبعد ومقرّبة ا من الوجود فلا جائز أن تكون تلك الاسعدادات أمورا معدومة لامتناع تفاوت ا عدومات بالقرب والبعد فهي امور موجودة غ قائمة بذاته لأنا معا وغ قائمة بذات ا ادث ايضاً لأن ذات ا ادث معدومة عند وجودها وا وجود لا يقوم با عدوم ولا حل مباين للحادث ومنفصل عنه الوجود كما ذكرنا بل حل متصل به اتصالاً تاما بأن يكون لا لاستعداداته اولا ولنفسه ثانياً فذلك هو ا ادة لا غ .

وا واب عدم تسليم تركب ا سم من ا يو والصورة عدم تسليم امتناع انفكاك ا يو عن الصورة ا قد ثبت من بطلان ادلتهم ال استدلّوا با على هذين.

عدم تسليم كون كل حادث مسبوقا ادة بناء على جواز قيام امكان ا ادث بذات ا ادث لكون اتصاف ا مكن بالامكان اتصافاً عقليا لا خارجيا وعدم توقف الاتصاف العقلي على وجود ا وصوف ا ارج كما قرر هذان ا كمان موضعهما وكذا حال الاستعدادات ال بنوا عليها طريقهم الثا فإنّه لا قاطع بكونا امورا موجودة ا ارج بل يكفي أن تكون حالات اعتبارية ثابتة للحادث العقل مع أنّه وز أن تكون تلك ا عدات امورا موجودة قائمة بانفسها ويكون اعداد كل سابق منها للاحق باعتبار مناسبة خاصة بينهما غ الاشتراك ا ل مثل ا ناسبة ب الفاعل وا فعول. وإذ قد عت ادلة القدم وعرفت وجوه ا لل ال فيها فا ع الآن ادلة ا دوث فاعلم أنّ التعويل ذلك على الادلة السمعية من الكتاب والسّنّة واطباق الامة بل اطباق الأمم كلها من لدن آدم عليه السّلام ا يومنا هذا.

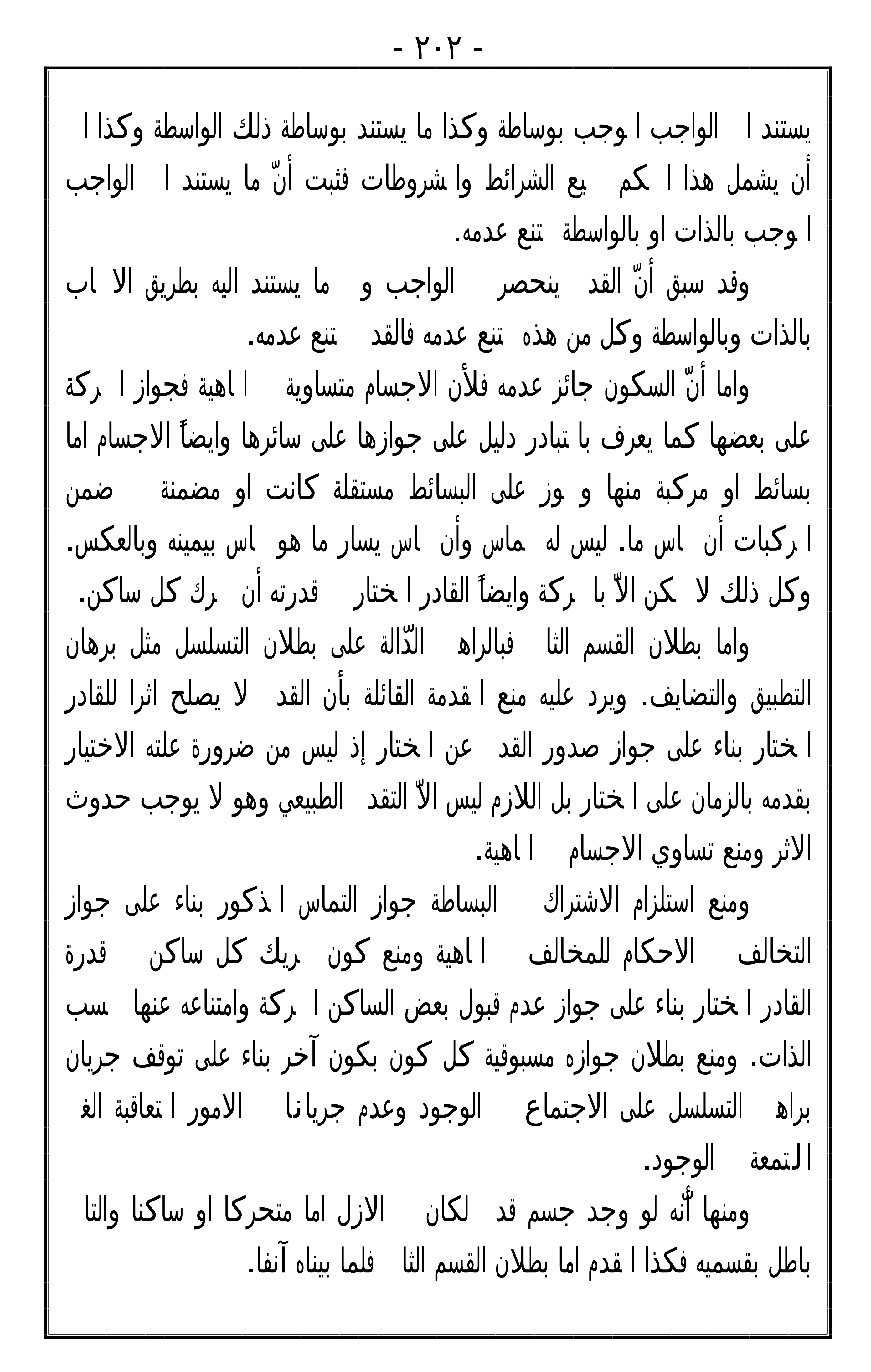


ولذلك ا ق الاعتقاد دوث العا بضرورات الدّين وكفر جاحده.

واما العقليات ا نقولة هذا الباب فلا لو عن ضعف وخلل ايضاً منهما ان كل جسم لا لو عن ا وادث ا أنّه لا لو عن الشكل والكون والوضع وسائر ما يتميز به عن اغياره من الاعراض وكل عرض حادث لأنه لا يبقى زمان وكل ما لا لو عن ا وادث فهو حادث لأن قدمه يستلزم قدم ا ادث لأن حصوله الازل مع عدم خلوه عن ا ادث يستلزم حصول ا ادث الازل.

ويرد عليه منع عدم بقاء العرض زمان إذ لا دليل يعتد به م عليه مع أنّ البقاء سوس. ومنع قو م حصول ا ادث الازل مع عدم خلوه عن ا وادث يستلزم حصول ا ادث الازل وا ا يستلزم ذلك لو كان الازل جزءً معّينا وحصل فيه ما لا لو عن ا وادث وليس كذلك بل الازل عبارة عن ازمنة غ متناهية لا اول ا فيجوز أن يكون ما لا لو عن ا وادث حاصلا تلك الازمنة يث لا يوجد لوجوده اول اصلاً لاف كل واحد من ا وادث ال ل فيه بأنّه لا يوجد حادث منها الاّ وقبله حادث آخر فليس بشيء من تلك ا وادث ازليا مع كون نوعها او جنسها و لها ازليا ومنها أن كل جسم لا بدّ له من كون ما حيز ما البتة فإن كان قد اً فاما أن يوجد له كون قد او يوجد قبل كل كون له كون آخر إذ لولا ذلك ولا هذا لزم خلو ا سم عن الكون والقسمان باطلان وكذا ا قسم اما بطلان القسم الاول فلأن الكون الواحد القد لا بدّ أن يكون سكونا إذ ا ركة اكوان متعددة والكون لا وز قدمه لأن القد تنع عدمه والسكون جائزعدمه. اما أنّ القد تنع عدمه فلأن القد اما واجب بذته واما يستند ا الواجب ا وجب بالذات او بواسطة شرط قد لأن القد لا يصلح اثرا للمختار.

ومن ا علوم أنّ الواجب وما يستند اليه بالذات بطريق الا اب تنع عدمه. بقي ما يستند اليه بواسطة الشرط القد وينقل الكلام ا ذلك الشرط حتّى ينتهي ا شرط يستند بالذات ا الواجب ا وجب دفعا للتسلسل فيمتنع عدمه وعدم ما



يستند ا الواجب ا وجب بوساطة وكذا ما يستند بوساطة ذلك الواسطة وكذا ا أن يشمل هذا ا كم يع الشرائط وا شروطات فثبت أنّ ما يستند ا الواجب ا وجب بالذات او بالواسطة تنع عدمه.

وقد سبق أنّ القد ينحصر الواجب و ما يستند اليه بطريق الا اب بالذات وبالواسطة وكل من هذه تنع عدمه فالقد تنع عدمه.

واما أنّ السكون جائز عدمه فلأن الاجسام متساوية ا اهية فجواز ا ركة على بعضها كما يعرف با تبادر دليل على جوازها على سائرها وايضاً الاجسام اما بسائط او مركبة منها و وز على البسائط مستقلة كانت او مضمنة ضمن ا ركبات أن اس ما. ليس له ماس وأن اس يسار ما هو اس بيمينه وبالعكس. وكل ذلك لا كن الاّ با ركة وايضاً القادر ا ختار قدرته أن رك كل ساكن.

واما بطلان القسم الثا فبالراه الدّالة على بطلان التسلسل مثل برهان التطبيق والتضايف. ويرد عليه منع ا قدمة القائلة بأن القد لا يصلح اثرا للقادر ا ختار بناء على جواز صدور القد عن ا ختار إذ ليس من ضرورة علته الاختيار بقدمه بالزمان على ا ختار بل اللازم ليس الاّ التقد الطبيعي وهو لا يوجب حدوث الاثر ومنع تساوي الاجسام ا اهية.

ومنع استلزام الاشتراك البساطة جواز التماس ا ذكور بناء على جواز التخالف الاحكام للمخالف ا اهية ومنع كون ريك كل ساكن قدرة القادر ا ختار بناء على جواز عدم قبول بعض الساكن ا ركة وامتناعه عنها سب الذات. ومنع بطلان جوازه مسبوقية كل كون بكون آخر بناء على توقف جريان براه التسلسل على الاجتماع الوجود وعدم جريانا الامور ا تعاقبة الغ التمعة الوجود.

ومنها أنّه لو وجد جسم قد لكان الازل اما متحركا او ساكنا والتا باطل بقسميه فكذا ا قدم اما بطلان القسم الثا فلما بيناه آنفا.



واما بطلان القسم الاول فلثبوت حدوث ا ركة بوجوه الاول أنّ ماهية ا ركة هي ا سبوقية بالغ وماهية الازلية عدمها وبينهما منافاة ظاهرة.

والثا أنّ حدوث كل جزء من مطلق ا ركة يستلزم حدوث ا طلق إذ لا وجود للمطلق الاّ ضمن ا قيد.

والثالث بأنّ كل حركة مسبوقة بعدم از فلو كان شيء من ا ركات أزليا (يلزم اجتماع وجود شيء وعدمه الازل.

والرابع اجزاء براه التسلسل. وكل من ذلك الوجوه مب على كون ا ركة عبارة عن الامر ا تصل ا تخيل الّذي يع عنه با ركة ع القطع وليس الامر كذلك بل ا ركة هو الامر البسيط ا ع عنه با ركة ع التوسط.

وقد عرفت أنّه امر بسيط موجود لا جزء له ولا جزئي و ور أن يكون مستمرا ازلا ولا يكون مسبوقا بعدم از وليس ماهيته عبارة عن ا سبوقية بالغ وليس وجوده ضمن ا قيدات ولا تسلسل يلزم لأنه لا تعدد فيه وليس التعدد والتجدد الاّ النسب والاضافات الاعتبارية ال لا وجود ا ا ارج مع أنّ بعض هذه الوجوه مب على كون الازل وقتا دودا وجزءً معّينا من الزمان تمع فيه اعدام ا ركات فإذا حصل فيه شيء من ا ركات يلزم اجتماع النقيض لكن قد مر مراراً أنّ الازل ليس كذلك وكذا لزوم حدوث ا طلق من حدوث ا قيدات ليس بتام كما لا فى.

واعلم أنّ ما استدلّوا به على حدوث السكون إن تدل على حدوث ا ركة ايضاً لكن قد عرفت عدم امها.

ومن ادلة ا دوث أنّ كل جسم مركب اما من اجزاء لا تتجزأ او ا يو والصورة وكل مركب كن وكل كن موجد وكل موجد رج عن العدم ا الوجود فهو دث ولا فى ما فيه فتأمل ولا وجنا ا التطويل.

إنّ م اثبات هذا ا طلب وجوها أخر لكنه لا يغاير الوجوه ا ذكورة

الاّ بنوع تقديره وتغ تعب ه ولذلك اكتفينا بذكرهذه وقد تب ا قررناه لك أنّ العقل ليس له استبداد الوقوف على حقيقة ا ال الاّ أن يكون له استمداد من النقل. فكمال ا عرفة ا اصلة من امثال هذه الادلة العلم بالعجز والقصور وبأن من عل ا له نورا فما له من نور وبأنا لا نزداد الاّ يّرا كلما فصلنا تفصيلاً واننا ما اوتينا من العلم الاّ قليلا فليس لنا طريق ا العلم الاّ بإعلام التّعليم **(سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَمْتَنَا إِنكَ أنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ** * البقرة: ٣٢).

إنّ هذه الدلائل ال استدلّوا با على قدم العا يستدلون با ايضاً على ابدية العا بنوع تغ التقرير والاجوبة ا ذكورة هناك اجوبة ههنا ايضاً.

تقرير الاول أّنه قد ثبت ا ذكر أنّ العا ليست له من علة حادثة بل علته التاّمة ميع اجزائه قد ة والقد لا يزول فلا يزول معلوله ايضاً.

وتقرير الثا أّنه لو انعدم العا انعدم الزمان الّذي هو مقدار حركة ا سم ا تحرك فيتصف عدم الزمان بالبعدية الزمانية بالنسبة ا وجوده فيلزم للزمان زمان.

وتقرير الثالث أنّ انعدام الزمان يستلزم ترك ا ود من فياض الوجود.

وتقرير الرابع أنّ العا وإن زال وجوده لا يزول امكانه والاّ يلزم الانقلاب فلا بدّ لإمكانه من حامل لا جائز أن يكون ذاته حاملا لإمكانه حالة عدمه بل ا امل له ليس الاّ ا يو وا يو لا لو عن الصورة والصورة مع ا يو جسم فيلزم وجود ا سم على تقدير عدمه.

ونقل عن (جالينوس) أنّ العا ابدي الوجود والاّ لكانت الشمس قابلة للذبول اذ طريق الزوال هو الذبول ولو كانت قابلة للذبول لظهر فيها اثر ما من الذبول ا دد ا تطاولة ال رصدها الارصاديون فيها لكن قق بالارصاد ا تتالية منذ مدد مديدة ودهور طويلة انا ما تغ ت عن مقدارها ال كانت عليها.

وا واب منع ا صار طريق الزوال الذبول ومنع لزوم ظهور اثر الذبول ا دد ا ذكورة على تقدير قابليتها للذبول بناء على أنّ القابلية للذبول لا يستلزم

قه شيئاً فشيئاً كل زمان بل وز أن يكون سن دون سن كذبول بدن
ا يوان يكون سن ا رم دون الشباب و وز أن يتحقق فيها شيء من الذبول
لكن لا س با لغاية قلتها.
ّ صرح الامام بأن الازلية ينا ا دثة وا خلوقية من جهة أنّ الازلية عدم
الاولية للوجود او عدم ا سبوقية بالعدم وا دثة كون الشيء رجا من العدم ا
الوجود وا خلوقية يرادفها او يلازمها.

وصفاته تعا الازل غ دثة

فقال رضي ا عنه **(وصفاته تعا الازل غ دثة ولا لوقة ومن قال انا دثة او لوقة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر با تعا)** اما كونا غ دثة ولا لوقة فلما ثبت من ازليتها وظهور التنا ب الازلية وا دثة كما ذكرنا واما كون القائل با دوث وا لق والواقف اي الّذي يتوقف انا ازلية او دثة ولا كم شيء منهما والشاك اي الّذي يتردد انا ازلية او دثة كافر فلقو م لوّ الواجب عن الكمالات واتصافها بنقائضها ال هي نقائص او وازها ولتكذيبهم النصوص الدّالة على ازلية الصفات من الكتاب والسّنّة و خالفتهم الا اع ا نعقد على ازليتها عصر الصّحابة.

والفرق ب الوقف والشك أنّ الوقف عام يتناول الشك والظن والوهم وما صدر عن عناد مع التيقن بالازلية او أنّ الشك هو التردد الواقع النفس سواء كان مرتبة تساوي الطرف او غلبة احد ا والوقف هو القول فالظاهر بالتوقف وعدم العلم. قال رضي ا عنه **(والقرآن)** اي الكلام النفسي لا ا سي ا ركب من ا روف والاصوات الّذي عرفوه ا ب دف ا صاحف واستنبطوا منها الاحكام الشّرعية **(ا صاحف مكتوب)** بالنقوش ا وضوعة للدلالة على الفاظه **(و القلوب فوظ)** بصور الكلمات وا روف ا رتسمة ا يال الدّالة عليه **(وعلى**

الالسن مقروء) بالفاظه لا بذاته **(وعلى الّنّ ّ عليه الصّلوة والسّلام مُ ل)** بالآيات والسور ا ادثة بتعلقاته بواسطة الملك وتلاوته عليه وقد روي أنّ ا تعا انزل القرآن دفعة ا اء الدّنيا فحفظته ا فظة وكتبته الكتبة نزله منها بلسان جـ ائيل ا الّنّ ّ عليه السّلام شيئاً فشيئاً سب ا صا **(ولفظنا بالقرآن لوق)** فإّنه اصوات مكيفة بكيفية ا روف مشاهد حدوثه بعد ما يكن وكل حادث فهو لوق تعا **(وكتابتنا له لوق وقراءتنا بالقرآن لوق والقرآن غ لوق).**

ا راد من الكتابة والقراءة الفعلان الصادران عن الكاتب والقارئ إذ لو كانا ع ا قروء وا كتوب يكن بـ قوله **(وقراءتنا)** وبـ قوله **(ولفظنا بالقرآن)** فرق ويلزم استدراك احد ا وا قصود أنّ كلام ا قد ثابت ازلا وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعا فليس هو الاّ الكلام النفسي.

واما اتصاف القرآن بصفات ا دثات مثل كتابتنا وقراءتنا له فليس ا راد من القرآن ا وصوف بامثال هذه الصفات الصفة القد ة القائمة بذات ا تعا بل ا راد به الكلام ا ركب من ا روف والاصوات الدّالة على ذلك الكلام النفسي القد ا ادث سب تنوعاته بسبب تعلقاته ا نقسم ا الآيات والسور وهذا الّذي ذكرنا ههنا و ما تقدم فصل الكلام من كون الكلام اللفظي ا ركب من ا روف ا نقسم ا الآيات والسور ا تنوع ا الأخبار والإنشاء حادثا ومسمى بكلام ا ازا تسمية للدال باسم ا دلول هو ما عليه هور متأخري الاصحاب إلاّ أّنه يلزم منه أن لا يكون ما بـ دفـ ا صاحف كلام ا حقيقة وأن لا يكون ا قروء ألسن الناس بل ما قرأ به جـ ائيل عليه السّلام حـ انزاله ا الّنّ ّ عليه السّلام كلام ا حقيقة مع أّنه علم من الدّين ضرورة أّنه كلام ا وانعقد الا اع عليه كل عصر من عهد الّنّ ّ عليه السّلام ا يومنا هذا حتّى انعقد الا اع على تكفـ من جحد كونه كلام ا ويلزم ايضاً أن لا يكون التحدي بكلامه وأن لا يكون الاعجاز وصف كلامه وغـ ها من الفضائح والقبائح وهذه كلها مفاسد عظمى

وشنائع ک ی کما لا ـفى ويأ عنه ايضاً متبادر قول الامام ههنا فإّنه بعد ما صرح بأن القرآن ا ـصاحف مكتوب و القلوب ـفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى الّنـ ّ ـه ل صرح بأن القرآن غ ـلوق فا تبادر أنّ ما كان مكتوبا و ـفوظا ومقروءً وه لا وغ ـلوق واحد وكذا يأ عنه قوله عقيب هذا **(وما ذكر ا تعا القرآن حكاية عن موسى وغ ه)** ا آخر القول واشارصاحب ا ـواقف ا أنّ هذا الزعم من ا ـمهور نشأ من غلطهم فهم كلام الشّيخ الاشعري فإّنه قال الكلام هو ا ـع النفسي ففهموا من ا ـع مقابل اللفظ ومدلوله فحكموا بأن الكلام القد القائم بذاته هو ا ـع ا ـدلول للالفاظ، والالفاظ الدّالة عليه حادثة وما هي كلام ا حقيقة وا ـا تسميته بالكلام ـاز تسمية للدال باسم ا ـدلول فالتزموا ا ـفاسد ا ـذكورة.

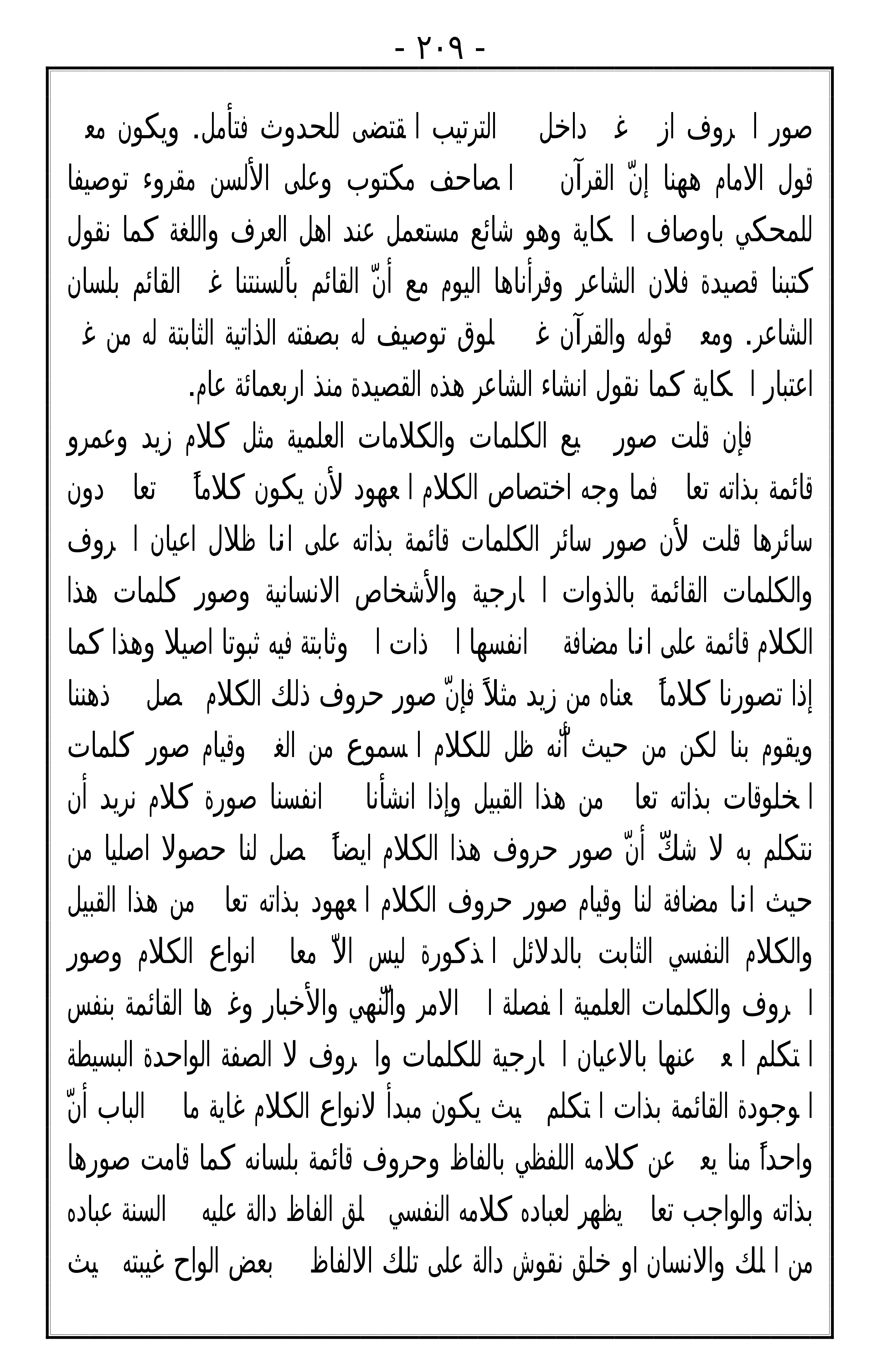
وأقول قد اضطرب كلامهم الكلام فتارة قالوا بأن الكلام اللفظي بانواعه وأشخاصه آثار تعلقات الكلام النفسي القد القائم بذات ا البسيط ذاته وهو مبدأ له فيكون أمراً واحداً وتارة قالوا بأن اللفظى بكلماته ا ـتنوعة ا الامر والّنهي والأخبار وسائرها دال على الكلام النفسي فلزم التنوع والتعدد فيه ايضاً وقد اشرنا ا هذا الاضطراب آخر فصل الكلام.

وا ـق أنّ مراد الشّيخ الاشعري من ا ـع قوله الكلام هو ا ـع النفسي هو ا ـع ا ـقابل للعـ لا ا ـقابل للفظ كما فهموا فيكون معناه القد بالغ غ ـسوس با ـس الظاهر ويكون الكلام النفسي الّذي اثبته الاشعري هو الالفاظ الدّالة على ا ـعا ا ـكتوبة ا ـصاحف بنقوشه الدّالة على الفاظه ا ـقروء على الألسن بالفاظه ا ـفوظ القلوب بصور حروفه القائم بذات ا تعا بلا ترتب ولا تعاقب بـ حروفه فإنّ ذلك التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلات واما ذاته ا ـستغنية عن الآلات ـور أن ـصل الكلام دفعة ـتعمة بلا ترتب وانقضاء هذا اختيار صاحب ا ـواقف وقال الشّريف الشارح للمواقف وهذا ا ـتمل لكلام الشّيخ ـا اختاره ـمّد الشهرستا كتابه ا ـسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة ّأنه اقرب ا الاحكام



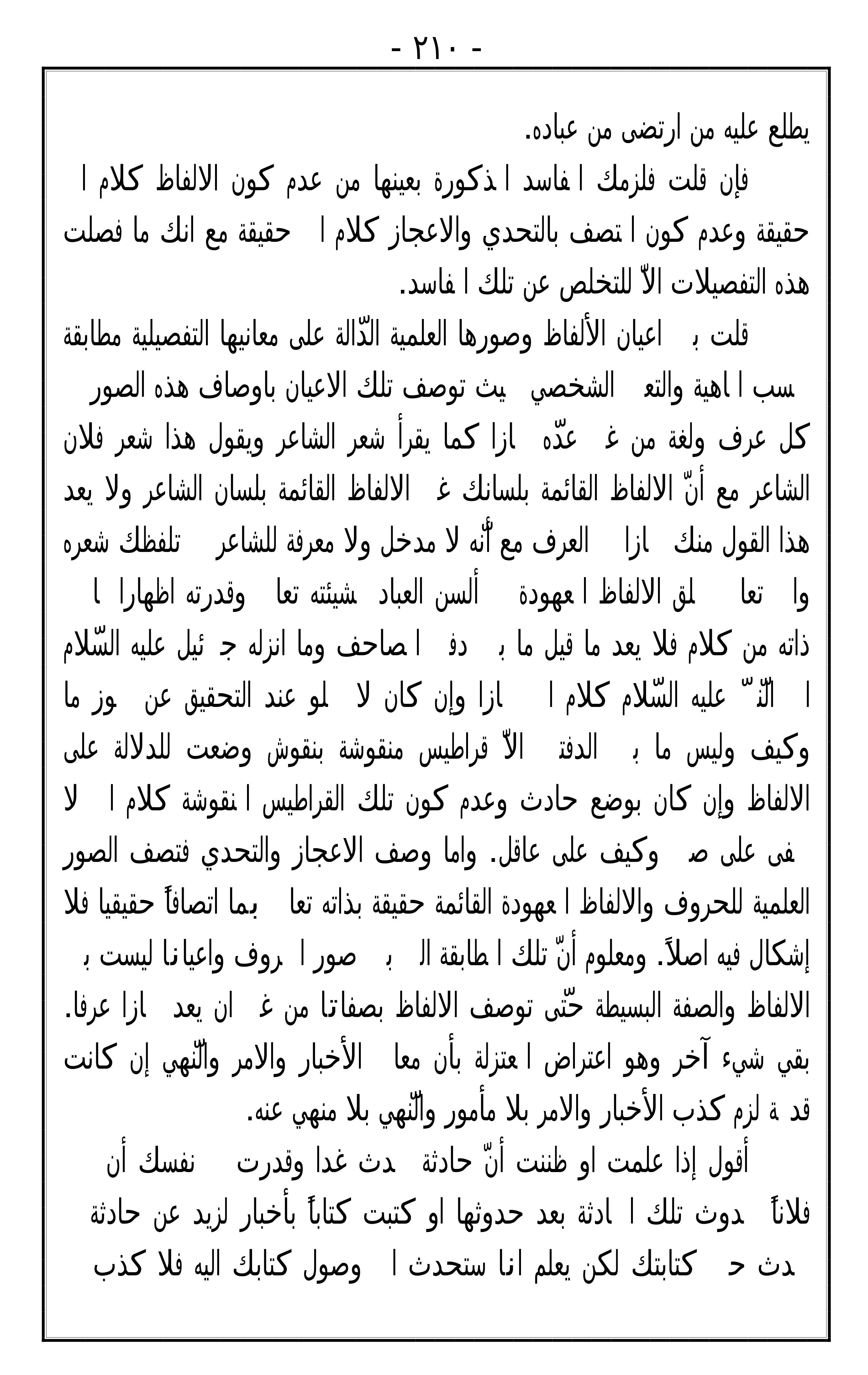
الظاهرة ا نسوبة ا ا لة. أقول ف جع كلام الاشعري الكلام ا قول ا نابلة مع أنّ ا خالفة بينهم شائعة مع أنّ تعقل قيام الكلام ا ركب من ا روف بذاته تعا سّيما دفعة من غ ترتب وتعاقب مشكل جدا مع أنّ قول الامام فيما بعد وا يتكلم بلا آلة ولا حروف الف اختيار هذه الافاضل.

فالاقرب عندي أن يكون الكلام النفسي القد هو الصور العلمية للكلمات وا روف فإّنه كما لا اشكال قيام الصور العلمية للاعيان بذاته تعا كما ذهب اليه بعض العقلاء كذلك لا إشكال قيام صور ا روف والكلمات تمعة معا بلا ترتب ولا تعاقب بلا قيام اعيان ا روف ا نقضية اللازمة ا الترتب والتعاقب بذاته تعا لاف صورها العلمية فيكون ا قروء بالسنة العباد حكاية كلامه تعا ويكون اعيان ا روف القائمة بألسنتهم ا هي حكاية كلامه تعا حادثة مع أنّ ا كي قد كما إذا قرأنا قصيدة لامرئ القيس مثلاً نعلم بالضّرورة أنّ تلفظنا بتلك القصيدة والفاظنا حادثة وقت قراءتنا وأنّ ا كي من قول امرئ القيس سابقة قبل ذلك الوقت دد مديدة ففي هذا تفص عن ا فاسد ا ذكورة وعن الاضطراب اللازم للجمهور وعن الإشكال الواقع كلام صاحب ا واقف واختيار الشهرستا والشارح الشّريف إلاّ أّنه يلزم عدم التغاير ب صف العلم والكلام ورجوع الكلام ا نوع من العلم ولا بأس به فإّنه اهون بالنسبة ا سائر ا ذورات وإن كان الفاً لقواعد الاشاعرة فإنّ غرضنا التحقيق لا التقليد لأحد مع أّنه كن الفرق ب العلم والكلام على هذا ا ده كل احد ح ما ترتب نفسه معا مريدا اللتكلم والتعب عنه بالفاظه من حالة زائدة تلك ا عا ذلك ا ال على سائر الصور العلمية إذا يكن صدد التكلم بها والتعب عنها وإن تفصح العبارة عن حقيقة تلك ا الة الزائدة ويندفع ايضاً ا قلنا ما اورد على القول الاول من لزوم عدم الفرق ب الكلمات وتقاليبها مثل ع وملع فإّنه لا شكّ أنّ الصورة العلمية الأزلية للمع مغايرة للصورة لع من حيث انطباق الصور العلمية للمعلومات مع أنّ كلا من



صور ا روف از غ داخل الترتيب ا قتضى للحدوث فتأمل. ويكون مع قول الامام ههنا إنّ القرآن ا صاحف مكتوب وعلى الألسن مقروء توصيفا للمحكي باوصاف ا كاية وهو شائع مستعمل عند اهل العرف واللغة كما نقول كتبنا قصيدة فلان الشاعر وقرأناها اليوم مع أنّ القائم بألسنتنا غ القائم بلسان الشاعر. ومع قوله والقرآن غ لوق توصيف له بصفته الذاتية الثابتة له من غ اعتبار ا كاية كما نقول انشاء الشاعر هذه القصيدة منذ اربعمائة عام.

فإن قلت صور يع الكلمات والكلامات العلمية مثل كلام زيد وعمرو قائمة بذاته تعا فما وجه اختصاص الكلام ا عهود لأن يكون كلاماً تعا دون سائرها قلت لأن صور سائر الكلمات قائمة بذاته على انا ظلال اعيان ا روف والكلمات القائمة بالذوات ا ارجية والأشخاص الانسانية وصور كلمات هذا الكلام قائمة على انا مضافة انفسها ا ذات ا وثابتة فيه ثبوتا اصيلا وهذا كما إذا تصورنا كلاماً عناه من زيد مثلاً فإنّ صور حروف ذلك الكلام صل ذهننا ويقوم بنا لكن من حيث أنّه ظل للكلام ا سموع من الغ وقيام صور كلمات ا خلوقات بذاته تعا من هذا القبيل وإذا انشأنا انفسنا صورة كلام نريد أن نتكلم به لا شكّ أنّ صور حروف هذا الكلام ايضاً صل لنا حصولا اصليا من حيث انا مضافة لنا وقيام صور حروف الكلام ا عهود بذاته تعا من هذا القبيل والكلام النفسي الثابت بالدلائل ا ذكورة ليس الاّ معا انواع الكلام وصور ا روف والكلمات العلمية ا فصلة ا الامر والنّهي والأخبار وغ ها القائمة بنفس ا تكلم ا ع عنها بالاعيان ا ارجية للكلمات وا روف لا الصفة الواحدة البسيطة ا وجودة القائمة بذات ا تكلم يث يكون مبدأ لانواع الكلام غاية ما الباب أنّ واحداً منا يع عن كلامه اللفظي بالفاظ وحروف قائمة بلسانه كما قامت صورها بذاته والواجب تعا يظهر لعباده كلامه النفسي لق الفاظ دالة عليه السنة عباده من ا لك والانسان او خلق نقوش دالة على تلك الالفاظ بعض الواح غيبته يث



يطلع عليه من ارتضى من عباده.

فإن قلت فلزمك ا فاسد ا ذكورة بعينها من عدم كون الالفاظ كلام ا حقيقة وعدم كون ا تصف بالتحدي والاعجاز كلام ا حقيقة مع انك ما فصلت هذه التفصيلات الاّ للتخلص عن تلك ا فاسد.

قلت ب اعيان الألفاظ وصورها العلمية الدّالة على معانيها التفصيلية مطابقة سب ا اهية والتع الشخصي يث توصف تلك الاعيان باوصاف هذه الصور كل عرف ولغة من غ عدّه ازا كما يقرأ شعر الشاعر ويقول هذا شعر فلان الشاعر مع أنّ الالفاظ القائمة بلسانك غ الالفاظ القائمة بلسان الشاعر ولا يعد هذا القول منك ازا العرف مع أّنه لا مدخل ولا معرفة للشاعر تلفظك شعره وا تعا لق الالفاظ ا عهودة ألسن العباد شيئته تعا وقدرته اظهارا ا ذاته من كلام فلا يعد ما قيل ما ب دفو ا صاحف وما انزله ج ئيل عليه السّلام ا النّ ّ عليه السّلام كلام ا ازا وإن كان لا لو عند التحقيق عن وز ما وكيف وليس ما ب الدفت الاّ قراطيس منقوشة بنقوش وضعت للدلالة على الالفاظ وإن كان بوضع حادث وعدم كون تلك القراطيس ا نقوشة كلام ا لا فى على ص وكيف على عاقل. واما وصف الاعجاز والتحدي فتصف الصور العلمية للحروف والالفاظ ا عهودة القائمة حقيقة بذاته تعا بما اتصافاً حقيقيا فلا إشكال فيه اصلاً. ومعلوم أنّ تلك ا طابقة ال ب صور ا روف واعيانا ليست ب الالفاظ والصفة البسيطة حتّى توصف الالفاظ بصفاتا من غ ان يعد ازا عرفا. بقي شيء آخر وهو اعتراض ا عتزلة بأن معا الأخبار والامر والنّهي إن كانت قد ة لزم كذب الأخبار والامر بلا مامور والنّهي بلا منهي عنه.

أقول إذا علمت او ظننت أنّ حادثة دث غدا وقدرت نفسك أن فلاناً دوث تلك ا ادثة بعد حدوثها او كتبت كتاباً بأخبار لزيد عن حادثة دث ح كتابتك لكن يعلم انا ستحدث ا وصول كتابك اليه فلا كذب



هذا الأخبار او اوصيت ا ابنك الّذي رحم أمه حـ وصيتك بأن يفعل كذا حـ بلوغه فلا استحالة هذا الامر وا تعا يط ميع الاشياء الكائنة والآتية والاوقات ا اضية وا ستقبلة بعلمه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة الأرض ولا السماء يعلم الكوائن قبل أن تكون كما تكون فلا كذب اخباراته الأزلية مع أنّ التعبـ بصيغ ا اضي عن النسب ا قفة الوقوع الاستقبال شائع كلام الفصحاء و القرآن ايضاً ولا ينكره أحد بل يعد نوعا من البلاغة فلتكن يع الأخبارات ا اضية الـ القرآن من هذا القبيل فأي بأس به. بعد قق الكلام النفسي على ما قلنا لا بعد أن تتحقق صفة اخرى حقيقة بسيطة قائمة بذات ا تعا تكون مبدأ ـذا الكلام النفسي فلا تتعطل الدلائل الدّالة عليه ايضاً إن فرضناها تامّة.

فإن قلت فيلزم التكثر الذات.

قلت بل الصفات فإذا جاز التكثر الصفات ا سبعة وا ازيد منها عند البعض فليجر ا ايّ مرتبة كانت فلا استحالة وإذ قد عت ما تلوناه وتيقنت الاقاويل ا قولة الكلام يعرف يقيناً أنّ ما قلناه اعدل الأقاويل و ا كان كون الكلام ا نقول القرآن عن ا خلوة خصوصاً الاشقياء كلام ا اشكالا ظاهرا ازاحة.

وقال رضي ا عنه **(وما ذكر ا تعا القرآن حكاية عن موسى عليه السّلام وغ ه من الانبياء عليهم السّلام وعن فرعون وابليس لعنهما ا فإنّ ذلك كلّه كلام ا تعا إخبارا عنهم وكلام ا تعا غ لوق وكلام موسى عليه السّلام وغ ه من ا خلوة لوق والقرآن كلام ا تعا فهو قد لا كلامهم)** وما نقل القرآن من كلام السعداء وكلام الاشقياء فهو من حيث هيئته كلام ا وحكاية من ا كلامهم فا كاية كلام ا وا كى كلامهم ولا دخل كون ا كاية كلاماً لكون ا كى كلام السعداء بل العـ ة لصدور ا كاية عن ا ولا ء ة لصدور ا كى عن السعيد او الشقي وا كى عن السعيد والشقي سواء كون حكايته كلام ا عند صدوره عن ا .

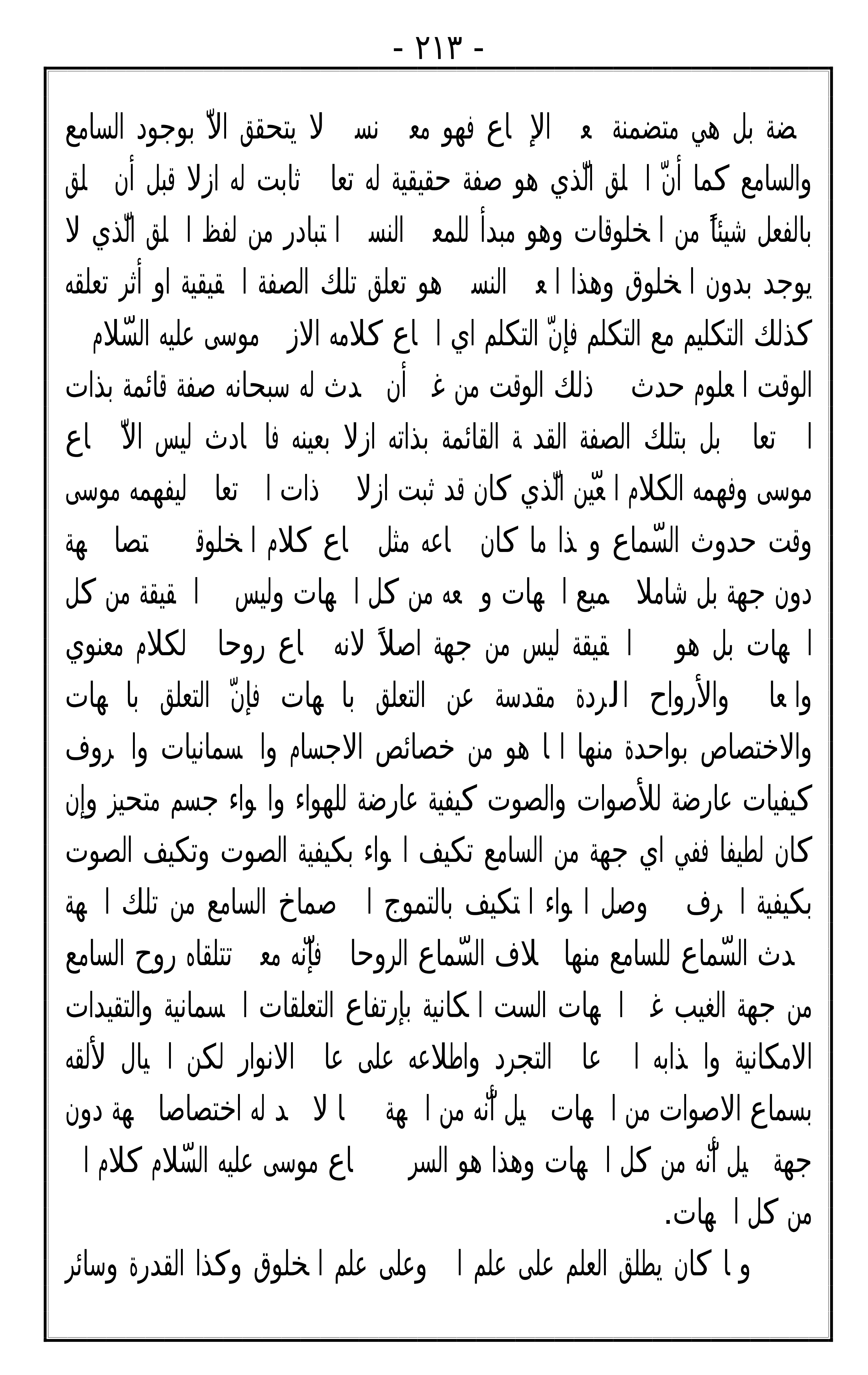
واعلم أنّ نقل كلام من أحد قد يكون بعـ العبارة وقد يكون نقلا با ع فإذا كان نقلا با ع فكون ذلك النقل كلام الناقل ظاهر وإذا كان نقلا بالعبارة فكون عبارة ا نقول عنه كلام الناقل لا لو عن نوع خفاء فالعبارة ال صدرت عن ا نقول عنه إذا نقلها الناقل بعينها تكون تلك العبارة حيثيتان فمن حيث صدورها عن ا نقول عنه كلام له و كى ومن حيث صدورها عن الناقل كلام له وحكاية لكلام الناقل واخبار عنه وما نقله ا من كلام ا خلوق كموسى عليه السّلام وغ ه وفرعون وابليس لوق باعتبار ا يثية الاو وقد غ لوق باعتبار ا يثية الثانية.

فإن قيل ا كاية فرع للمحكي وتابع له ومتأخر عنه فكيف يتصور كون ا كاية قد ا غ لوق مع أنّ ا كى حادث لوق.

قلت ا واب عن هذه الاشكال على ما ذهب اليه ا مهور هو ان التابع ا تأخر ليس الاّ لفظ ا كاية وهو حادث و لوق والقد الغ ا خلوق هو الصفة البسيطة القائمة بذات ا تعا ال هي مبدأ للالفاظ واما على ما اختاره صاحب ا واقف فا واب ما بينا وجه قدم الأخبار ا اضية مع حدوث النسب ا خ عنها فتأمل. و ا كان كون خطاب ا تكلم مقارنا بسماع ا خاطب عرفا معروفا وعادة معتادة كان اع موسى كلام ا تعا الوقت ا علوم مظنة حدوث خطاب ا تعا وقت اع موسى رفع الامام هذا الاحتمال.

وقال رضي ا عنه **(و ع موسى كلام ا تعا كما قال ا تعا (وَكَلَّمَ ا ُ مُوسَى تَكْلِيمًا** * النساء: ١٦٤) **وقد كان ا تعا متكلما و يكن كلم موسى وكان ا خالقا الازل و لق ا لق فلما كلم ا موسى عليه السّلام كلمه بكلامه الّذي هو له صفة الازل).**

وفرق بـ التكلم والتكليم وحكم بقدم الاول وحدوث الثا لأن التكلم صفة حقيقية با تعا نفسه مع قطع النظر عن حضور ا خاطب ووجود السامع وكل صفة ثبوتية له تعا قد ة كما مر مراراً واما التكليم فهو ليس صفة ثبوتية



ضة بل هي متضمنة ء الإ اع فهو مع نس لا يتحقق الاّ بوجود السامع والسامع كما أنّ ا لق الّذي هو صفة حقيقية له تعا ثابت له ازلا قبل أن لق بالفعل شيئاً من ا خلوقات وهو مبدأ للمع النس ا تبادر من لفظ ا لق الّذي لا يوجد بدون ا خلوق وهذا ا ء النس هو تعلق تلك الصفة ا قيقية او أثر تعلقه كذلك التكليم مع التكلم فإنّ التكلم اي ا اع كلامه الاز موسى عليه السّلام الوقت ا علوم حدث ذلك الوقت من غ أن دث له سبحانه صفة قائمة بذات ا تعا بل بتلك الصفة القد ة القائمة بذاته ازلا بعينه فا ادث ليس الاّ اع موسى وفهمه الكلام ا عّين الّذي كان قد ثبت ازلا ذات ا تعا ليفهمه موسى وقت حدوث السّماع و ذا ما كان اعه مثل اع كلام ا خلوق تصا هة دون جهة بل شاملا ميع ا هات و عه من كل ا هات وليس ا قيقة من كل ا هات بل هو ا قيقة ليس من جهة اصلاً لانه اع روحا لكلام معنوي وا عا والأرواح ا ردة مقدسة عن التعلق با هات فإنّ التعلق با هات والاختصاص بواحدة منها ا ا هو من خصائص الاجسام وا سمانيات وا روف كيفيات عارضة للأصوات والصوت كيفية عارضة للهواء وا واء جسم متحيز وإن كان لطيفا ففي اي جهة من السامع تكيف ا واء بكيفية الصوت وتكيف الصوت بكيفية ا رف وصل ا واء ا تكيف بالتموج ا صماخ السامع من تلك ا هة دث السّماع للسامع منها لاف السّماع الروحا فإنّه مع تتلقاه روح السامع من جهة الغيب غ ا هات الست ا كانية بإرتفاع التعلقات ا سمانية والتقيدات الامكانية وا ذابه ا عا التجرد واطلاعه على عا الانوار لكن ا يال لألفه بسماع الاصوات من ا هات يل أنّه من ا هة ا لا د له اختصاصا هة دون جهة يل أنّه من كل ا هات وهذا هو السر اع موسى عليه السّلام كلام ا من كل ا هات.

و ا كان يطلق العلم على علم ا وعلى علم ا خلوق وكذا القدرة وسائر

الصفات وكان الاشتراك الا اء وا فهومات العامة مظنة ا ماثلة و يكن الواقع اثلة ب صفات ا وصفاتنا ب الامام ما هو الواقع ونفي احتمال ا ماثلة بقوله رضي ا عنه **(وصفاته كلها لاف صفات ا خلوق يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا و ن نتكلم بالآلات وا روف وا يتكلم بلا آلة ولا حروف وا روف لوقة وكلام ا تعا غ لوق)** اي صفاته تعا الفة لصفات ا خلوق ا اهية وسائر الذاتيات والاشتراك ليس الاّ الا اء والاعراض كما أنّ ذاته تعا الف سائر الذوات با اهية بلا اشتراك بينهما ذا اصلاً والاشتراك لفظ الذات ومعناها ا هي امر عرضي وكذا الف صفاته تعا صفاته الاحكام الكلية فإنّه تعا يعلم بعلم هو صفة قد ة تقبضها الذات ولا كن انفكاكه عنها شاملة ميع الاشياء واجبها و كنها و تنعها يطة بالكليات وا زئيات لا تاج ا الآلات ولا ا ترتيب ا قدمات مستغنية عن ا دس والتجربة ومستعلية عن ا طإ والغفلة لاف علومنا فإنّها حادثة زائلة لا يط الاّ بشيء يس ومع هذا يد التقليد اس ، إن اصاب مرة اخطأ مراراً إن استحضر نظره نسي انظارا وكذلك قدرته يطة ميع ا مكنات ومن آثارها الارض والسّموات وقدر يع ا خلوقات من ا لك والانس وا ن وإن تعاونت وتظاهرت لا يقدر على خلق بقة وجناحها وكذا رؤية لا تاج ا ضوء نور او نار وسيان ادراكه الليل والنهار ومستغنية عن مقابلة ا رئي وقربه لاف رؤيتنا كما لا فى وكذا الكلام كلامنا وكلامه كلامه كل الكمال وكلامنا كلامه فإنّه متكلم ازلا بلا حروف واصوات متعال كلامه عن الالسنة واللغات.

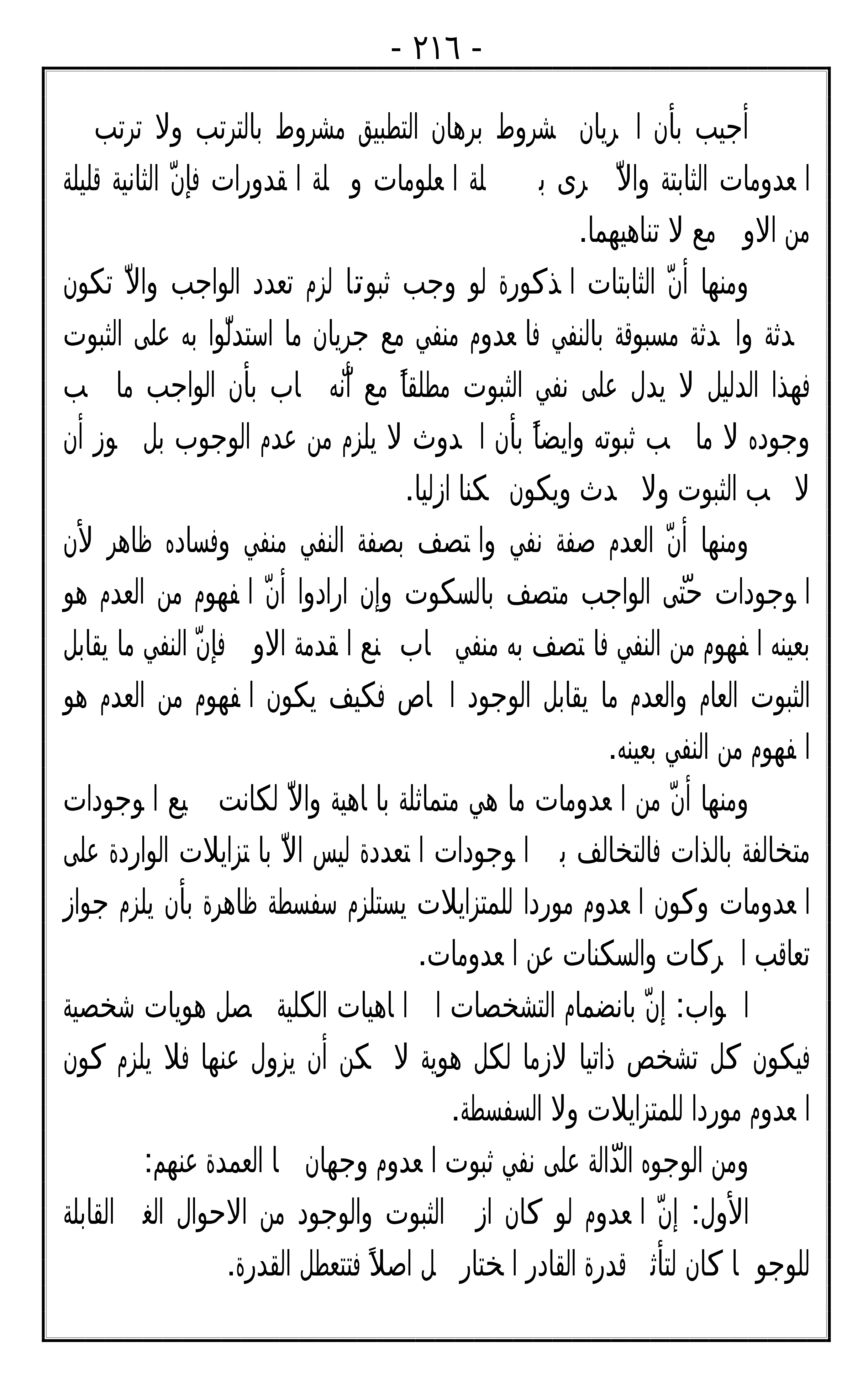
قال رضي ا عنه **(هو شيء لا كالاشياء ونع بالشيء اثباته)** والشيئية هو الثبوت والشيء هو الثابت والثبوت يساوق الوجود عند الاشاعرة والفلاسفة وكل يشيء موجود وكل موجود شيء عندهم الاّ أنّ الوجود منحصر الوجود ا ارجي عند الاشاعرة فا وجود ا ارجي شيء ا ارج وا عدوم ا ارجي لا

شيء ض عندهم ومنقسم ا ا ارجي والذه عند الفلاسفة فا وجود ا ارج شيء ا ارج وا وجود الذهن شيء الذهن وا عدوم فيهما لا شيء ض عندهم واما عند ا عتزلة فالثبوت اعم من الوجود فكل موجود ثابت واما الثابت فقسمان موجود ا ارج ومعدوم كن والثابت ا عدوم اي ا مكن الّذي ما وجد ا ارج فواسطة بـ ا وجود ا ارج واللاشيء ا ض وهو عندهم ا عدوم ا متنع لا غ واثبت مثبت الثبوت للمعدوم ا مكن دعواه بوجه :

الاول: إنّ ا عدومات ا مكنة متمايزة سب ا اهيات ومتخالفة الاحكام فانا إذا تصورناها د هذا غ ذاك و كم على كل واحد ا لا كم على الآخر ومعلوم أنّ هذا التمايز ما حصل من التصور فإّنه عام والتع خاص لكل منها بل التصور تابع للمتصور والتميز والتع لا صلان الاّ بالثبوت فهي ثابتة حالة العدم.

الثا : إنّ ا عدومات متصفة بالاوصاف الثبوتية كالامكان مثلاً وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت ا ثبت له وأجيب بأن التميز والاتصاف لا تصان بالثابت بل ا متنعات الـمع على انتفاء ثبوتا وشيئيتها لا لو عن التميز والاتصاف فإّنها متصفة بالامتناع وبعضها كشريك الباري مثلاً متميز عن البعض كاجتماع الضدين مثلاً وكذا ما ا ع على عدم شيئيتها من غ ا متنعات كنفس الوجود ومع التركيب و ض ا يالات كجبل من ياقوت و ر من الزيبق فإّنه لا قائل بثبوت واحد منها مع حصول التميز والاتصاف كل منها فا كم باستلزام التميز والاتصاف الثبوت ليس بكلي. واحتج النافون لثبوت ا عدوم بوجوه:

منها أنّ ا عدومات غ متناهية فإذا كان ا ثبوت ا ارج رى فيه برهان التطبيق بفرض لة الاو موع ا عدومات ا مكنة والثانية بعد ما عزل عنها ا ارجة ا الوجود اي لة ا عدومات الباقية العدم من غ خروج ا الوجود بعد ما كانت كنة فهذا ا ال ا ا لزم من ثبوت ا عدوم إذ عدم تناهي ا عدومات قق الواقع ومقرر عندنا وعندكم.



أجيب بأن ا ريان شروط برهان التطبيق مشروط بالترتب ولا ترتب ا عدومات الثابتة والاّ رى ب لة ا علومات و لة ا قدورات فإنّ الثانية قليلة من الاو مع لا تناهيهما.

ومنها أنّ الثابتات ا ذكورة لو وجب ثبوتا لزم تعدد الواجب والاّ تكون دثة وا دثة مسبوقة بالنفي فا عدوم منفي مع جريان ما استدلّوا به على الثبوت فهذا الدليل لا يدل على نفي الثبوت مطلقاً مع أنّه اب بأن الواجب ما ب وجوده لا ما ب ثبوته وايضاً بأن ا دوث لا يلزم من عدم الوجوب بل وز أن لا ب الثبوت ولا دث ويكون كنا ازليا.

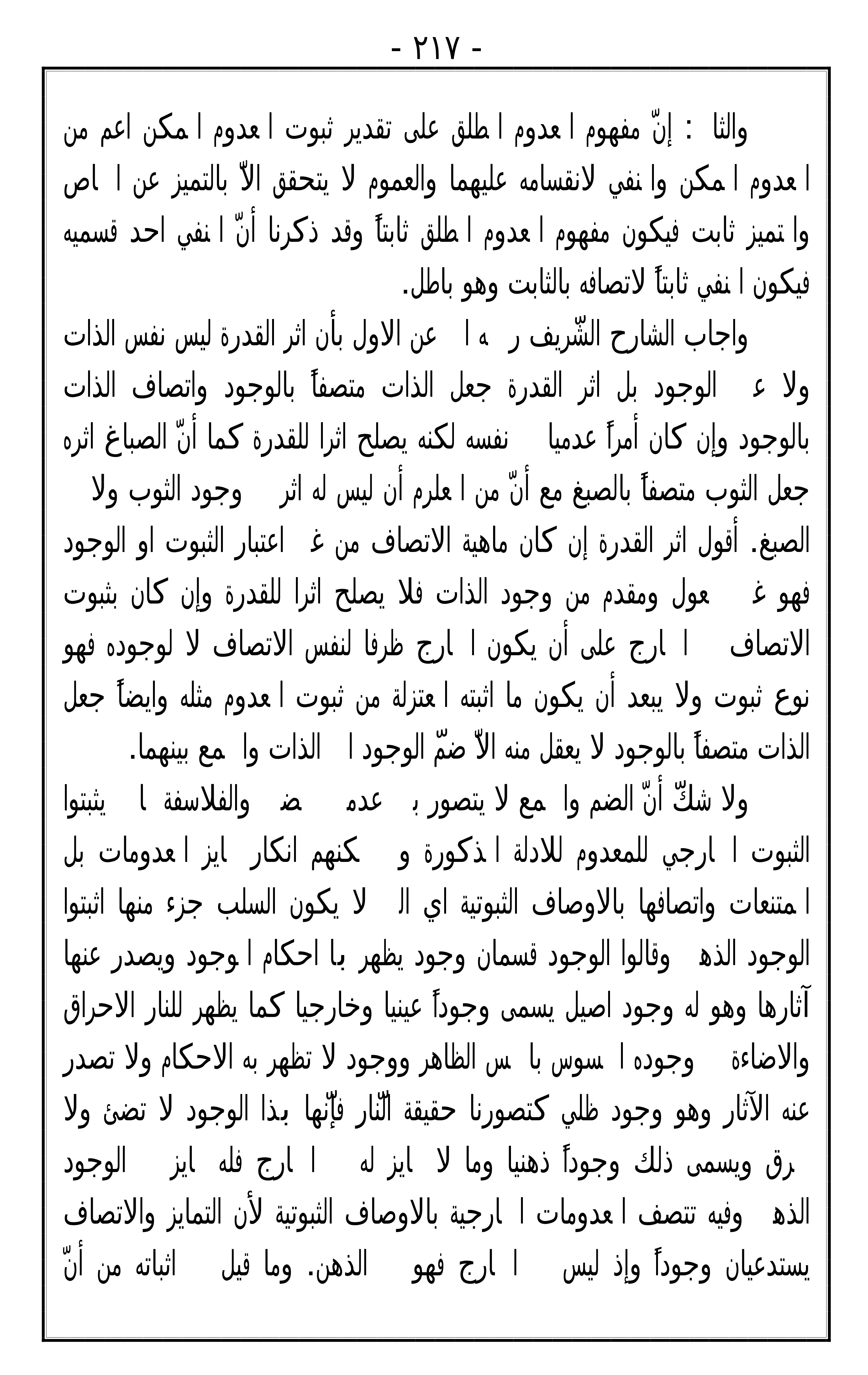
ومنها أنّ العدم صفة نفي وا تصف بصفة النفي منفي وفساده ظاهر لأن ا وجودات حتّى الواجب متصف بالسكوت وإن ارادوا أنّ ا فهوم من العدم هو بعينه ا فهوم من النفي فا تصف به منفي اب نع ا قدمة الاو فإنّ النفي ما يقابل الثبوت العام والعدم ما يقابل الوجود ا اص فكيف يكون ا فهوم من العدم هو ا فهوم من النفي بعينه.

ومنها أنّ من ا عدومات ما هي متماثلة با اهية والاّ لكانت يع ا وجودات متخالفة بالذات فالتخالف ب ا وجودات ا تعددة ليس الاّ با تزايلات الواردة على ا عدومات وكون ا عدوم موردا للمتزايلات يستلزم سفسطة ظاهرة بأن يلزم جواز تعاقب ا ركات والسكنات عن ا عدومات.

ا واب: إنّ بانضمام التشخصات ا ا اهيات الكلية صل هويات شخصية فيكون كل تشخص ذاتيا لازما لكل هوية لا كن أن يزول عنها فلا يلزم كون ا عدوم موردا للمتزايلات ولا السفسطة.

ومن الوجوه الدّالة على نفي ثبوت ا عدوم وجهان ا العمدة عنهم:

الأول: إنّ ا عدوم لو كان از الثبوت والوجود من الاحوال الغ القابلة للوجو ا كان لتأث قدرة القادر ا ختار ل اصلاً فتتعطل القدرة.



والثا : إنّ مفهوم ا عدوم ا طلق على تقدير ثبوت ا عدوم ا مكن اعم من ا عدوم ا مكن وا نفي لانقسامه عليهما والعموم لا يتحقق الاّ بالتميز عن ا اص وا تميز ثابت فيكون مفهوم ا عدوم ا طلق ثابتاً وقد ذكرنا أنّ ا نفي احد قسميه فيكون ا نفي ثابتاً لاتصافه بالثابت وهو باطل.

واجاب الشارح الشّريف ر ه ا عن الاول بأن اثر القدرة ليس نفس الذات ولا ء الوجود بل اثر القدرة جعل الذات متصفاً بالوجود واتصاف الذات بالوجود وإن كان أمراً عدميا نفسه لكنه يصلح اثرا للقدرة كما أنّ الصباغ اثره جعل الثوب متصفاً بالصبغ مع أنّ من ا علرم أن ليس له اثر وجود الثوب ولا الصبغ. أقول اثر القدرة إن كان ماهية الاتصاف من غ اعتبار الثبوت او الوجود فهو غ عول ومقدم من وجود الذات فلا يصلح اثرا للقدرة وإن كان بثبوت الاتصاف ا ارج على أن يكون ا ارج ظرفا لنفس الاتصاف لا لوجوده فهو نوع ثبوت ولا يبعد أن يكون ما اثبته ا عتزلة من ثبوت ا عدوم مثله وايضاً جعل الذات متصفاً بالوجود لا يعقل منه الاّ ضمّ الوجود ا الذات وا مع بينهما.

ولا شكّ أنّ الضم وا مع لا يتصور بـ عدم ض والفلاسفة ا يثبتوا الثبوت ا ارجي للمعدوم للادلة ا ذكورة و كنهم انكار ايز ا عدومات بل ا متنعات واتصافها بالاوصاف الثبوتية اي ال لا يكون السلب جزء منها اثبتوا الوجود الذه وقالوا الوجود قسمان وجود يظهر با احكام ا وجود ويصدر عنها آثارها وهو له وجود اصيل يسمى وجوداً عينيا وخارجيا كما يظهر للنار الاحراق والاضاءة وجوده ا سوس با س الظاهر ووجود لا تظهر به الاحكام ولا تصدر عنه الآثار وهو وجود ظلي كتصورنا حقيقة الّنار فإنّها بذا الوجود لا تضئ ولا رق ويسمى ذلك وجوداً ذهنيا وما لا ايز له ا ارج فله ايز الوجود الذه وفيه تتصف ا عدومات ا ارجية بالاوصاف الثبوتية لأن التمايز والاتصاف يستدعيان وجوداً وإذ ليس ا ارج فهو الذهن. وما قيل اثباته من أنّ

ا فهومات كليات وإذ ليست تلك ا ارج لكون ا ارجيات متشخصات فهي الذهن فراجع ا هذا وقيل ايضاً إنّ القضية إذا اخذت سب ا قيقة تكون اعم من ال اخذت سب ا ارج فذاك العموم ليس الاّ لعمومها للافراد ا ارجية والذهنية.

واجاب الامام الرازي بأنّه وز أن يكون التمايز والاتصاف ا ذكوران مبنيا على وجو فرد واحد قد قائم بذاته عامة عنا لكل ماهية نوعية او على ارتسام صور يع الاشياء العقل الفعال الّذي هو مبدأ ميع الاشياء لكن م أن يقولوا ارتسام الصور العقل هو بعينه الوجود الذه لا غ فإن ا ع من الوجود الذه ليس الاّ حصول صور الاشياء.

واما ما سكوا به نفي الوجود الذه من قو م وجود الاشياء الذهن يستلزم بالاوصاف ا ارجية مثل ا رارة وال ودة والاستقامة والاعوجاج والعظم رتبة سبع السّموات والارض والبحار وا بال فمدفوع ا اشرنا اليه من أنّ ظهور الاحكام وصدور الآثار تص بالوجود ا ارجي لا الوجود الظلي لكن يرد أنّ الوجود الظلي تابع الوجود الاصلي فيقتضي سبق التمايز ب ا علومات حتّى تص كل صورة بذي صورته ولا لص الاّ ا حققناه فصل العلم من قق يع الاشياء عا الاعيان قا ازليا اصيلا يث يكون الوجود ا ارجي فرعا له.

فإن قلت لو كان ذلك قا اصيلا لزم أن تظهر فيه الاحكام.

قلت لكل مرتبة من الوجود احكام تصة با وما ذكر من الاحكام خواص الوجو ا ارجي فلا يضرّنا عدم ظهورها عا الاعيان ومن ى الوجود ا ارجي وجوداً اصليا فا ا **(يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَوةِ الدنيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ** * الروم: ٧). وإذا عرفت هذا فمع قول الامام وهو موجود لا كسائر ا وجودات لا وجوده من ذاته ووجود سائر الاشياء باثباته والاثبات إن كان له إستعمال ع الثبوت فالامر ظاهر واما على ا تبادر من مع الاثبات فا راد ونع بالشيء اي غ الواجب من الاشياء اثبات الواجب له فيكون ذكر السبب اي اثبات الواجب



مقام ا سبب اي ثبوت الاشياء اشارة ا أنّ وجود ا مكنات ليس كوجود الواجب من جهة أنّه مسبب من وجود الواجب ووجود الواجب ليس سبب عن الغ او ا راد أنّه ونع بالشيء اي إذا اطلق على الواجب اثبات الواجب فيكون الاثبات مضافا ا الفاعل كما أنّه على الاول يكون مضافا ا ا فعول فيكون ذكر ا سبب اي اثبات الواجب للموجودات مقام السبب اي ثبوت الواجب اشارة ا أنّ وجود الواجب ليس كوجودات ا مكنات من جهة أنّه وجود اقوى يث يكون سببا لا اد سائر الاشياء لاف وجود الاشياء فإنّ من قوة الوجود وشدته وكماله أن يكون علة لوجود غ ه ومن ضعفه ونقصانه احتياجه قته ا الغ وعدم صلاحيته لأن يكون علة لغ ه وللفلاسفة والصّوفية شيئية الواجب قول آخر وهو القول بأن حقيقة الواجب ء الوجود لا أنّ الوجود زائد على ماهيته كما ا مكنات لكن الصّوفية يقولون هو الوجود ا طلق ا وجود بالذات من حيث وجوب ثبوت الشيء لنفسه ا متنع العدم من حيث امتناع ارتفاع الشيء عن نفسه وقد ا عنا طرفاً من مقالتهم فتذكر والفلاسفة يقولون هو وجود خاص يث الوجود ا طلق العام الف با قيقة لوجودات ا مكنات وإن كان مشاركا ا مفهوم الوجود ا طلق وهو موجود بالذات من غ احتياج أن يكون موجوداً ا وجود آخر زائدا على ذاته ووجودات ا مكنات معدومة انفسها لكن تكون ا اهيات باتصافها با موجودة ا ارج و سكوا كون حقيقة الواجب وجوداً خاصا لا موجوداً بوجود زائد على ماهيته بأن وجود الواجب لو كان زائدا لكان قائما بذاته والاّ ا كان ماهية الواجب به موجودا وقيامه با اهية مع أنّه غ ها يوجب احتياجه قيامه ا الغ يوجب امكانه واحتياجه ا ؤثر فا ؤثر فيه اما غ ماهية الواجب وهو ينا الوجوب قطعاً او ماهية الواجب نفسها فيلزم تقدمها بالوجود على وجوده إذ علة الوجود لا بدّ أن تكون موجودة قبل الوجود ا علول ولا كن أن تتسلسل ا وجودات ا غ النهاية بل لا بدّ أن ينتهي ا وجود هو ء الذات

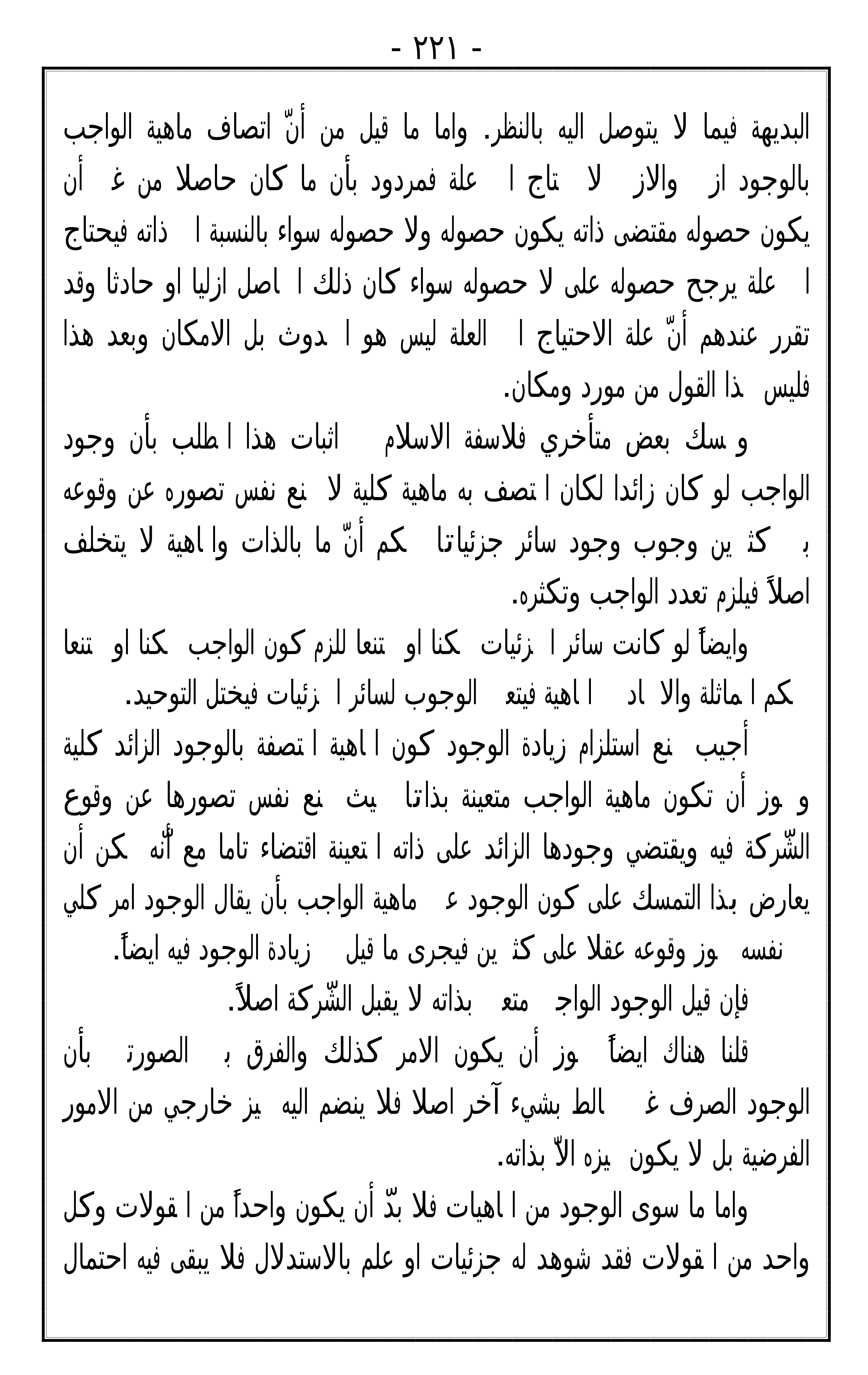


وهو المطلوب وعلى تقدير التسلسل يثبت المطلوب ايضاً لأنا إذا اخذنا تلك الوجودات الزائدة الغ المتناهية يث لا يشذ منها شيء اصلاً لاحتاج لها ا علة موجودة لإمكانا بإمكان كل واحد منها فوجود علة ا ملة لا وز أن يكون زائدا والاّ ا كان موع ا وجودات الّذي فرضنا أّنه لا يشذ منه شيء اصلاً كذلك فهو ع ا اهية وقد ثبت المطلوب.

وأجيب بأن الوجود الزائد ليس له هوية عينه حتّى تاج ا العلة ويصح الترديد بأن علة ع الذات وغ ه وهذا ليس بشيء فإنّ على تقدير صحته يلزم أن لا تكون وجودات ا مكنات تاجة ا العلة فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وجه ا لل فيه أنّ الوجود وإن يكن موجودا لكن اتصاف ا اهية وبه اختصاص با اختصاص الناعت با نعوت امر تاج ا ما يقتضيه ويرجح ثبوته على عدمه وهو ضروري وا نكر مكابر.

وأجاب الامام الرّازي بانا سلمنا أنّ الوجود الزائد تاج ا علة عل الذات متصفاً به واخ نا أنّ علته هي ا اهية مع تعينها لكن لا نسلم لزوم تقدم ا اهية على وجودها بالوجود الآخر بل نقول وز أن تكون ا اهية من حيث هي علة فاعلة لوجودها من غ أن يتقدم عليها بوجود آخر كما أنّ ماهيات ا مكنات من حيث هي علل قابلة لوجوداتا من غ أن يتقدم عليها بوجودات اخرى.

ورد هذا ا واب بأن البديهة قاضية بأن العلة ا وثرة للوجود لا بدّ وأن تكون سابقة عليه بالوجود لاف العلة القابلة فإّنها مستفيدة الوجود فلا بدّ أن تكون عارية عن الوجود لئلا يلزم صيل ا اصل ولو جاز أن يكون غ ا وجود علة مؤثرة لوجود نفسه از أن يكون علة لوجود غ ه فيلزم انسداد باب اثبات الصانع واعتذر من طرف الامام بأن البديهة فارقة ب كون ا اهية مؤثرة وجود نفسها وب كونا مؤثرة وجود غ ها وحاكمة بأن الاول يقتضي السبق بالوجود دون الثا . أقول هذا الفرق وا كم من البديهة لا كن أن يدرك بانظار دقيقة فأين



البديهة فيما لا يتوصل اليه بالنظر. واما ما قيل من أنّ اتصاف ماهية الواجب بالوجود از والاز لا تاج ا علة فمردود بأن ما كان حاصلا من غ أن يكون حصوله مقتضى ذاته يكون حصوله ولا حصوله سواء بالنسبة ا ذاته فيحتاج ا علة يرجح حصوله على لا حصوله سواء كان ذلك ا اصل ازليا او حادثا وقد تقرر عندهم أنّ علة الاحتياج ا العلة ليس هو ا دوث بل الامكان وبعد هذا فليس ذا القول من مورد ومكان.

و سك بعض متأخري فلاسفة الاسلام اثبات هذا ا طلب بأن وجود الواجب لو كان زائدا لكان ا تصف به ماهية كلية لا نع نفس تصوره عن وقوعه ب كث ين وجوب وجود سائر جزئياتا كم أنّ ما بالذات وا اهية لا يتخلف اصلاً فيلزم تعدد الواجب وتكثره.

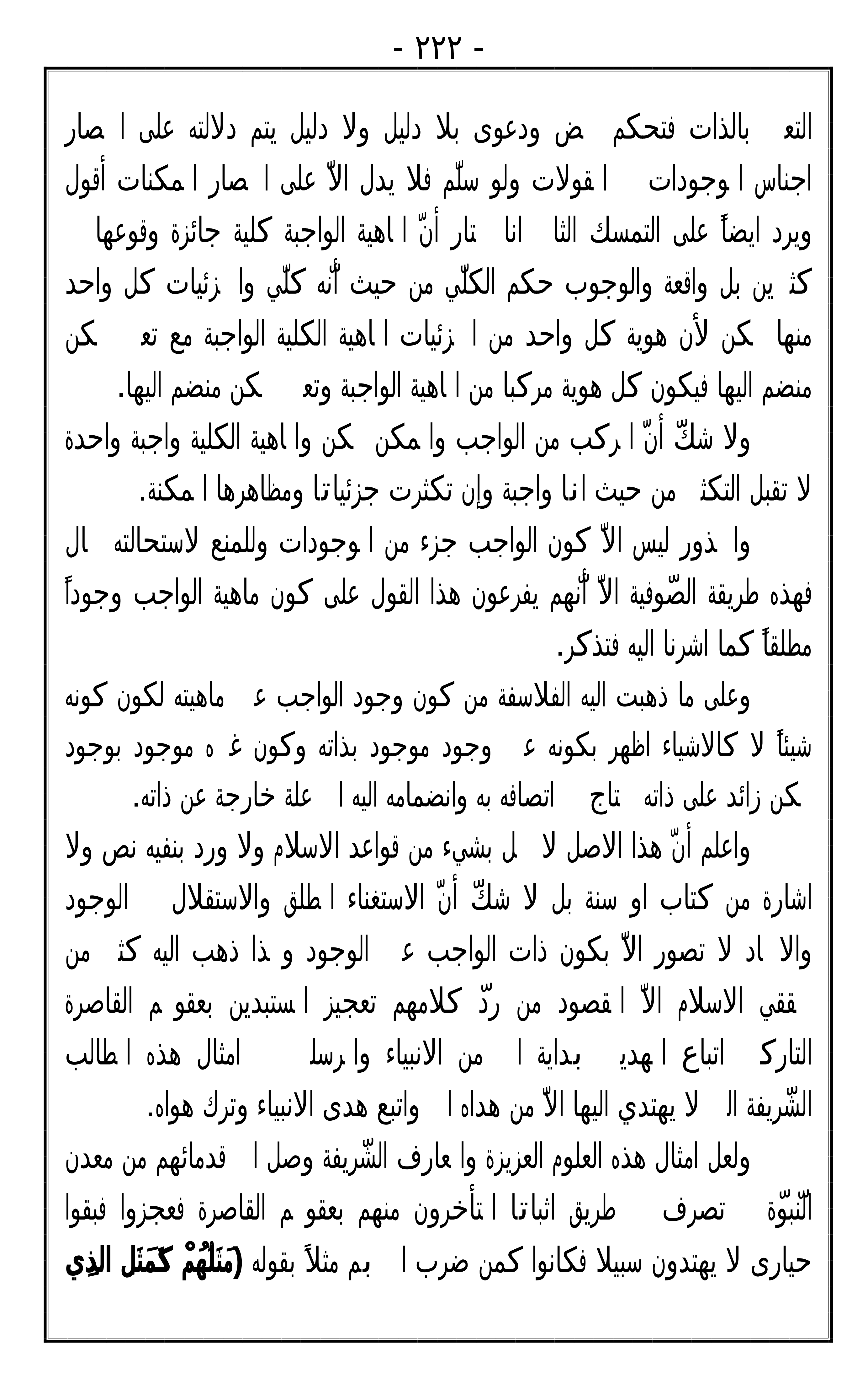
وايضاً لو كانت سائر ا زئيات كنا او تنعا للزم كون الواجب كنا او تنعا كم ا ماثلة والا اد ا اهية فيتع الوجوب لسائر ا زئيات فيختل التوحيد.

أجيب نع استلزام زيادة الوجود كون ا اهية ا تصفة بالوجود الزائد كلية و وز أن تكون ماهية الواجب متعينة بذاتا يث نع نفس تصورها عن وقوع الشّركة فيه ويقتضي وجودها الزائد على ذاته ا تعينة اقتضاء تاما مع أنّه كن أن يعارض بذا التمسك على كون الوجود ع ماهية الواجب بأن يقال الوجود امر كلي نفسه وز وقوعه عقلا على كث ين فيجرى ما قيل زيادة الوجود فيه ايضاً.

فإن قيل الوجود الواج متع بذاته لا يقبل الشّركة اصلاً.

قلنا هناك ايضاً وز أن يكون الامر كذلك والفرق ب الصورت بأن الوجود الصرف غ الط بشيء آخر اصلا فلا ينضم اليه يز خارجي من الامور الفرضية بل لا يكون يزه الاّ بذاته.

واما ما سوى الوجود من ا اهيات فلا بدّ أن يكون واحداً من ا قولات وكل واحد من ا قولات فقد شوهد له جزئيات او علم بالاستدلال فلا يبقى فيه احتمال



التع بالذات فتحكم ض ودعوى بلا دليل ولا دليل يتم دلالته على ا صار اجناس ا وجودات ا قولات ولو سلّم فلا يدل الاّ على ا صار ا مكنات أقول ويرد ايضاً على التمسك الثا انا تار أنّ ا اهية الواجبة كلية جائزة وقوعها كث ين بل واقعة والوجوب حكم الكلّي من حيث أنّه كلّي وا زئيات كل واحد منها كن لأن هوية كل واحد من ا زئيات ا اهية الكلية الواجبة مع تع كن منضم اليها فيكون كل هوية مركبا من ا اهية الواجبة وتع كن منضم اليها.

ولا شكّ أنّ ا ركب من الواجب وا مكن كن وا اهية الكلية واجبة واحدة لا تقبل التكث من حيث انا واجبة وإن تكثرت جزئياتا ومظاهرها ا مكنة.

وا ذور ليس الاّ كون الواجب جزء من ا وجودات وللمنع لاستحالته ال فهذه طريقة الصّوفية الاّ أنّهم يفرعون هذا القول على كون ماهية الواجب وجوداً مطلقاً كما اشرنا اليه فتذكر.

وعلى ما ذهبت اليه الفلاسفة من كون وجود الواجب ء ماهيته لكون كونه شيئاً لا كالاشياء اظهر بكونه ء وجود موجود بذاته وكون غ ه موجود بوجود كن زائد على ذاته تاج اتصافه به وانضمامه اليه ا علة خارجة عن ذاته.

واعلم أنّ هذا الاصل لا ل بشيء من قواعد الاسلام ولا ورد بنفيه نص ولا اشارة من كتاب او سنة بل لا شكّ أنّ الاستغناء ا طلق والاستقلال الوجود والا اد لا تصور الاّ بكون ذات الواجب ء الوجود و ذا ذهب اليه كث من ققي الاسلام الاّ ا قصود من ردّ كلامهم تعجيز ا ستبدين بعقو م القاصرة التارك اتباع ا هدي بداية ا من الانبياء وا رسل امثال هذه ا طالب الشّريفة ا لا يهتدي اليها الاّ من هداه ا واتبع هدى الانبياء وترك هواه.

ولعل امثال هذه العلوم العزيزة وا عارف الشّريفة وصل ا قدمائهم من معدن النّبوّة تصرف طريق اثباتا ا تأخرون منهم بعقو م القاصرة فعجزوا فبقوا حيارى لا يهتدون سبيلا فكانوا كمن ضرب ا بم مثلاً بقوله **(مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذِي**

اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَما اَضَآءَتْ مَاحَوْلَهُ ذَهَبَ ا ِبُنورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ ِفي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ * البقرة: ١٧) واستيقادهم النّار تلقى ما وصل اليهم من معدن النّبوّة بالقبول. وذهاب ا بنورهم وتركهم ظلمات لا يبصرون عدم هدايتهم ا الاتباع بالانبياء العقائد والاحكام.

اللّهم لا تزل اقدام عقولنا طرفة ع عن اقتداء اثر نبيك مّد عليه السّلام وآثار من اقتفى اثره و**(رَبنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ ِإذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنا ِمنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ِانكَ اْنتَ الْوَهابُ** * آل عمران: ٨).

قال رضي ا عنه **(بلا جسم ولا جوهر ولا عرض).**

اما عدم كونه جسما لأن ا سم اما مركب من الاجزاء الوجودية كا يو والصورة عند الفلاسفة وكأجزاء لا تتجزأ عند ا تكلم واما من الاجزاء ا قدارية كالابعاض على رأي افلاطرن واما تركب ا سم من الاجزاء العقلية كا نس والفصل فلازم على التقارير والتركب اي تركب كان ينا الوجوب لاستلزامه الاحتياج ا الغ الّذي هو ا زء ولأن كل جسم متحيز و جهة والواجب ليس تحيز ولا هو جهة لاستلزامه الاحتياج ا يز ولزوم قدم ا يز مع أنّ الدليل نفي قدم ما سواه ولاستلزامه تداخله مع ابعاد الاجسام حتّى القاذورات على تقدير عدم اختصاصه يز من الاحياز و يزه يعها واحتياجه ا خصص على تقدير اختصاصه يز معّين خصص خارجي والترجيح بلا مرجح على تقدير اختصاصه يز بلا صص. ولأن كل جسم متشكل لثبوت تناهي الابعاد وكون الشكل هيئة عارضة من تناهي الابعاد فعلى تقدير كون الواجب جسما اما أن يتشكل ميع الاشكال وهو ال أو ببعضه ا خصص فيلزم الاحتياج ا ا خصص اولا خصص فيلزم التخصيص بلا صص.

فإن قيل لا وز أن يكون ا خصص هو الذات كما خصصت الصفات القد ة هو اضدادها؟

قلنا الصفات لكونها كمالات تصلح لأن تخصصها الذات بخلاف امثال هذه الاعراض فإنّها لا تتضمن كما لا يصلح لأن تقتضيها الذات.

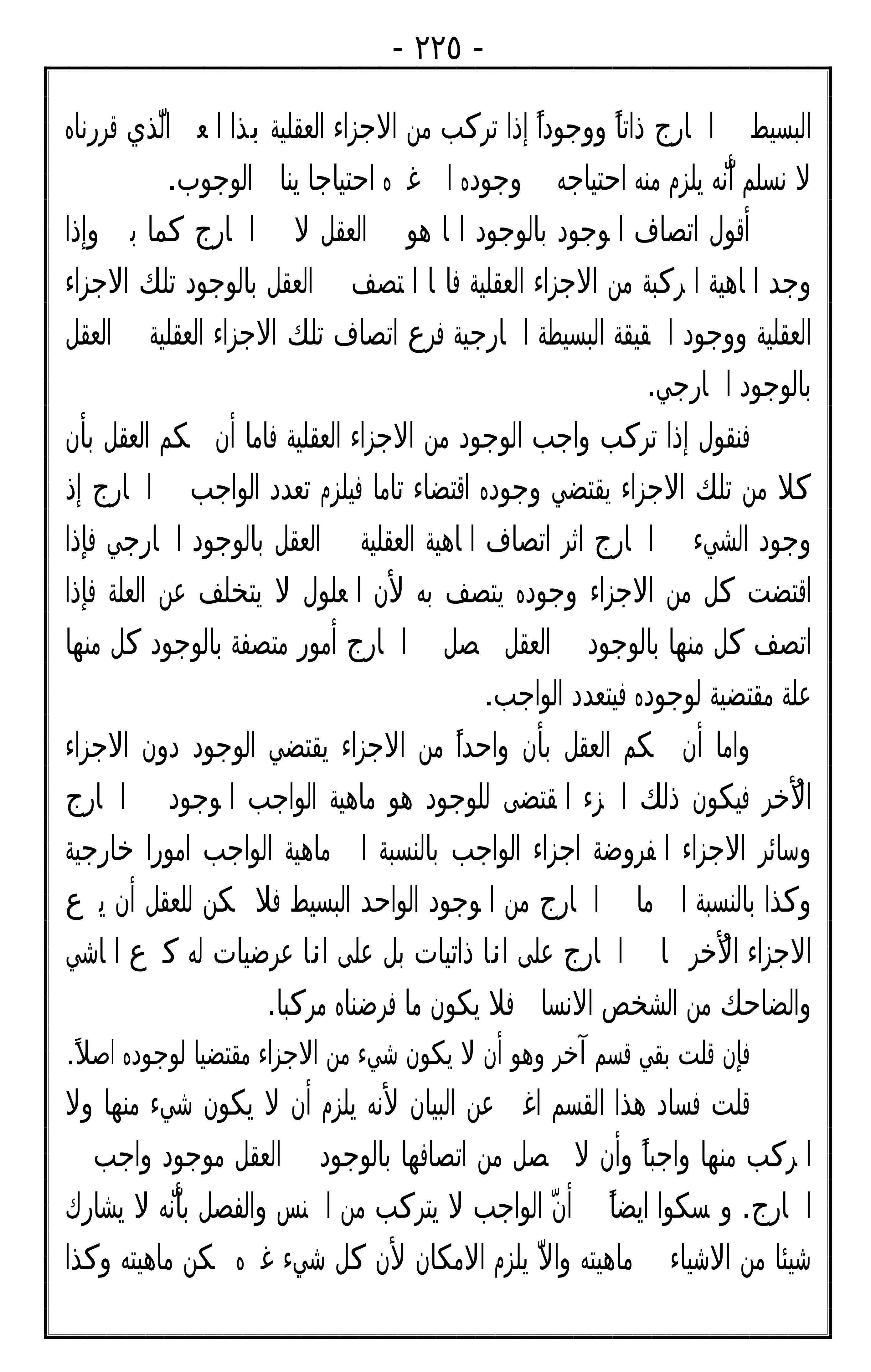
واما أنّه ليس بعرض فلظهور احتياج العرض الى المحل واما مثبتوا الجسمية والجهة تعالى فتمسكوا بقياس الغائب على الشاهد وهو غير مفيد لليقين خصوصاً فيما عارضه العقليات وبالنصوص الظاهرة الدلالة على الجسمية والجهة مثل الدلالة على أنّ له يدا ووجها وأنّه على العرش وقد عرفت أنّ الدلالة الظاهرة متروكة فيما صرفت العقليات القطعية الادلة عن ظواهرها.

قال رضي الله عنه: **(ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له)**. اما أنّه لا حد له فلأن الحد ما تركب من الجنس والفصل والواجب لا جنس له ولا فصل فلا حد. والدليل على أنّه لا جنس له ولا فصل له استلزام التركب من الاجزاء سواء كانت اجزاء خارجية او عقلية احتياج المركب الى الجزء الّذي هو غير الموع بالضّرورة وينافي الاحتياج الوجوب.

واعترض عليه بأن استلزام التركب من الاجزاء المتمايزة في الوجود الخارجي الاحتياج الى الغير في الوجرد مسلم واما استلزام التركب من الاجزاء العقلية المتحدة في الخارج ذاتاً ووجوداً فممنوع لأن حقيقة هذا التركب ليست الاّ أنّ العقل إذا تصور الموجود الخارجي البسيط يمكنه أن ينتزع منه مفهومات عدة ويفصله اليها لكنه في الخارج امر واحد بسيط لا تعدد فيه اصلاً لا بحسب الذات ولا بحسب الوجود والاّ فاما أن تختلف وجوداً مع اتحاد الذات فيلزم قيام وجودين بموجود واحد.

واما أن ينعكس فيلزم قيام وجود واحد بمحل مختلف.

واما أن تختلف بحسبهما معا فيلزم بطلان تركب حقيقة واحدة وحدة حقيقية منهما لأن الامرين المتمايزين في الوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر فيكونان متباينين فلا يجوز التيام واحد حقيقي منهما وإن ارتبط احدهما بالآخر بأي ارتباط امكن كالحجر الّذي يحمله انسان ويلصقه بصدره فالشيء الواحد الحقيقي



البسيط ا ارج ذاتاً ووجوداً إذا تركب من الاجزاء العقلية بذا ا ع الّذي قررناه لا نسلم أنّه يلزم منه احتياجه وجوده ا غ ه احتياجا ينا الوجوب.

أقول اتصاف ا وجود بالوجود ا ا هو العقل لا ا ارج كما ب وإذا وجد ا اهية ا ركبة من الاجزاء العقلية فا ا ا تصف العقل بالوجود تلك الاجزاء العقلية ووجود ا قيقة البسيطة ا ارجية فرع اتصاف تلك الاجزاء العقلية العقل بالوجود ا ارجي.

فنقول إذا تركب واجب الوجود من الاجزاء العقلية فاما أن كم العقل بأن كلا من تلك الاجزاء يقتضي وجوده اقتضاء تاما فيلزم تعدد الواجب ا ارج إذ وجود الشيء ا ارج اثر اتصاف ا اهية العقلية العقل بالوجود ا ارجي فإذا اقتضت كل من الاجزاء وجوده يتصف به لأن ا علول لا يتخلف عن العلة فإذا اتصف كل منها بالوجود العقل صل ا ارج أمور متصفة بالوجود كل منها علة مقتضية لوجوده فيتعدد الواجب.

واما أن كم العقل بأن واحداً من الاجزاء يقتضي الوجود دون الاجزاء الأُخر فيكون ذلك ا زء ا قتضى للوجود هو ماهية الواجب ا وجود ا ارج وسائر الاجزاء ا فروضة اجزاء الواجب بالنسبة ا ماهية الواجب امورا خارجية وكذا بالنسبة ا ما ا ارج من ا وجود الواحد البسيط فلا كن للعقل أن ي ع الاجزاء الأُخر ا ا ارج على انا ذاتيات بل على انا عرضيات له ك ع ا اشي والضاحك من الشخص الانسا فلا يكون ما فرضناه مركبا.

فإن قلت بقي قسم آخر وهو أن لا يكون شيء من الاجزاء مقتضيا لوجوده اصلاً.

قلت فساد هذا القسم اغ عن البيان لأنه يلزم أن لا يكون شيء منها ولا ا ركب منها واجباً وأن لا صل من اتصافها بالوجود العقل موجود واجب ا ارج. و سكوا ايضاً أنّ الواجب لا يتركب من ا نس والفصل بأنّه لا يشارك شيئا من الاشياء ماهيته والاّ يلزم الامكان لأن كل شيء غ ه كن ماهيته وكذا



ما يشاركه ا اهية ا مكنة وإذا يشارك شيئاً تج ا يز يزه العقل عما يشاركه ا اهية ا شتركة فلا يتركب.

واعترض عليه بأنه وز أن يكون له جزء عقلي عام لا تنع اشتراكه ب كث ين سب العقل لكن ينحصر ا ارج على الواجب ا أنه يلزم له جزء خاص يزه عن الافراد الذهنية ا شاركة للواجب ذلك ا ـزء العقلي العام ا نحصر ا ارج شخص واحد من غ أن تلزم مشاركة الواجب بشيء من ا مكنات ماهيته. أقول تلك الافراد الذهنية لو كانت واجبة ا بقيت العدم فيكون اما كنة او تنعة فاشتراك الواجب ا مكن او ا متنع ماهيته لازم قطعاً والثا اشنع من الأول لكن كن أن يقال إن اردت أنّ مشاركة الواجب ا ـزء العقلي لشيء من ا مكنات يوجب امكانه فلا نسلم لا وز أن لا يكون ا ـزء ا شترك كافيا اقتضاء الوجود إذا انضم اليه ا ـزء الآخر للواجب يكون ا موع مقتضيا للوجود وإن اردت أنّ مشاركة الواجب لشيء من ا مكنات ام ا اهية توجب ذلك سلمت ا لازمة لكن نع لزوم ا قدم من تركب الواجب من الاجزاء العقلية.

وأجيب ايضاً بأن التركب العقلي لا يستلزم مشاركة الواجب لشيء من ا مكنات واز أن يكون التركب من امرين متساوي ينحصر كل منهما الواجب فلا تتم الدلالة على هذا ا طلب الا ا ا منا بتخر ه وخصصنا بترتيبه ا قررناه آنفاً من أنّ الاجزاء العقلية اما أن يكون كل منها مقتضيا للوجود اولا يكون شيء منها مقتضيا او يقتضي البعض دون البعض ا آخر ما اوردناه فتذكر.

وعلى تقدير كون الوجود الواج ء الذات ري الترديد أنّ الوجود الواج بعض الاجزاء او ا موع واي بعض يكون ء الوجود هو الواجب والآخر خارج. وعلى تقدير أن يكون ا موع من حيث هو موع ء الوجود موجوداً بالذات واحتياج الكل ا ا ـزء من حيث انما كل وجزء ضروري يلزم احتياج الواجب من حيث أنه واجب موجود ا اجزائه فيلزم الامكان بالضّرورة واما

استلزام كون كل واحد من الاجزاء ء الوجود تعدد الواجب وبطلان التوحيد فأغ عن البيان. واما أنّه لا ضد له فلأن الضد لا يعرض الاّ للمع والتضاد لا يكون الاّ ب معنيـ فإنم عرفوا الضدين بأنّهما معنيان يستحيل لذاتما اجتماعهما ل من جهة الواجب ا يكن مع قائما با ل يكن بينه وب آخر تضاد فلم يكن له ضد وايضاً قالوا التضاد لا يكون الاّ ب انواع جنس واحد ولا يكون الاّ ب الانواع الاخ ة.

فالواجب ا يكن له جنس يكن مقابلته انواع مشاركة له ا نس فلم يكن له ضد واما أنّه لا ند له ولا مثل فلأن ا ثل هو ا شاركة الذات وا قيقة والند هو ا ثل ا ناوي. وعند البعض ا ثل هو ا شاركة اخص الاوصاف كالالوهية مثلاً و ا امتنع الشريك له الذات والالوهية امتنع له ا ثل فكيف ا ناوي اي ا عادي وا قابل وا غالب.

قال رضي ا عنه **(وله يد ووجه ونفس كما ذكره ا القرآن فما ذكر ا تعا القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال إنّ يده قدرته او نعمته لأن فيه ابطال الصفة وهو قول اهل القدر والاعتزال ولكن اليد صفة بلا كيف)** ا ورد القرآن اسناد ا هذه الامور ا ذاته مثل قوله تعا **(وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ** * الرّ ن: ٢٧) وقوله **(كُل شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ** * القصص: ٨٨) وقوله **(يَدُ ا ـ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** * الفتح: ١٠) وقوله **(مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَي** * ص: ٧٥) وقوله **(وَيُحَذِّرُكُمُ ا ـ نَفْسَهُ وَا ـ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ** * آل عمران: ٣٠) ومنع القواطع العقلية قق هذه الامور قائقها ا وضوعة تلك الالفاظ بإزائها ا هي ا وارح ا عروفة الثابتة للانسان لها بعضهم على التجوز فقال الوجه از عن الوجود واليد از عن القدرة ومع قوله **(خَلَقْتُ بِيَدَي)** اي بقدرة كاملة فإضافة خلق آدم ا القدرة الكاملة مع أنّ ا خلوقات كلها مستندة اليه لظهور آثار القدرة فيه اكثر من ظهوره غ ه من عجائب صنعته وبدائع فطرته.

وقيل اليد ‌ ‌از عن النعمة واهل السّنّة ابوا صرف الآيات الواردة على ظواهرها الاّ عن ضرورة و ‌ل الفاظها ا ‌ ا‌لاز ما امكن ا ‌قيقة وا ‌ ا ‌عا ‌ البعيدة ما امكن ا ‌مل ا ‌ ‌ ا ‌عا ‌ القريبة فلما ‌ ‌ ‌دوا بدا من صرف هذه الالفاظ عن معانيها ا ‌قيقية ال ‌ ‌هي ا ‌وارح ا ‌سمانية ‌ ‌لوها ا ‌ ‌صفات ثبوتية ثابتة له تعا ‌ بلا كيف واوجبوا الاعتقاد على أنّ هذه الامور الواردة ‌با القرآن من الوجه واليد صفات ثابتة ‌ ‌ تعا ‌ ‌ازلا وإن ‌ ‌ ‌يعرف حقائقها لأن هذه ا ‌عا ‌ ‌اقرب ا ‌ ‌ ‌ ا ‌عا ‌ ا ‌قيقية من ‌ ‌ل اليد على القدرة والوجه على الوجود وكذا سائر الامور الواردة بثبوتا لذات ا ‌ ‌ ‌تعا ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌القرآن.

و ‌ذا قال رضي ا ‌ ‌عنه: **(وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف)** كما ورد ‌ ‌ ‌القرآن **(رَضِيَ ا ُ عَنْهُمْ** * البينة: ٨) **(وَغَضِبَ ا ُ عَلَيْهِمْ** * الفتح: ٦) دلت الآيتان وامثا ‌ما على أنّه متصف بالرضاء والغضب فالتصديق التام للقرآن أن لا يعدل عن ظاهر مدلوله بلا ضرورة من صارف عقلي او معارض نقلي لكن ‌ ‌ا دلت الادلة العقلية القطعية على علو شأنه و ‌ ‌و سلطانه عن التكيف بالكيفيات والتعلق با ‌سمانيات حكموا بأن اتصافه باوصافه بلا كيف وأنّ اوهم اسامي الاوصاف الكيف لشيوع استعما ‌ ‌ا ‌ ‌ ‌ ‌الكيفيات ا ‌شاهدة لنا ‌ ‌ ‌ ‌انفسنا وقد ‌ ‌كم بأن استعمال الالفاظ ا ‌شعرة بالكيف والانفعال ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌اوصاف البارئ ‌ ‌از بناء على أنّ الواضع ا ‌ ‌ا وضع الالفاظ بازاء الاوصاف الامكانية ال ‌ ‌هي كيفيات وانفعالات فإذا استعمل فيما ليست بكيفيات وافعالات يتقرر التجوز.

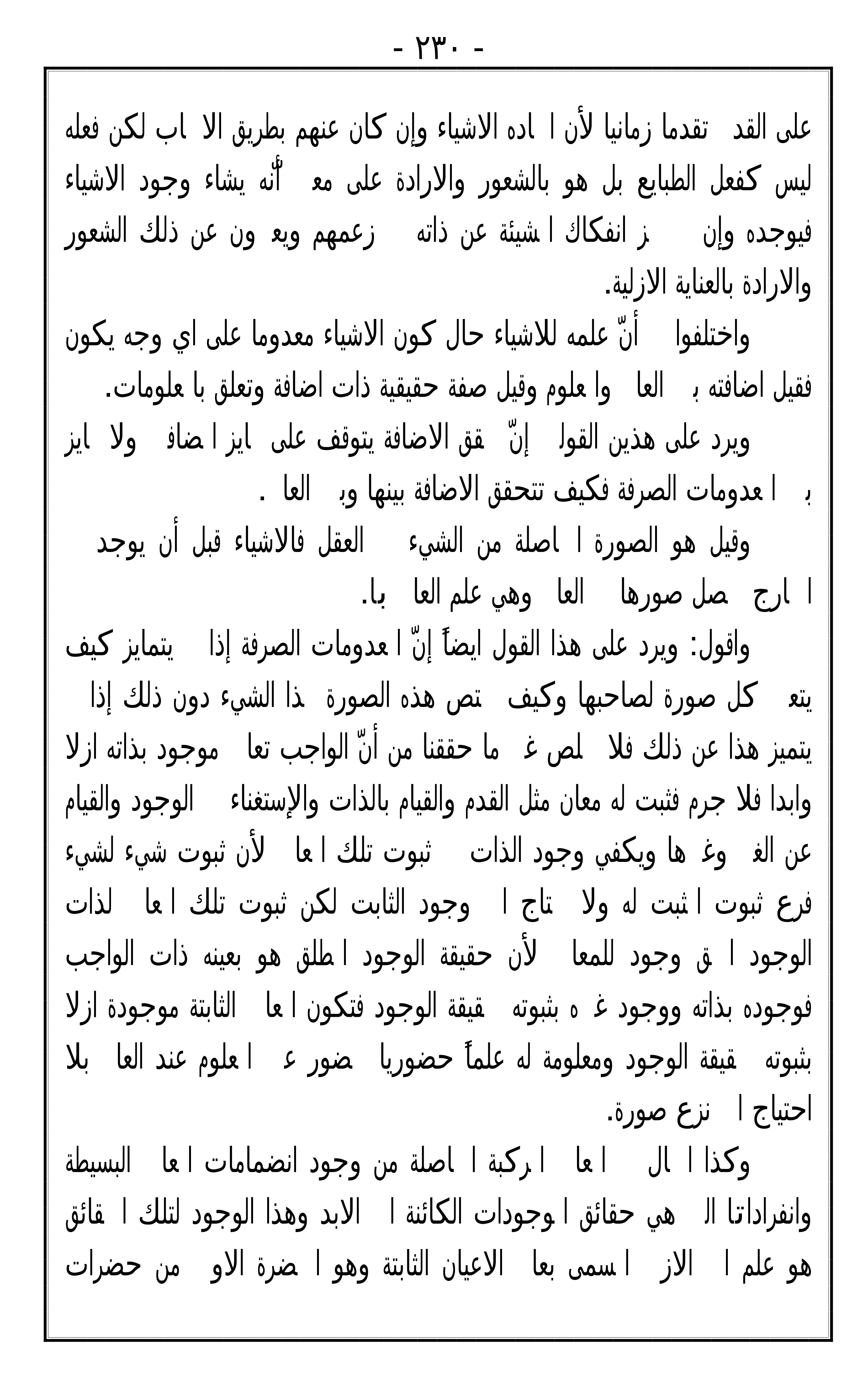
واما ‌ ‌ ‌ ‌نفس الامر السابق عن الوضع والاعتبار فكما أنّ ذاته اصل الذوات فكذلك كل صفة من صفاته اصل وما يظهر ‌ ‌ ‌ ‌ا ‌مكنات ما ‌ ‌انس تلك الصفة فهو فرع واثر ‌ ‌ا كما أنّ وجود ا ‌مكنات سبب التعلق با ‌واد الامكانية صار موسوما با ‌دوث والزوال فكذلك اوصاف ا ‌دثات با ‌لول ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ا ‌ال ا ‌سمانية صارت كيفيات وانفعالات مع أنّ حصو ‌ ‌ا ‌ ‌ ‌ ‌ردة عن امثال هذه الكثافات ا ‌ادية باقية

صرافة التقدس ومستمرة لطافة التجرد وكما أنّ الوجود صار جسما بالتنزل الى عالم الكون والفساد وكذلك صارت اوصافه حالات جسمانية بالتسفل الى حضيض المواد.

قال رضي الله عنه: **(خلق الله الاشياء لا من شيء وكان الله عالماً في الازل بالاشياء قبل كونها)** اي اوجدها بعد ما كانت معدومة غير مسبوقة بمادة يكون محلا للصورة الحادثة التي هي اثر الحادث وبصورة حالة في المادة قبل هذه الصورة الحادثة معدة للمادة لحلول هذه الصورة كما زعمت الفلاسفة من المادة التي يعبرون عنه بالهيولى قديمة بالشخص ولا تخلو عن صورة ما البتة والصور تتعاقب من الازل الى الابد على الهيولى وكل سابق من الصور المتعاقبة يعد الهيولى للضرورة للصورة اللاحقة فلا يخلق الخالق شيئاً الاّ وهو مسبوق بمادة وصور معدة له على ما زعموا لما مر من أنّ الحادث لا بدّ وأن يكون له من علة حادثة إذ لو كانت علته التامّة قديمة والمعلول حادثا لزم تخلف المعلول عن علته التامّة وتلك العلة الحادثة لا بدّ لها ايضاً من علة حادثة الى ما لا نهاية له وتلك العلل المتسلسلة لا بدّ وأن لا تكون متباينة لأن الامور المتباينة لا يصلح لأن يكون بعضها معدا للبعض بل من ضرورة اعداد السّابق اللاحق منها أن يكون جميعها حالا في محل واحد والمحل هو الهيولى والامور الحالة المعدة بعضها لبعض هي الصور المتتالية المتعاقبة والمركب من الهيولى والصورة هو الجسم فالحادث ليس الاّ الصور المسبوقة بالمادة والصور المعدة وقد ثبت بطلان هذا القول بحدوث ما سوى الله.

فثبت أنّ الله خلق الاشياء لا من شيء فالاشياء قبل أن يخلق معدومة محضة ولهذا كان مظنه أن لا يتعلق بها العلم فبين الامام أنّ الامر ليس كذلك بل الله تعالى كان عالماً في الازل بالاشياء قبل كونها لأنه سبحانه خلق الاشياء بالاختيار والاختيار مسبوق بالعلم وايضاً قد ثبت قدم العلم.

وكذا عند الفلاسفة يعلم الله الاشياء قبل وجودها قبلية ذاتية وإن لم يتقدم علمه على وجود الاشياء قبلية زمانية لأن العالم عندهم قديم ولا يتصور تقدم شيء



على القد تقدما زمانيا لأن ا اده الاشياء وإن كان عنهم بطريق الا اب لكن فعله ليس كفعل الطبايع بل هو بالشعور والارادة على مع أنه يشاء وجود الاشياء فيوجده وإن ز انفكاك ا شيئة عن ذاته زعمهم ويع ون عن ذلك الشعور والارادة بالعناية الازلية.

واختلفوا أنّ علمه للاشياء حال كون الاشياء معدوما على اي وجه يكون فقيل اضافته ب العا وا علوم وقيل صفة حقيقية ذات اضافة وتعلق با علومات.

ويرد على هذين القول إنّ قق الاضافة يتوقف على ايز ا ضاف ولا ايز ب ا عدومات الصرفة فكيف تتحقق الاضافة بينها وب العا .

وقيل هو الصورة ا اصلة من الشيء العقل فالاشياء قبل أن يوجد ا ارج صل صورها العا وهي علم العا با.

واقول: ويرد على هذا القول ايضاً إنّ ا عدومات الصرفة إذا يتمايز كيف يتع كل صورة لصاحبها وكيف تص هذه الصورة ذا الشيء دون ذلك إذا يتميز هذا عن ذلك فلا لص غ ما حققنا من أنّ الواجب تعا موجود بذاته ازلا وابدا فلا جرم فثبت له معان مثل القدم والقيام بالذات والإستغناء الوجود والقيام عن الغ وغ ها ويكفي وجود الذات ثبوت تلك ا عا لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت ا ثبت له ولا تاج ا وجود الثابت لكن ثبوت تلك ا عا لذات الوجود ا ق وجود للمعا لأن حقيقة الوجود ا طلق هو بعينه ذات الواجب فوجوده بذاته ووجود غ ه بثبوته قيقة الوجود فتكون ا عا الثابتة موجودة ازلا بثبوته قيقة الوجود ومعلومة له علماً حضوريا ضور ع ا علوم عند العا بلا احتياج ا نزع صورة.

وكذا ا ال ا عا ا ركبة ا اصلة من وجود انضمامات ا عا البسيطة وانفراداتا ال هي حقائق ا وجودات الكائنة ا الابد وهذا الوجود لتلك ا قائق هو علم ا الاز ا سمى بعا الاعيان الثابتة وهو ا ضرة الاو من حضرات

الوجود ودونا حضرة عا الارواح وعا ا وت الّذي تفصل فيه تعينات الاشياء لكن تعد باقية صرافة التجرد و يتـ ل ا كثافة الصورة فإذا تـ لت ا مرتبة الصور تكون عا أ اد مرتبة من عا الارواح يعـ ون عنه بعا ا ثال وعا ا يال وعا ا لمكوت وا وجودات فيه لا لمو عن صور لكن صورها ليست كثافة الصور ا ادية ا سوسة با واس الظاهرة الـ يعـ عنها بعا الشهادة وعا ا لمك وهو الّذي دون عا ا ثال ا طلق.

ويقال نسبة عا ا لمك ا ا لمكوت نسبة قصعة صغـ ة ا ة كبـ ة تكون القصعة فيها لأن كل شيء له صورة واحدة ا لمك له الف الف الف صور ا لمكوت وازيد منها إذ كل شخص واحد عا الشهادة يتصف باوصاف لا صى وباعتبار كل وصف من تلك الاوصاف له صورة واحدة ا لمكوت وا لمكوت مبدأ ا لمك بدإ الوجود ومرجعه عند فناء كل موجود وهو الـ زخ بـ الدّنيا والآخرة.

وكذا بـ عا الارواح وعا الشهادة له جهتان جهة نورانية ولطافة وبا يناسب عا الارواح وجهة صورتية ونوع كثافة وبا يضاهى عا الشهادة.

قال رضي ا عنه: **(وهو الّذي قدر الاشياء وقضاها ولا يكون الدّنيا ولا الآخرة شيء الا شيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه اللوح ا فوظ لكن كتبه بالوصف لا با كم)** لأن الكتب السماوية تصادقت والانبياء تطابقت والأخبار تواترت على أنّ ا تعا خالق كل شيء ومريد لكل امر يفعل ما يشاء و كم ما يريد ما شاء ا كان وما يشأ يكن **(يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِ َ الْأَرْضِ** * السجدة: ٥) **(ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِ ٍ** * السجدة: ٦-٧).

والعقول السليمة توافقت على أنّ ا خلوقات لا يقدرون أن **(يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ** * ا ج: ٧٣) وعلى أنّ

الّذين يشركون ا لمق الله **(وَمَا قَدَرُوا ا حَق قَدْرِهِ وَالْأرْضُ جَمِيعًا قبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسمَوَاتُ مَطْويات بِيَمِينِهِ سبْحَانَهُ وَتَعَالى عَما يُشْرِكُونَ** * الزمر ٦٧).

فإذا انضم ا تصادق الكتب وتطابق الانبياء وتواتر الاخبار وتوافق العقول على ان ا تعا خالق كل شيء واده وصوره ومقدره باوقاته ومقاديره ذاته وصفاته ما ابطلنا به ما ذهب اليه الفلاسفة كيفية ترتيب صدور العا عن الواجب بناء على زعمهم امتناع صدور الكث عن الواحد وما زعمت ا عتزلة من استناد افعال العباد ا قدرتم وارادتم وامتناع ارادة ا تعا الشرور والقبائح كما قررنا بعضها وسنقرر بعضا منها تبقى ادلة استناد يع الاشياء ا ذات ا سبحانه بوساطة علمه ومشيئته وقضائه وقدره سا ا عن انعة الصوارف وخالصا عن معارضة القوادح فيحقق ا ق ويتضح ويزهق الباطل ويفتضح و**(لِيُحِق الْحَق وَيُبطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ** * الانفال: ٨).

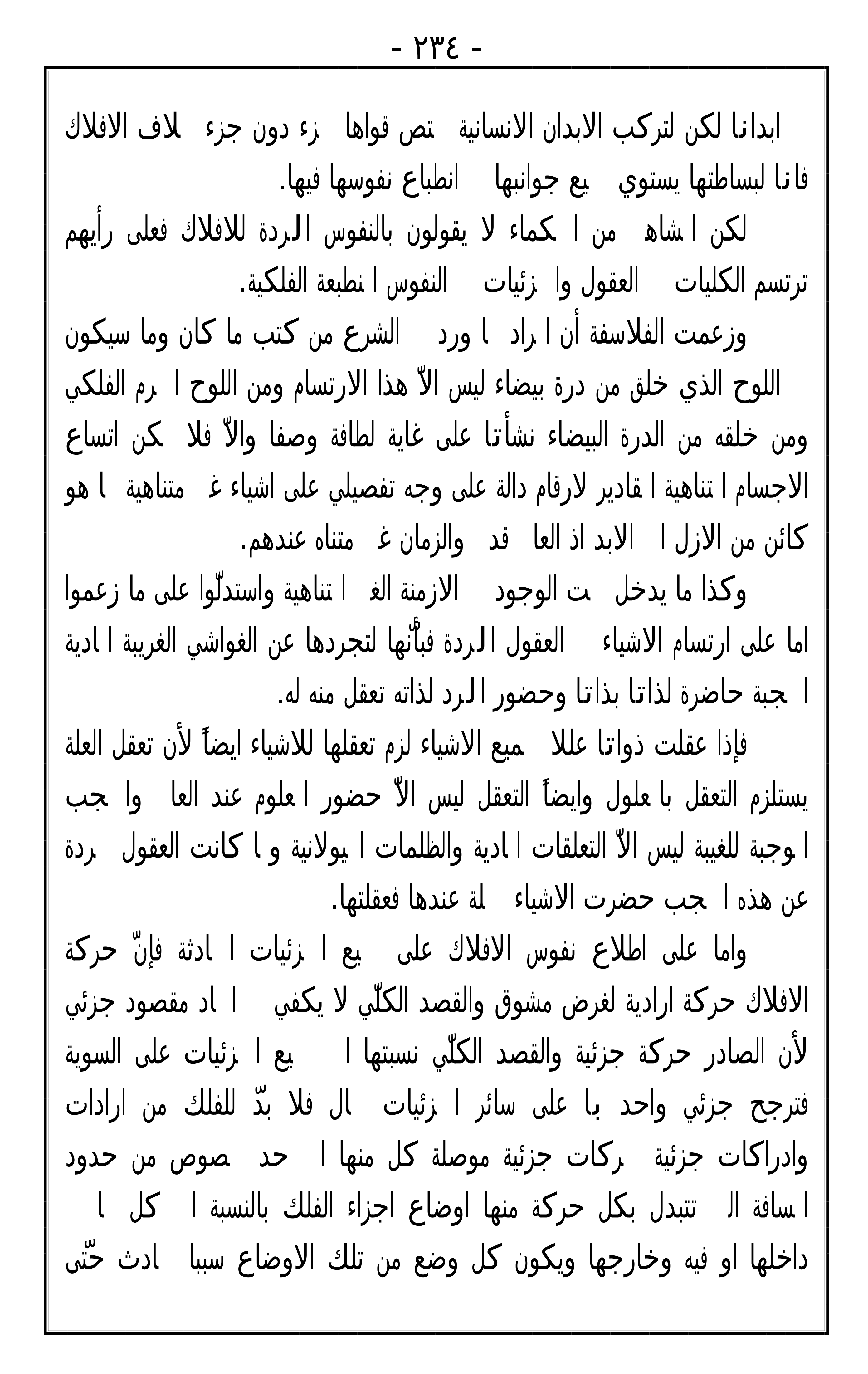
وقوله وكتبه مصدر معطوف على قوله وعلمه وقضائه وقدره وهو الانسب من أن يكون ماضيا كما لا فى فعلى هذا يكون وكتبه بعد قوله ولكن مصدرا ايضا وا ار والمرور اء قوله بالوصف خ ه.

وورد ا ان اول ما خلق ا اللوح ا فوظ حفظه ا كتب فيه ما هو كائن ا يوم القيامة ولا يعلمه الاّ ا وهو من درة بيضاء وهو عظم لا يوصف وخلق ا تعا قلما من جوهر طوله مسـ ة سمائة عام مشقوق السن ينبع النور منه كما ينبع ا داد من اقلام اهل الدنيا.

وعن عبادة بن الصامت رضي ا عنه انه قال: قال رسول ا صلى ا عليه وسلم **(ان اول ما خلق ا القلم فقال اكتب قال ما اكتب قال القدر ما كان وما يكون وما هو كائن ا الابد)** انتهى ا ديث. وما كان مع ما عطف عليه بدل من القدر لفظا وتفسـ وتفصيل له معـ وا راد ا كان ما ثبت ازلا وهو ذات ا وصفاته وما خلق اولا وهو القلم نفسه وا راد ا يكون ما اوجده ا حال

الكتابة من نفس الكتابة ووجود ا كتوب اللوح وغ ها ا يعلم ا و ا هو كائن ا الابد ظاهر. وا مهور اخذوا ا دل عليه ظاهر النصوص من ان ا خلق لوحا أي سطحا مسوّى وقلما فكتب به عليه ما كان وما سيكون من الازل ا الابد كمة اقتضت ذلك.

وقيل ان امثا ا ثيلات ورموز واشارات ا حقائق كلية ردة يرتسم فيها صور يع الاشياء بعضها بالا ال و بعضها بالتفصيل مثلا ان للعا الكلي الّذي هو العرش وما حواه لة روحا كليا ردا ونفسا كليا ونفسا منطبعة ا سم الكلي ونسبتهما ا العا الكب نسبة الروح ا رد أي النفس الناطقة والقلب والنفس ا الانسان فالعقل الاول يط بالاشياء ا الا وعلى وجه كلي ويقال له ام الكتاب ولوح القضاء والقلم الاعلى والنفس الكلية يطة با تفصيلا وعلى وجه جزئي ويقال ا لوح القدر واللوح ا فوظ والكتاب ا ب والنفس ا نطبعة يطة ميع ا زئيات ا تغ ة سب استعداداتا الفائضة عليها من ا بدإ ا شروط ظهورها بالاوضاع الفلكية ال تعدها بالصور ا ادثة ا تبدلة ا ت عة ويقال ا لوح ا و والاثبات ويش اليه قوله تعا **(يَمْحُوا ا ُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُم الْكِتَابِ** * الرعد: ٣٩) وكتب ا ما كان وما يكون اللوح عبارة عن اثبات ا تعا صور يع الاشياء علوم هذه ا قائق فهي الصحف ا كرمة ا رفوعة ا طهرة لا سها أي لا يدرك اسرارها الاّ ا طهرون من ا جب الظلمانية هذه طريقة الصوفية حقيقة اللوح والقلم وقريب من هذا طريقة الفلاسفة فانم قالوا يع الامور ال تدخل ت الوجود من الازل ا الابد مرتسمة ا بادئ العالية كالعقول ا ردة ال لا تعلق ا سم ما البتة والنفوس ا ردة الفلكية ال ا تعلق التصرف باجرام الافلاك تعلق النفوس الناطقة الانسانية بابدانا وهذا الارتسام على وجه كلي لأن ا رد لا يقبل ارتسام ا زئيات ا ادية فيه والارتسام على الوجه ا زئي ميع الاشياء ليس الاّ النفوس ا زئية الفلكية ا نطبعة اجرامها انطباع القوى الباطنة الانسانية



ابدانا لكن لتركب الابدان الانسانية تص قواها زء دون جزء لاف الافلاك فانا لبساطتها يستوي يع جوانبها انطباع نفوسها فيها.

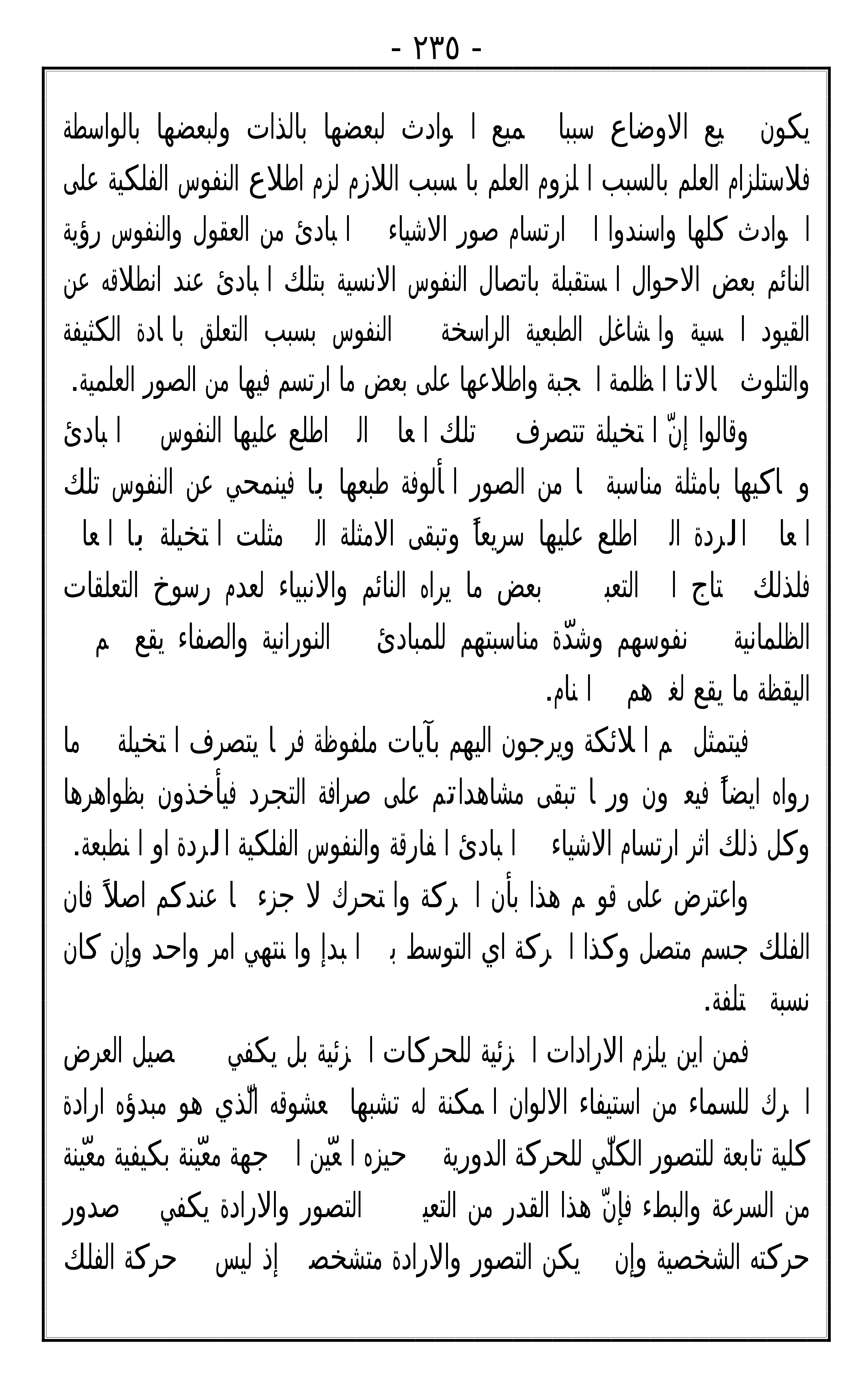
لكن ا شاه من ا كماء لا يقولون بالنفوس ا ردة للافلاك فعلى رأيهم ترتسم الكليات العقول وا زئيات النفوس ا نطبعة الفلكية.

وزعمت الفلاسفة أن ا راد ا ورد الشرع من كتب ما كان وما سيكون اللوح الذي خلق من درة بيضاء ليس الاّ هذا الارتسام ومن اللوح ا رم الفلكي ومن خلقه من الدرة البيضاء نشأتا على غاية لطافة وصفا والاّ فلا كن اتساع الاجسام ا تناهية ا قادير لارقام دالة على وجه تفصيلي على اشياء غ متناهية ا هو كائن من الازل ا الابد اذ العا قد والزمان غ متناه عندهم.

وكذا ما يدخل ت الوجود الازمنة الغ ا تناهية واستدلّوا على ما زعموا اما على ارتسام الاشياء العقول ا ردة فبأنّها لتجردها عن الغواشي الغريبة ا ادية ا جبة حاضرة لذاتا بذاتا وحضور ا رد لذاته تعقل منه له.

فإذا عقلت ذواتا عللا ميع الاشياء لزم تعقلها للاشياء ايضاً لأن تعقل العلة يستلزم التعقل با علول وايضاً التعقل ليس الاّ حضور ا علوم عند العا وا جب ا وجبة للغيبة ليس الاّ التعلقات ا ادية والظلمات ا يولانية و ا كانت العقول ردة عن هذه ا جب حضرت الاشياء لة عندها فعقلتها.

واما على اطلاع نفوس الافلاك على يع ا زئيات ا ادثة فإنّ حركة الافلاك حركة ارادية لغرض مشوق والقصد الكلّي لا يكفي ا اد مقصود جزئي لأن الصادر حركة جزئية والقصد الكلّي نسبتها ا يع ا زئيات على السوية فترجح جزئي واحد با على سائر ا زئيات ال فلا بدّ للفلك من ارادات وادراكات جزئية ركات جزئية موصلة كل منها ا حد صوص من حدود ا سافة ال تتبدل بكل حركة منها اوضاع اجزاء الفلك بالنسبة ا كل ا داخلها او فيه وخارجها ويكون كل وضع من تلك الاوضاع سببا ادث حتّى



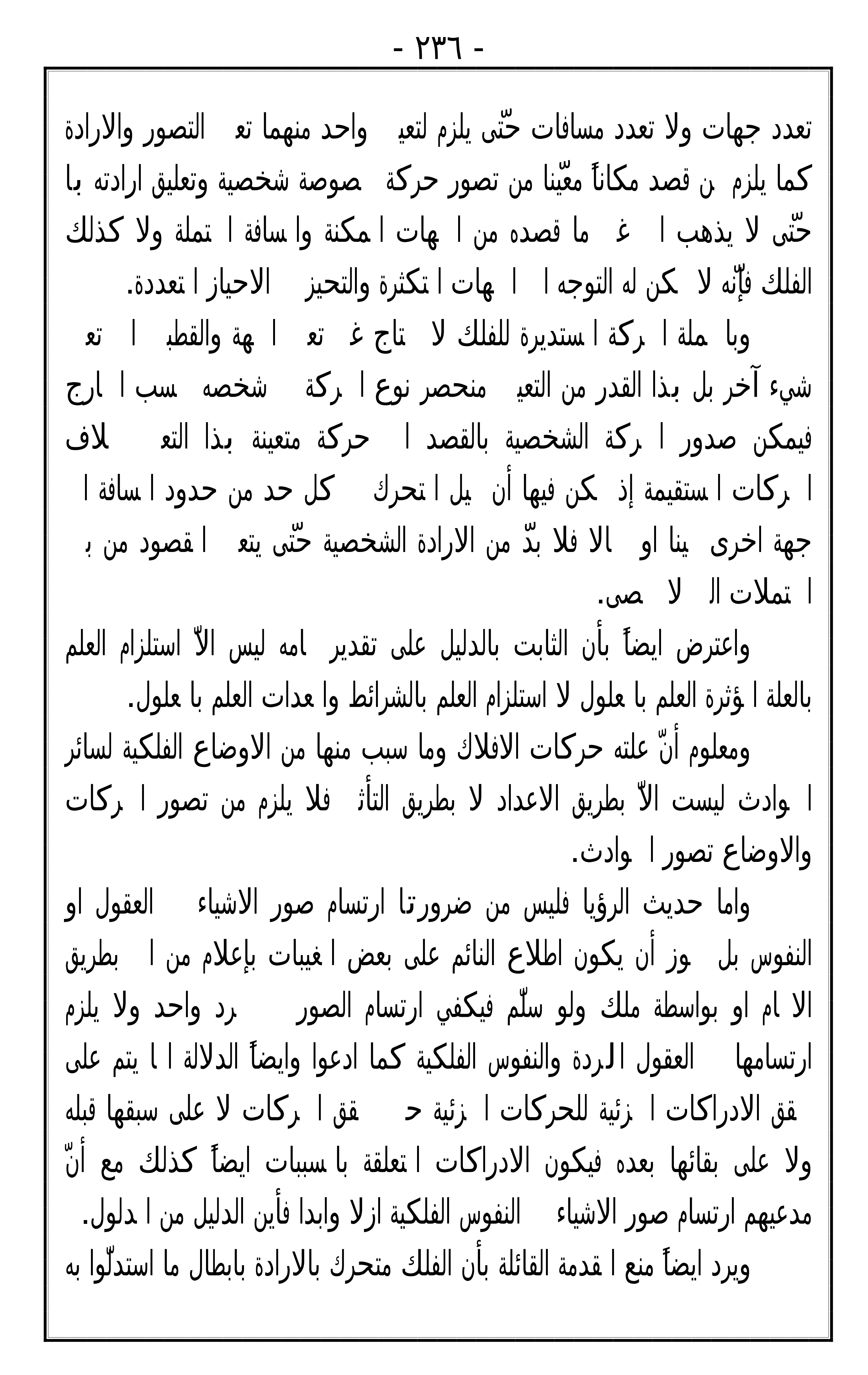
يكون يع الاوضاع سببا ميع ا وادث لبعضها بالذات ولبعضها بالواسطة فلاستلزام العلم بالسبب العلم با سبب اللازم لزم اطلاع النفوس الفلكية على ا وادث كلها واسندوا ا ارتسام صور الاشياء ا بادئ من العقول والنفوس رؤية النائم بعض الاحوال ا ستقبلة باتصال النفوس الانسية بتلك ا بادئ عند انطلاقه عن القيود ا سية وا شاغل الطبعية الراسخة النفوس بسبب التعلق با ادة الكثيفة والتلوث الاتا ا ظلمة ا جبة واطلاعها على بعض ما ارتسم فيها من الصور العلمية.

وقالوا إنّ ا تخيلة تتصرف تلك ا عا ال اطلع عليها النفوس ا بادئ و اكيها بامثلة مناسبة ا من الصور ا ألوفة طبعها با فينمحي عن النفوس تلك ا عا الردة ال اطلع عليها سريعاً وتبقى الامثلة ال مثلت ا تخيلة با ا عا فلذلك تاج ا التعب بعض ما يراه النائم والانبياء لعدم رسوخ التعلقات الظلمانية نفوسهم وشدّة مناسبتهم للمبادئ النورانية والصفاء يقع م اليقظة ما يقع لغ هم ا نام.

فيتمثل م ا لائكة ويرجون اليهم بآيات ملفوظة فر ا يتصرف ا تخيلة ما رواه ايضاً فيع ون ور ا تبقى مشاهداتم على صرافة التجرد فيأخذون بظواهرها وكل ذلك اثر ارتسام الاشياء ا بادئ ا فارقة والنفوس الفلكية الردة او ا نطبعة.

واعترض على قو م هذا بأن ا ركة وا تحرك لا جزء ا عندكم اصلاً فان الفلك جسم متصل وكذا ا ركة اي التوسط ب ا بدإ وا نتهي امر واحد وإن كان نسبة تلفة.

فمن اين يلزم الارادات ا زئية للحركات ا زئية بل يكفي صيل العرض ا رك للسماء من استيفاء الالوان ا مكنة له تشبها عشوقه الّذي هو مبدؤه ارادة كلية تابعة للتصور الكلّي للحركة الدورية حيزه ا عيّن ا جهة معيّنة بكيفية معيّنة من السرعة والبطء فإنّ هذا القدر من التعي التصور والارادة يكفي صدور حركته الشخصية وإن يكن التصور والارادة متشخص إذ ليس حركة الفلك



تعدد جهات ولا تعدد مسافات حتّى يلزم لتعي واحد منهما تع التصور والارادة كما يلزم ن قصد مكاناً معّينا من تصور حركة صوصة شخصية وتعليق ارادته با حتّى لا يذهب ا غ ما قصده من ا هات ا مكنة وا سافة ا تملة ولا كذلك الفلك فإّنه لا كن له التوجه ا ا هات ا تكثرة والتحيز الاحياز ا تعددة.

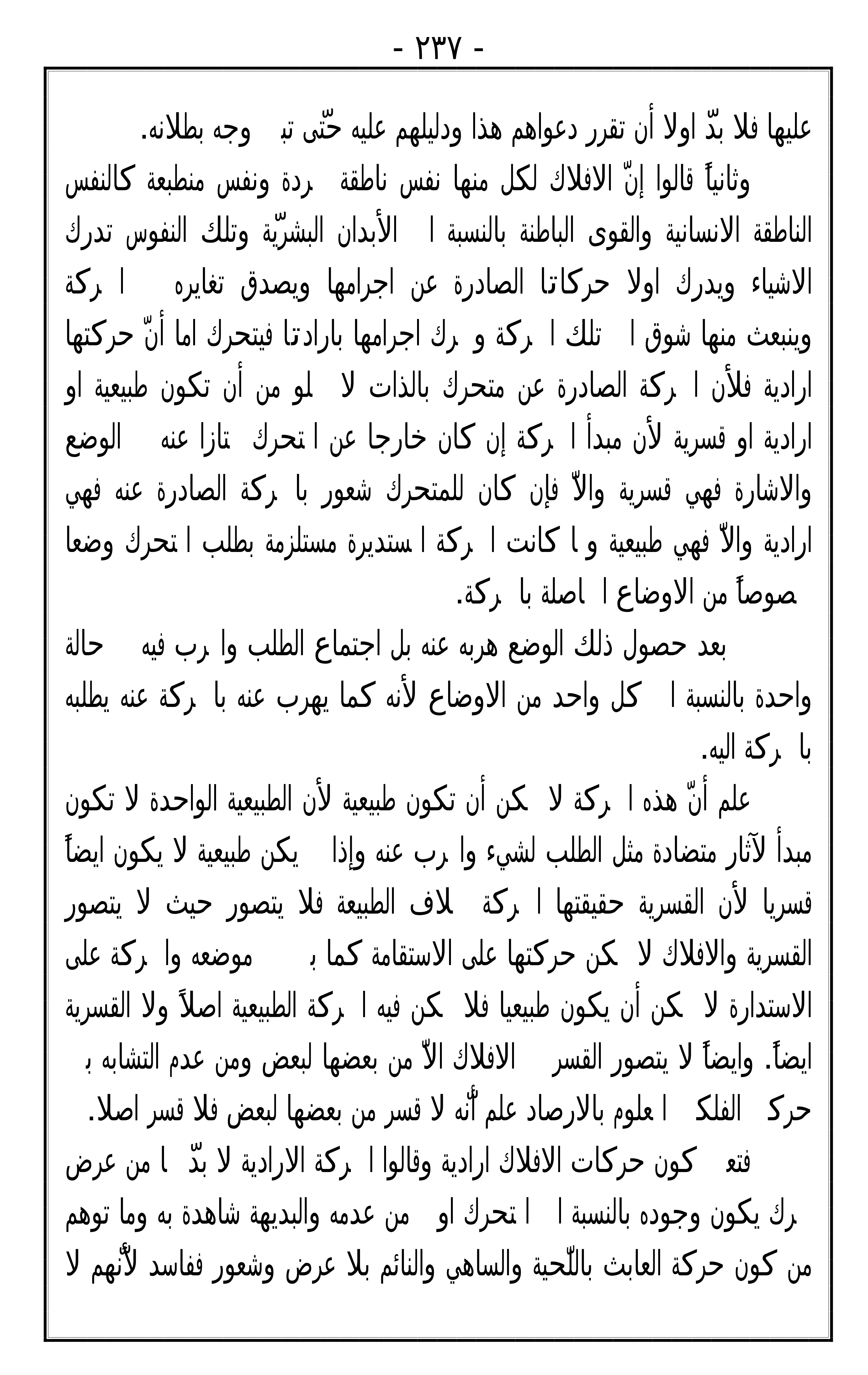
وبا ملة ا ركة ا ستديرة للفلك لا تاج غ تع ا هة والقطب ا تع شيء آخر بل بذا القدر من التعي منحصر نوع ا ركة شخصه سب ا ارج فيمكن صدور ا ركة الشخصية بالقصد ا حركة متعينة بذا التع لاف ا ركات ا ستقيمة إذ كن فيها أن يل ا تحرك كل حد من حدود ا سافة ا جهة اخرى ينا او الا فلا بدّ من الارادة الشخصية حتّى يتع ا قصود من ب ا تملات ال لا صى.

واعترض ايضاً بأن الثابت بالدليل على تقدير امه ليس الاّ استلزام العلم بالعلة ا ؤثرة العلم با علول لا استلزام العلم بالشرائط وا عدات العلم با علول.

ومعلوم أنّ علته حركات الافلاك وما سبب منها من الاوضاع الفلكية لسائر ا وادث ليست الاّ بطريق الاعداد لا بطريق التأث فلا يلزم من تصور ا ركات والاوضاع تصور ا وادث.

واما حديث الرؤيا فليس من ضرورتا ارتسام صور الاشياء العقول او النفوس بل وز أن يكون اطلاع النائم على بعض ا غيبات بإعلام من ا بطريق الا ام او بواسطة ملك ولو سلّم فيكفي ارتسام الصور رد واحد ولا يلزم ارتسامها العقول ا ردة والنفوس الفلكية كما ادعوا وايضاً الدلالة ا ا يتم على قق الادراكات ا زئية للحركات ا زئية حـ قق ا ركات لا على سبقها قبله ولا على بقائها بعده فيكون الادراكات ا تعلقة با سببات ايضاً كذلك مع أنّ مدعيهم ارتسام صور الاشياء النفوس الفلكية ازلا وابدا فأين الدليل من ا دلول.

ويرد ايضاً منع ا قدمة القائلة بأن الفلك متحرك بالارادة بابطال ما استدلّوا به



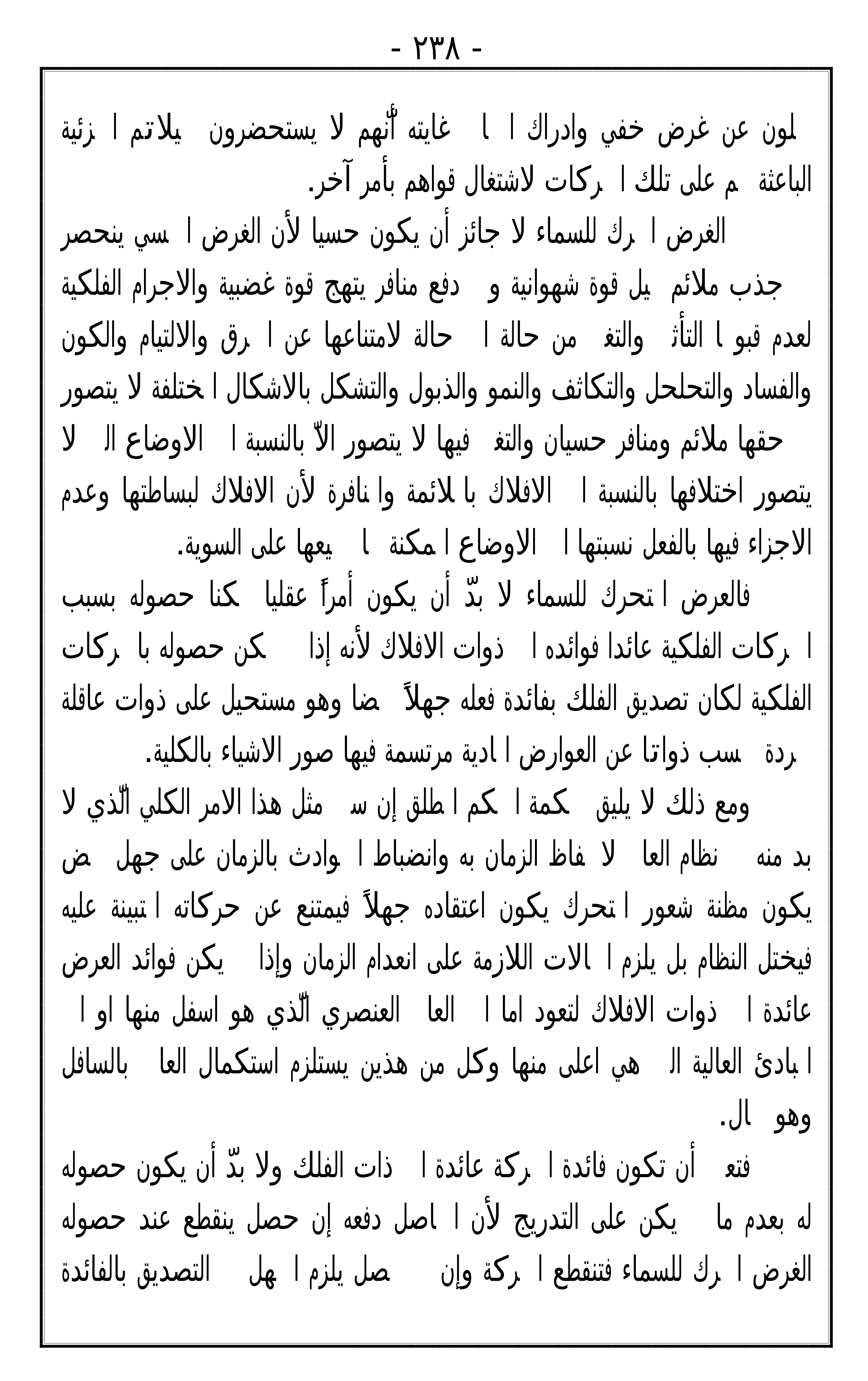
عليها فلا بدّ اولا أن تقرر دعواهم هذا ودليلهم عليه حتّى تب وجه بطلانه.

وثانياً قالوا إنّ الافلاك لكل منها نفس ناطقة ردة ونفس منطبعة كالنفس الناطقة الانسانية والقوى الباطنة بالنسبة ا الأبدان البشرّية وتلك النفوس تدرك الاشياء ويدرك اولا حركاتا الصادرة عن اجرامها ويصدق تغايره ا ركة وينبعث منها شوق ا تلك ا ركة و رك اجرامها بارادتا فيتحرك اما أنّ حركتها ارادية فلأن ا ركة الصادرة عن متحرك بالذات لا لو من أن تكون طبيعية او ارادية او قسرية لأن مبدأ ا ركة إن كان خارجا عن ا تحرك تازا عنه الوضع والاشارة فهي قسرية والاّ فإن كان للمتحرك شعور با ركة الصادرة عنه فهي ارادية والاّ فهي طبيعية و ا كانت ا ركة ا ستديرة مستلزمة بطلب ا تحرك وضعا صوصاً من الاوضاع ا اصلة با ركة.

بعد حصول ذلك الوضع هربه عنه بل اجتماع الطلب وا رب فيه حالة واحدة بالنسبة ا كل واحد من الاوضاع لأنه كما يهرب عنه با ركة عنه يطلبه با ركة اليه.

علم أنّ هذه ا ركة لا كن أن تكون طبيعية لأن الطبيعية الواحدة لا تكون مبدأ لآثار متضادة مثل الطلب لشيء وا رب عنه وإذا يكن طبيعية لا يكون ايضاً قسريا لأن القسرية حقيقتها ا ركة لاف الطبيعة فلا يتصور حيث لا يتصور القسرية والافلاك لا كن حركتها على الاستقامة كما ب موضعه وا ركة على الاستدارة لا كن أن يكون طبيعيا فلا كن فيه ا ركة الطبيعية اصلاً ولا القسرية ايضاً. وايضاً لا يتصور القسر الافلاك الاّ من بعضها لبعض ومن عدم التشابه ب حرك الفلك ا علوم بالارصاد علم أنّه لا قسر من بعضها لبعض فلا قسر اصلا.

فتع كون حركات الافلاك ارادية وقالوا ا ركة الارادية لا بدّ ا من عرض رك يكون وجوده بالنسبة ا ا تحرك او من عدمه والبديهة شاهدة به وما توهم من كون حركة العابث باللّحية والساهي والنائم بلا عرض وشعور ففاسد لأنهم لا



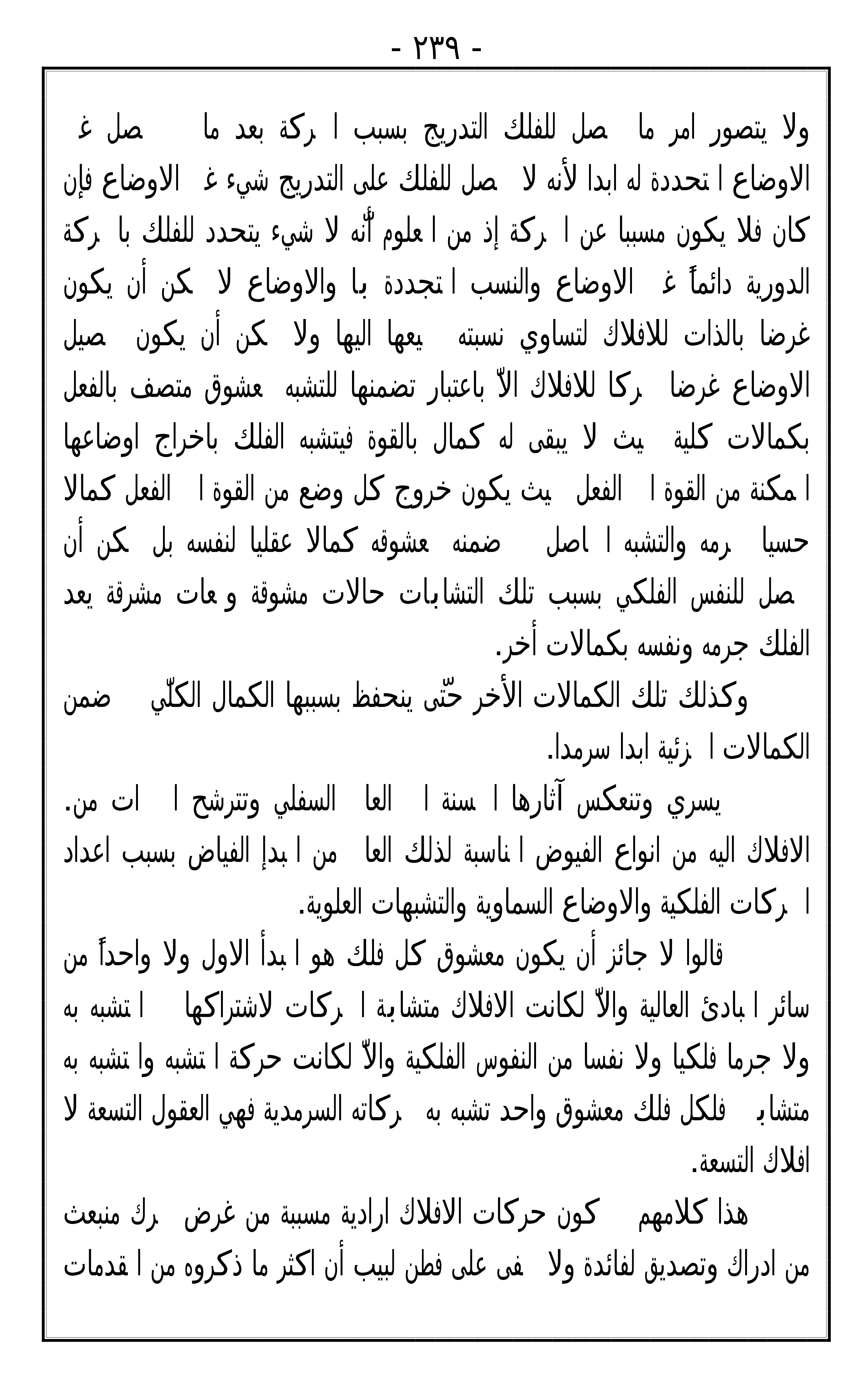
لمون عن غرض خفي وادراك ا ا غايته أنّهم لا يستحضرون يلاتم ا زئية الباعثة م على تلك ا ركات لاشتغال قواهم بأمر آخر.

الغرض ا رك للسماء لا جائز أن يكون حسيا لأن الغرض ا سي ينحصر جذب ملائم يل قوة شهوانية و دفع منافر يتهج قوة غضبية والاجرام الفلكية لعدم قبو ا التأث والتغ من حالة ا حالة لامتناعها عن ا رق والالتيام والكون والفساد والتحلحل والتكاثف والنمو والذبول والتشكل بالاشكال ا ختلفة لا يتصور حقها ملائم ومنافر حسيان والتغ فيها لا يتصور الاّ بالنسبة ا الاوضاع ا لا يتصور اختلافها بالنسبة ا الافلاك با لائمة وا نافرة لأن الافلاك لبساطتها وعدم الاجزاء فيها بالفعل نسبتها ا الاوضاع ا مكنة ا يعها على السوية.

فالعرض ا تحرك للسماء لا بدّ أن يكون أمراً عقليا كنا حصوله بسبب ا ركات الفلكية عائدا فوائده ا ذوات الافلاك لأنه إذا كن حصوله با ركات الفلكية لكان تصديق الفلك بفائدة فعله جهلاً ضا وهو مستحيل على ذوات عاقلة ردة سب ذواتا عن العوارض ا ادية مرتسمة فيها صور الاشياء بالكلية.

ومع ذلك لا يليق كمة ا كم ا طلق إن س مثل هذا الامر الكلي الّذي لا بد منه نظام العا لا فاظ الزمان به وانضباط ا وادث بالزمان على جهل ض يكون مظنة شعور ا تحرك يكون اعتقاده جهلاً فيمتنع عن حركاته ا تبينة عليه فيختل النظام بل يلزم ا الات اللازمة على انعدام الزمان وإذا يكن فوائد العرض عائدة ا ذوات الافلاك لتعود اما ا العا العنصري الّذي هو اسفل منها او ا بادئ العالية ا هي اعلى منها وكل من هذين يستلزم استكمال العا بالسافل وهو ال.

فتع أن تكون فائدة ا ركة عائدة ا ذات الفلك ولا بدّ أن يكون حصوله له بعدم ما يكن على التدريج لأن ا اصل دفعه إن حصل ينقطع عند حصوله الغرض ا رك للسماء فتنقطع ا ركة وإن صل يلزم ا هل التصديق بالفائدة



ولا يتصور امر ما صل للفلك التدريج بسبب ا ركة بعد ما صل غ الاوضاع ا تحددة له ابدا لأنه لا صل للفلك على التدريج شيء غ الاوضاع فإن كان فلا يكون مسببا عن ا ركة إذ من ا علوم أنّه لا شيء يتحدد للفلك با ركة الدورية دائماً غ الاوضاع والنسب ا تجددة با والاوضاع لا كن أن يكون غرضا بالذات للافلاك لتساوي نسبته يعها اليها ولا كن أن يكون صيل الاوضاع غرضا ركا للافلاك الاّ باعتبار تضمنها للتشبه عشوق متصف بالفعل بكمالات كلية يث لا يبقى له كمال بالقوة فيتشبه الفلك باخراج اوضاعها ا مكنة من القوة ا الفعل يث يكون خروج كل وضع من القوة ا الفعل كمالا حسيا رمه والتشبه ا اصل ضمنه عشوقه كمالا عقليا لنفسه بل كن أن صل للنفس الفلكي بسبب تلك التشابهات حالات مشوقة و عات مشرقة يعد الفلك جرمه ونفسه بكمالات أخر.

وكذلك تلك الكمالات الأخر حتّى ينحفظ بسببها الكمال الكلّي ضمن الكمالات ا زئية ابدا سرمدا.

يسري وتنعكس آثارها ا سنة ا العا السفلي وتترشح ا ات من. الافلاك اليه من انواع الفيوض ا ناسبة لذلك العا من ا بدإ الفياض بسبب اعداد ا ركات الفلكية والاوضاع السماوية والتشبهات العلوية.

قالوا لا جائز أن يكون معشوق كل فلك هو ا بدأ الاول ولا واحداً من سائر ا بادئ العالية والاّ لكانت الافلاك متشابهة ا ركات لاشتراكها ا تشبه به ولا جرما فلكيا ولا نفسا من النفوس الفلكية والاّ لكانت حركة ا تشبه وا تشبه به متشابه فلكل فلك معشوق واحد تشبه به ركاته السرمدية فهي العقول التسعة لا افلاك التسعة.

هذا كلامهم كون حركات الافلاك ارادية مسببة من غرض رك منبعث من ادراك وتصديق لفائدة ولا فى على فطن لبيب أن اكثر ما ذكروه من ا قدمات

مينات لا تكاد تثبت ببديهة ولا بدلالة فإنّ انع أن نع كون الافلاك متحركة بالذات والارصاد ا ا دلت على حركات السيارة فيجوز أن يعرض ا ركة بالذات ا لا للافلاك كما هو ا تبادر من قوله تعا **(وَكُل ـ فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** * يس: ٤٠).

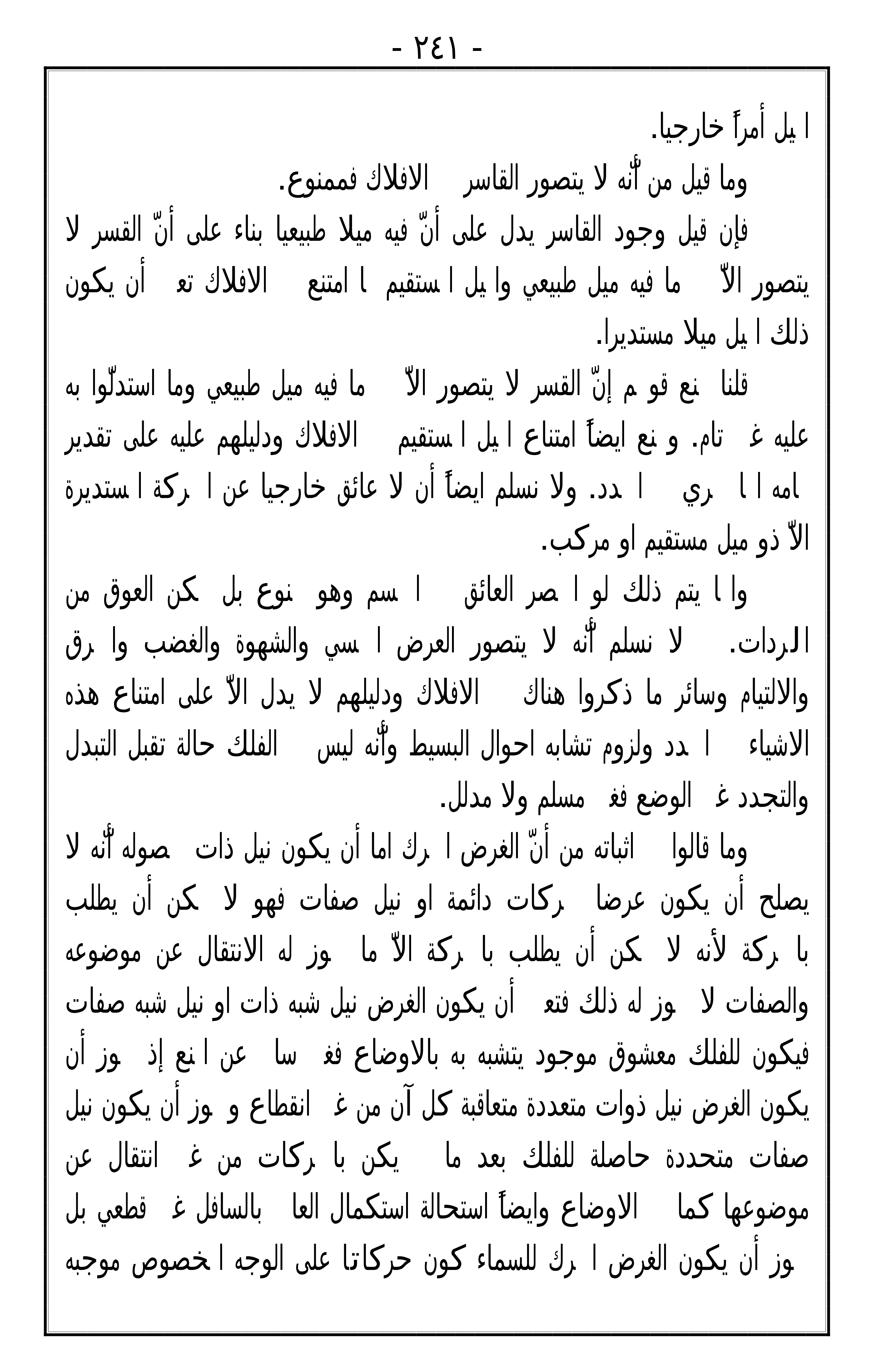
فإن قيل قد اثبت الطبيعيون إنّ الافلاك متحركة على استدارة بأن كل وضع كن للفلك ولكل جزء فرض من اجزائه كن الزوال بالنسبة ا الفلك واجزائه كم البساطة وتشابه الاجزاء والزوال لا كن الاّ بالانتقال والانتقال لا يتصور الاّ با ركة ا ستديرة لأن الفلك لا يقبل ا ركة ا ستقيمة وامكان ا ركة ا ستديرة للافلاك يدل على ثبوت ا يل ا ستدير فيها وثبوت ا يل على ثبوت مبدئه فيها ولا شيء الفلك يصلح أن يكون مبدأ للميل غ صورته.

وإذا كانت صورة الفلك مبدأ للميل ا ستدير لا يتصور فيه عائق عن ا ركة اما من الداخل فظاهر لأن الصورة الواحدة البسيطة لا يتصور أن يكون مبدأ يل متعاوقة واما من خارج فلأن العائق ا ارجي عن ا ركة ا ستديرة لا يكون الاّ ذا ميل مستقيم او مركب و ا لا يتصوران الافلاك ووجود ا يل ا ستدير سا ا عن العائق يدل على وجود ا ركة ا ستديرة الفلك بالفعل فكون حركة الافلاك بالاستدارة ثابت بالـ هان فا نع غ متوجه.

قلنا مقدمات هذا الدليل ايضاً نوع مثلاً لا نسلم اولا بساطة الفلك وتشابه اجزائه ودليلهم عليه على تقدير امه كان ا ا ري ا دد دون ما عداه.

ولا نسلم ايضاً أنّ زوال وضع الفلك يستلزم الانتقال إذ وز أن يطرأ الانتقال للاجسام ا اذية للفلك من داخل ومن خارج فإنّ انتقا ا يكفي زوال الاوضاع الفلكية اللّهم الاّ أن يقال بساطة الفلك وتشابه اجزائه وتساوي نسبته ا يع الاوضاع يدل قطعاً على جواز انتقاله من واحد منها ا آخر.

ولا نسلم ايضاً أنّ امكان ا ركة ا ستديرة تدل على ثبوت ا يل بالفعل وانه لا شيء الفلك يصلح أن يكون مبدأ للميل غ صورته لا وز أن يكون مبدأ



ا يل أمراً خارجيا.

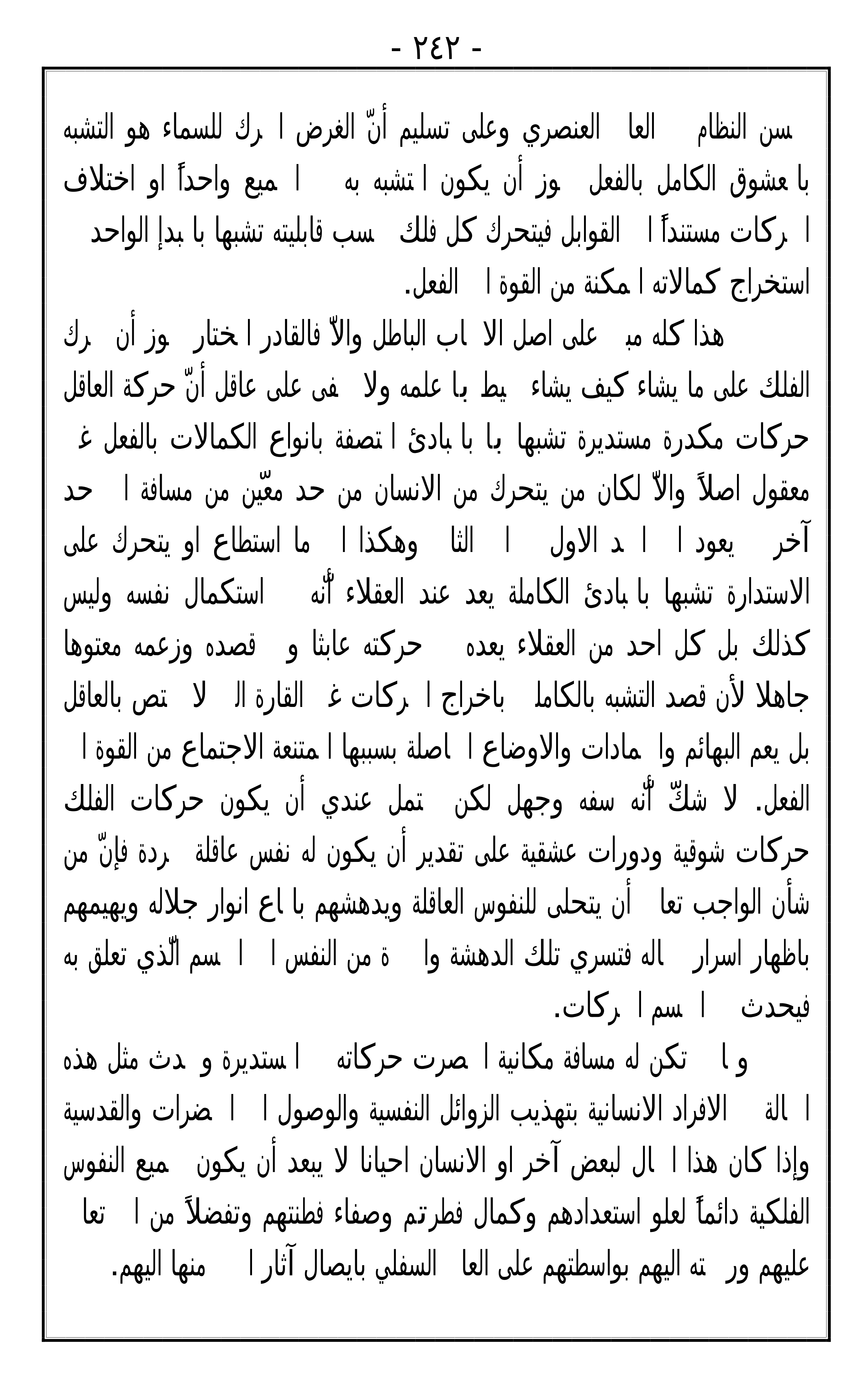
وما قيل من أنّه لا يتصور القاسر الافلاك فممنوع.

فإن قيل وجود القاسر يدل على أنّ فيه ميلا طبيعيا بناء على أنّ القسر لا يتصور الاّ ما فيه ميل طبيعي وا يل ا ستقيم ا امتنع الافلاك تع أن يكون ذلك ا يل ميلا مستديرا.

قلنا نع قو م إنّ القسر لا يتصور الاّ ما فيه ميل طبيعي وما استدلّوا به عليه غ تام. و نع ايضاً امتناع ا يل ا ستقيم الافلاك ودليلهم عليه على تقدير امه ا ا ري ا دد. ولا نسلم ايضاً أن لا عائق خارجيا عن ا ركة ا ستديرة الاّ ذو ميل مستقيم او مركب.

وا ا يتم ذلك لو ا صر العائق ا سم وهو نوع بل كن العوق من ا ردات. لا نسلم أنّه لا يتصور العرض ا سي والشهوة والغضب وا رق والالتيام وسائر ما ذكروا هناك الافلاك ودليلهم لا يدل الاّ على امتناع هذه الاشياء ا دد ولزوم تشابه احوال البسيط وأنّه ليس الفلك حالة تقبل التبدل والتجدد غ الوضع فغ مسلم ولا مدلل.

وما قالوا اثباته من أنّ الغرض ا رك اما أن يكون نيل ذات صوله أنّه لا يصلح أن يكون عرضا ركات دائمة او نيل صفات فهو لا كن أن يطلب با ركة لأنه لا كن أن يطلب با ركة الاّ ما وز له الانتقال عن موضوعه والصفات لا وز له ذلك فتع أن يكون الغرض نيل شبه ذات او نيل شبه صفات فيكون للفلك معشوق موجود يتشبه به بالاوضاع فغ سا عن ا نع إذ وز أن يكون الغرض نيل ذوات متعددة متعاقبة كل آن من غ انقطاع و وز أن يكون نيل صفات متحددة حاصلة للفلك بعد ما يكن با ركات من غ انتقال عن موضوعها كما الاوضاع وايضاً استحالة استكمال العا بالسافل غ قطعي بل وز أن يكون الغرض ا رك للسماء كون حركاتا على الوجه ا خصوص موجبه



سن النظام العا العنصري وعلى تسليم أنّ الغرض ا رك للسماء هو التشبه با عشوق الكامل بالفعل وز أن يكون ا تشبه به ا ميع واحداً او اختلاف ا ركات مستنداً ا القوابل فيتحرك كل فلك سب قابليته تشبها با بدإ الواحد استخراج كمالاته ا مكنة من القوة ا الفعل.

هذا كله مب على اصل الا اب الباطل والاّ فالقادر ا ختار وز أن رك الفلك على ما يشاء كيف يشاء يط با علمه ولا فى على عاقل أنّ حركة العاقل حركات مكدرة مستديرة تشبها با با بادئ ا تصفة بانواع الكمالات بالفعل غ معقول اصلاً والاّ لكان من يتحرك من الانسان من حد معّين من مسافة ا حد آخر يعود ا ا د الاول ا الثا وهكذا ا ما استطاع او يتحرك على الاستدارة تشبها با بادئ الكاملة يعد عند العقلاء أنّه استكمال نفسه وليس كذلك بل كل احد من العقلاء يعده حركته عابثا و قصده وزعمه معتوها جاهلا لأن قصد التشبه بالكامل باخراج ا ركات غ القارة ال لا تص بالعاقل بل يعم البهائم وا مادات والاوضاع ا اصلة بسببها ا متنعة الاجتماع من القوة ا الفعل. لا شكّ أنّه سفه وجهل لكن تمل عندي أن يكون حركات الفلك حركات شوقية ودورات عشقية على تقدير أن يكون له نفس عاقلة ردة فإنّ من شأن الواجب تعا أن يتحلى للنفوس العاقلة ويدهشهم با اع انوار جلاله ويهيمهم باظهار اسرار اله فتسري تلك الدهشة وا ة من النفس ا سم الّذي تعلق به فيحدث ا سم ا ركات.

و ا تكن له مسافة مكانية ا صرت حركاته ا ستديرة و دث مثل هذه ا الة الافراد الانسانية بتهذيب الزوائل النفسية والوصول ا ا ضرات والقدسية وإذا كان هذا ا ال لبعض آخر او الانسان احيانا لا يبعد أن يكون ميع النفوس الفلكية دائماً لعلو استعدادهم وكمال فطرتم وصفاء فطنتهم وتفضلاً من ا تعا عليهم ور ته اليهم بواسطتهم على العا السفلي بايصال آثار ا منها اليهم.

فإن قيل فما السبب ني الشارع عن البحث القدر مع أنّ القدرحق والاطلاع على ا قائق كمال ض سيّما امثال هذه ا باحث ال توجب معرفة عظمة ا وحقارة النفس واحتياجها اليه يع حالاته وحاجاته وكل اوقاته ويورث حالات سنية من التسليم والتوكل والرضاء وا وف والرجاء وغ ذلك اما ني الشارع عنه فلانه قد صحت الرّواية عن أ هريرة رضي ا عنه أنّه قال خرج علينا رسول ا صلّى ا عليه وسلّم و ن نتنازع القدر فغضب حتّى ا ر وجهه فقال **(ابذا امر ام بذا ارسلت اليكم ا ا هلك من كان قبلكم ح تنازعوا هذا الامر عزمت عليكم عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه)** واما أنّ القدر حق فقد ذكرنا طرفاً منه قوله **(والقدر خ ه وشره من ا تعا).**

ومن النصوص الدّالة عليه قوله تعا **(إنا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَر** * القمر: ٤٩) وقول النّ ّ عليه السّلام **(كتب ا مقادير ا لق قبل أن لق السّموات والارض مس الف سنة)** وقوله عليه السّلام **(كل شيء بقدر حتّى العجز والكيس)** وقوله عليه السّلام **(إحتج آدم وموسى عليهما السّلام عند ربما فحج آدم موسى قال موسى انت آدم الّذي خلقك ا بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك جنته اهبط الناس طيئتك ا الارض فقال آدم انت موسى الّذي اصطفاك ا برسالته وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبيان كل شيء وقربك يا فبكم وجدت ا له كتب التوراة قبل أن اخلق قال موسى بأربع عاما قال آدم فهل وجدت فيها (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى** * طه: ١٢١) **قال نعم: قال أفتلومن على أن عملت عملاً كتبه ا على أن اعمله قبل أن لق بأربع سنة)** قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(فحج آدم موسى)** وقوله عليه السّلام **(لا يؤمن عبد حتّى يؤمن باربع يشهد أن لا اله الاّ ا وا رسول ا بعث با ق ويؤمن با وت والبعث بعد ا وت ويؤمن بالقدر)** وقوله عليه السّلام

(يكون ام خسف ومسخ وذلك ا كذب بالقدر).

واما كون الاعتقاد بالقدر مورثا للاخلاق ا رضية وا الات السنية فظاهر غ عن البيان.

أقول سبب النّهي غاية غموض هذه ا سألة يث لا يكاد يهتدي فيه ا الصراط ا ستقيم ويثبت على الدّين القو الاّ واحد من ألوف الالباء والاوحدي الفطنة والذكاء والنظر فيه بالعقل ا زئي خطر عظيم ومظنة الوقوع الضّلال ا .

فالاحتياط ليس الاّ تقليد ا خ الصادق والاعراض عن الامعان الدقائق والاّ فالضلال اقرب من ا داية والرشد اقل من الغواية.

ولذلك ضل كث من الناس وزلّ وعزّ من ثبت على ا ق وقل وما وقعت ا ية ضلالة ا والقدرية اثبات الشّركاء ا لق الاّ من هذه ا سألة فتحقق فيها لا يتيسر الاّ ن تنورت بص ته بنور العرفان و كن قلبه ع الاتقان فالنّهي ليس واردا عليه بل هو مأمور بالبحث مع اهل البدع والاهواء وازاحة شبهتهم ودعوتم ا ا ق الأعلى فالقدر ر عميق لا يركبه الاّ الانبياء والورثة من العلماء ولا وض ته الاّ ال رة الاتقياء وا ة الاصفياء.

فاعلم أنّ بعض النصوص يتبادر من ظاهره ا كحديث احتجاج آدم مع موسى عليهما السّلام وغ ه ولكن ليس كذلك بل الامر الواقع إنّ القادر تعا وإن كان يقدر على قسر ا لق وج هم على الإ ان والطاعة كما اخ به قوله تعا **(وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِي لَأَمْلَئَنَّ جَهَنَمَ مِنَ الْجَنةِ وَالناسِ أَجْمَعِ** * السجدة: ١٣) لكن ا كمة الا ية اقتضت أن يفوض الامر ا القابليات و ال الفيض على الاستعدادات فمن اقتضى استعداده الإ ان لفيض الإ ان عليه من الفياض ومن اقتضى استعداده الكفر يفيض عليه من الفياض الكفر وكذا ا ال الطاعة والعصيان والفوز وا سران فإنّ كمال الر ة و ام الرأفة لا يتحقق الاّ بذا لأن قسر الظلم الاستعداد ا ستعد فطرته للكفر على الإ ان وإن كان ر ةً

حقه واحسانا شأنه لكنه اساءة حق الصا الاستعداد ا ستعد فطرته الصافية للإ ان لأن تسوية ا فضول بالفاضل وإن كان احسانا بالنسبة ا ا فضول لكنها اساءة بالنسبة ا الفاضل من حيث ضياع فاضل حقه.

ولا شكّ أنّ حق الفاضل احق بالرعاية من طرف ا فضول فالعدل الكامل والفضل الشامل أنّ يفوض الفيض على مراتب الاستعدادات ولا يتجاوز ما تقتضيه الذوات من رتب العطيات واليه يش قوله تعا **(مَآ اَصَاَبَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ا ـ وَمآ اَصَاَبكَ مِنْ سَيئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** * النساء: ٧٩) **(قُلْ كُل مِنْ عِنْدِ ا ـ** * النساء: ٧٨) فإنّه إذا كان الكل من عند ا لا يكون لاسناد السيئة ا النفس وجه غ كون الفيض على وفق الاستعداد.

واما اسناد ا سنة ا ا على كل حال فلعدم كفاية الاستعداد حصو ا لولا فضل من ا لاف السيئة فإنّ كرم الكا لا يقتضيه البتة لولا استعداد ا ل وقابليته اليها واشار اليه ايضاً قوله تعا **(لِيميزَ ا ُ الْخَبِيثَ مِنَ الطِّيبِ وَيجْعَلَ الْخَبِيثَ َبعْضَهُ عَلَى َبعْضٍ فَيرْكُمَهُ** * الانفال: ٣٧).

فالفاعل للحسنة والسيئة ليس الاّ ا على ما صرح به **(قُلْ كُل مِنْ عِنْدِ ا ـ)** لكن فعل الفاعل تابع للاستعداد ولذلك اسند ا النفس بعض الآيات.

وهذه هي ا جة البالغة ال اخ عنها قوله تعا **(قُلْ فَلله الْحُجةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَيكُمْ اَجْمَعِ ـ** * الانعام: ١٤٩).

فا تعا لا يعطي احداً الاّ ما سأله بلسان استعداده فلا جـ اصلا ولذلك قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(فمن وجد خ اً فليحمد ا ومن وجد غ ذلك فلا يلومنّ الاّ نفسه).**

فإن قلت الاستعداد ايضاً بصنع ا وخلقه فلا لص من ا .

قلت ا اهيات صور علمية تازة علم ا بعضها عن بعض كما اشرنا اليه ولا يتصور هناك جعل ولا صنع من ا اعل و ا لوازم لذواتا هناك لا كن لفها



عن تلك ا اهيات وللوازمها ايضاً لوازم و حتّى ينتهي ا اللوازم ا ارجية ال تأخر وجودها ا ما لا يزال يتوقفها بعد اقتضاء الذوات ا الوجود ا ارجي تقتضي تلك اللوازم ا ارجية امورا خارجية اخرى بعضها بالذات وبعضها بوساطة الامور الاتفاقية ا ارجة عن ا اهيات حتّى ينتهي بعضها ا الإ ان وبعضها ا الكفر بعضها ا الطاعة وبعضها ا العصيان فلما علم ا تعا الازل ماهية كل شيء ولوازم ماهيته ولوازم لوازمه ا آخر مرتبة من اللوازم كتب لوح القدر حال كل شيء من الازل ا الابد سب اقتضاء ماهية لوازمه واقتضاء لوازمه ايضاً ما يلزمها ا أن تت ل الاوصاف ا مرتبة الاعمال فكتب أنّه يعمل كذا وقت كذا لاقتضاء استعداده ذلك العمل و لق ا له العمل سب استعداده حتّى تترتب الاوصاف ا أن ينتهي ا الاعمال وتترتب الاعمال ا أن ينتهي ا الطاعة او العصيان او الكفر او الإ ان وليس واحد من ذلك حكم من ا على وجه ا بل الكتب ليس الاّ على وصف احواله وحكاية اعماله ا ترتبة ا قتضية بعضها لبعض.

غايته أنّه كتب ايضاً أنّه لق لكل شيء ما اقتضاه حاله وطلبه استعداده كم حكمته على ذلك.

وقوله رضي ا عنه **(لكن كتب بالوصف لا با كم)** اشارة ا ما قلنا فحجة آدم موسى عليهما السّلام ليست مبنية على ا ا ض بل على اقتضاء الاستعدادات الأزلية والاحوال ا ترتبة عليها خطيئته وخروجه من ا ـّنة فيما لا يزال واقتضاء ا كمة الأزلية تعلق الارادة والقدرة القد ة ا خصتهما الاستعدادات وإن كان خلقهما على خلاف الاستعداد كنا لكون قدرته شاملة وارادته كاملة مستوي النسبة ا يع ا مكنات.

واعلم أنّه لا مطمع رفع ا بالكلية واثبات الاختيار ا ض ا الص فإنّ اقتضاءات الاستعدادات لا لو عن ا لكن ا قصود رفع ا ابرية ا و ة للظلم عن ا ق تعا بإسناد اسباب ا نفس العبد وماهيته الازلية مع أنّ ا ما قصر

التفضل عليه حيث ما كن كما اشار اليه قوله تعا **(فَلِلهِ الحُجةُ البَالِغَةُ).**

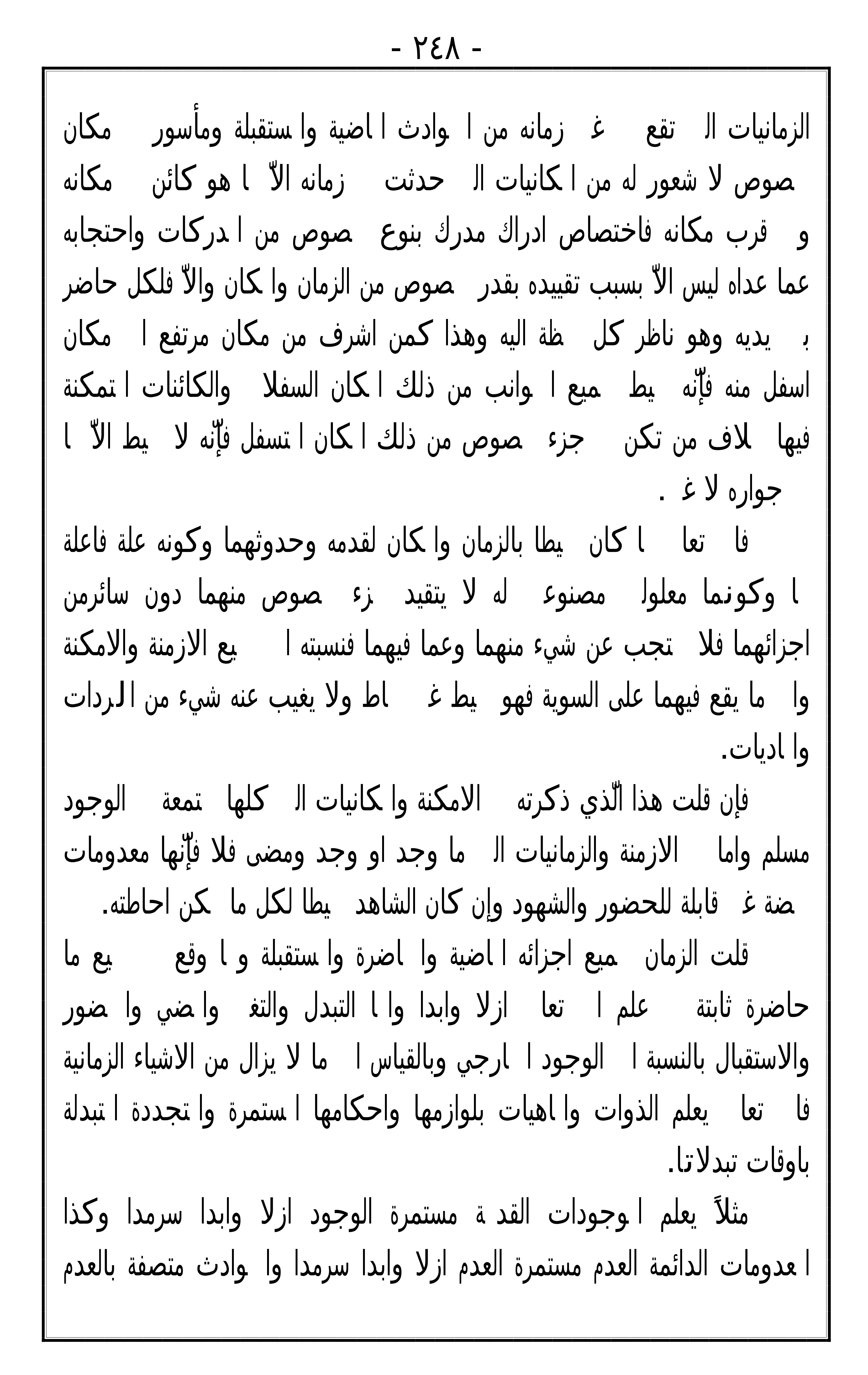
هذا غاية ما كن لنا من التحقيق أمر القدر مع انا ما عنا من احد هذه ا سألة قيقا بذا القدر **(وَا ُ َيقُولُ الحَق وَهُوَ َيهْدِي السبِيلَ** * الاحزا : ٤).

قال رضي ا عنه **(والقضاء والقدر وا شيئة صفاته الازل بلا كيف).**

القضاء حكمه الاز على كل شيء بأنه يكون كذا يكون كذا و لكن لا على وجه ا كما قررنا والقضاء تقدير حالات طارئة على الاشياء سب ا قادير والاوقات والتبدلات والتغ ات وا شيئة تعليق ارادته على كل ما هو كائن ا الابد على الوجه الّذي يكون. ولعلّه عد ا شيئة مغايرا للارادة ابقاء على تغاير الالفاظ الواردة القرآن حقه ورعاية الإ ان والاعتقاد طبقه كما عد التخليق والتكوين والصنع والابداع متغايرة من أنّ ا تبادر ترادفها فإذا كانت صفات متغايرة با قيقة وإن كانت متقاربة متلازهة تكون صفات ازلية وبلا كيف لأن كل صفة تعا لا بدّ أن تكون كذلك كما مرّ مراراً.

قال رضي ا عنه **(يعلم ا تعا ا عدوم حال عدمه معدوما ويعلم أنه كيف يكون إذا اوجده ويعلم ا تعا ا وجود حال وجوده موجوداً ويعلم أنه كيف يكون فناؤه).**

اعلم أنّ بعض الاشياء زما اي الزمان ظرف دوثه ولوجوده ا ستمر زمانه ا عيّن إن كان من الاشياء ا تصفة بالبقاء لاختصاص وجوده بشيء معّين من اجزاء الزمان كسن او شهور معّينة تاريخ معّين فامثال هذه الاشياء مقيدة مأسورة ذلك ا زء من الزمان لا شعور له الاّ بالكائن ذلك الزمان جوب عما هو كائن غ ذلك ا زء من الزمان الّذي تقيد به وحبس فيه مثله يكون بوساً بس ا كان ايضاً فلا يط من الكائنات زمانه الا ما هو مكانه او مكان قريب من مكانه فهو مسجون سجن الطبيعة عن الكوائن الغ الطبيعية ا ارجة عن حكم الزمان وا كان هو بوس بس الزمان جوب عن



الزمانيات ال تقع غ زمانه من ا وادث ا اضية وا ستقبلة ومأسور مكان صوص لا شعور له من ا كانيات ال حدثت زمانه الاّ ا هو كائن مكانه و قرب مكانه فاختصاص ادراك مدرك بنوع صوص من ا دركات واحتجابه عما عداه ليس الاّ بسبب تقييده بقدر صوص من الزمان وا كان والاّ فلكل حاضر ب يديه وهو ناظر كل ظة اليه وهذا كمن اشرف من مكان مرتفع ا مكان اسفل منه فإنّه يط ميع ا وانب من ذلك ا كان السفلا والكائنات ا تمكنة فيها لاف من تكن جزء صوص من ذلك ا كان ا تسفل فإنّه لا يط الاّ ا جواره لا غ .

فا تعا ا كان يطا بالزمان وا كان لقدمه وحدوثهما وكونه علة فاعلة ا وكونهما معلولا مصنوعا له لا يتقيد زء صوص منهما دون سائرمن اجزائهما فلا تجب عن شيء منهما وعما فيهما فنسبته ا يع الازمنة والامكنة وا ما يقع فيهما على السوية فهو يط غ اط ولا يغيب عنه شيء من ا ردات وا اديات.

فإن قلت هذا الّذي ذكرته الامكنة وا كانيات ال كلها تمعة الوجود مسلم واما الازمنة والزمانيات ال ما وجد او وجد ومضى فلا فإنّها معدومات ضة غ قابلة للحضور والشهود وإن كان الشاهد يطا لكل ما كن احاطته.

قلت الزمان ميع اجزائه ا اضية وا اضرة وا ستقبلة و ا وقع يع ما حاضرة ثابتة علم ا تعا ازلا وابدا وا ا التبدل والتغ وا ضي وا ضور والاستقبال بالنسبة ا الوجود ا ارجي وبالقياس ا ما لا يزال من الاشياء الزمانية فا تعا يعلم الذوات وا اهيات بلوازمها واحكامها ا ستمرة وا تجددة ا تبدلة باوقات تبدلاتا.

مثلاً يعلم ا وجودات القد ة مستمرة الوجود ازلا وابدا سرمدا وكذا ا عدومات الدائمة العدم مستمرة العدم ازلا وابدا سرمدا وا وادث متصفة بالعدم

من الازل ا زمان وجودها ومتصفة بالوجود وقت وجوده ا أن ينتهي زمان وجودها متصفة بالعدم الطارئ وكذا ا ال سائر الاوصاف ا تبدلة ا تجددة الثابتة مرة والزائلة اخرى فا وادث قبل وجودها معلومة له على وجه اتصافها بالوجود وقت وجودها وعلى وجه اتصافها بالعدم الطارئ اوقاته وكذا معلومة له على وجه اتصافها بالاوصاف ا تبدلة وقت اتصافها بزوا ا قبل اتصافها بتلك الاوصاف وزوا ا.

ولذلك قال رضي ا عنه: **(ويعلم ا تعا القائم حال قيامه قائما فإذا قعد فقد علمه قاعدا حال قعوده من غ أن يتغ علمه او دث له علم ولكن التغ والاختلاف والاحوال دث ا خلوق)** فإنّ علمه القائم حال قيامه بأنّه قائم لا شكّ أنّه يتغ نوع تغ إذا قعد القائم وعلمه بأنّه قاعد لكن ذلك التغ ليس الذات ولا الصفات بل نوع نسبة فقط ولا يوجب ذلك تغ ا العلم من حيث أنّه علم وا ا يوجب ذلك أن لو يعلم حال القيام بأنّه يتصف بالقعود وقت يتع قعوده فيها لكنه يعلم الازل يع الذوات و يع الصفات الدائمة والزائلة باوقات حدوثها واوقات زوا ا يث لا يعزب عن عمله **(مِثْقَالِ ذَرَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلاَ فِي السمَآءِ وَلآ اَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلآ اَكْبَرَ إلا فِي كِتَابٍ مُبِ ٍ** * يونس: ٦١) فلا شيء من الذوات والصفات ا ادثة ما يعلمه ا حال حدوثه من غ أن يعلمه اصلاً قبل حدوثه او ليعلمه قبل حدوثه على خلاف ما علم به حال حدوثه فلا يتغ العلم اصلاً من حيث أنّه علم وإن تغ فيه نسبة ما من حيث التغ ات واختلافات الاحوال ا ادثة ا خلوق .

قال رضي ا عنه **(خلق ا لق أشخاصا بريئة من الكفر والإ ان خاطبهم وأمرهم ونهاهم فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحرده ا ق ذلان ا اياه وآمن من آمن بفعله واقراره وتصديقه بتوفيق ا تعا اياه ونصرته له)** فإنّ الكفر والإ ان حالتان طارئتان ليستا من ذاتيات الأشخاص ولا من لوازم تعيناتها والاّ لكان

امر التكليف لغوا بلا فائدة من حيث أنّ كفر الكافر وإ ان ا ؤمن يكون على هذا أمراً لازما لا احتمال له لافه ولكان التكليف للكافر بالإ ان تكليفا ا لا يطاق و ا باطلان اما كونه لغوا وبلا فائدة فلأن ترتب حكم كب ة ومصا كث ة على كل فعل تعا ا لا شكّ فيه ولا نزاع لأحد من ا تصف بالانصاف وإن وقع الا اع أنّ فعله تعا معلل بالاغراض اولا.

وأعظم ا كمة ا ترتبة على فعل التكليف خروج العباد من ظلمة الضلالة ا نور ا داية ومن وحشة ا خالفة ا انس ا وافقة عناية من ا ا من خلقه بيديه وتفضلاً على من فضله على كث من خلقه فا تعا خلق الانسان احسن تقو اي النشأة الروحية النورية اللطيفة رده ا اسفل سافل اي سج الطبيعة والصورة ا ادية الكثيفة و ع فيه حكم التجرد الروحا العلوي مع احكام العناصر السفلية وركب فيه القوة الشهوية البهيمية الداعية ا ا اسة والدناءة بالأنماك اللذائذ ا سية والاقتناع بالشهوات ا زاجية والقوة العصبية السبعية الباعثة ا الاستعلاء والفساد والاذاء والعتو والعناد والقوة العقلية القاضية بينهما كحكم ا ل د كلا منهما على الاعتدال ويزجر ا عن الافراط والتفريط وتقص ا على ما اراد ا منهما حتّى يكون مستعدا مل امانته وقابلا للتكليف باطاعته.

وهذا هو ا راد بقوله تعا : **(إنا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ)** اي التكليف **(عَلَى السَمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ** * الاحزاب: ٧٢) مع انا اجرام عظام الصورة واجسام جسام سب الظاهر مطيقة مل كل ما مل عليه فأب أن ملنها لإباء استعدادهم عن لها فإنّه امر معنوي لا دخل له واحتماله للك ا سمية والعظمة ا رمية وابتنائه على التركيب ا عنوي من ا عا ا ذكورة وإن كان ا ركب منها جرما صغ ا و لها الانسان لكمال استعداده با واستبداده ملها أنّه كان ظلوما جهولا اي موصوفا بالقوة الغضبية والشهوية ا أمورين بالانقياد ا قاضي العقل والامتثال لامره **(لِيُعَذِّبَ ا ُ الْمُنَافِقِ َ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِ َ وَالْمُشْرِكَاتِ**

* الاحزاب: ٧٣) ہروجهم عن حكم العقل والقاضي العدل الّذي هو خليفة ا الارض البدن يث طاعته طاعة ا و الفته الفته **(وَيَتُوبَ ا ُ عَلَى الْمُؤْمِنِ َ وَالْمُؤْمِنَاتِ** * الاحزاب: ٧٣) الذين اطاعوا ربہم واطاعوا خليفته غالبا وإن فرط منهم فرطات **(وَكَانَ ا ُ غَفُورًا رَحِيمًا** * الاحزاب: ٧٣) ليغفر خطيئاتہم ويرحم زلاتہم بسبب ضعفهم.

والاشاعرة لا ينكرون كون كل فعل ا متضمنا كم ومصا وإن أنكروا كون أفعال ا معللة بالاغراض بناء على أنّ الغرض لا بدّ وأن يكون وجوده او من عدمه بالنسبة ا الفاعل نفسه فيلزم استكمال الواجب بالغرض مع أنّه ينا الوجوب وعلى أنّ ما فرض غرضا هو فعل ا كما فرض معللا به فا كم بأنّ هذا غرض وذاك معلل به ليس او من العكس وايضاً فلا شيء الاّ وهو مستند بالذات ا ا والغرض لا يستند ا الفاعل بالذات بل يتوسط الفعل وايضاً الغرض ليس يلزم له غرض والاّ يلزم التسلسل فثبت عدم لزوم الغرض كل فعل ولكن وجوب كون وجود الغرض او من عدمه بالنسبة ا الفاعل نفسه ل منع وكذا تنا الاستكمال بالغرض للوجوب إذا كان الاستكمال الكمالات النسبية فإنّ ا لق والرزق وامثا ہما كمالات دح بہا ا ق القرآن مع انہا تاج ا الغ كا خلوق وا ہرزوق.

ويرد ايضاً أنّ أفعال ا وإن كانت مستندة بالذات اليه من حيث فاعليته ا لكن وز أن يكون صدور البعض منه مشروطا بالبعض الآخر اما اشتراطا عقليا او اشتراطا عاديا يقتضيه حكم لا يبلغ اليها علمنا فا كم على الشرائط بہا عللية وعلى الشروط بالعرضية او من العكس وأنّه يكفي الفرض اشتراطه بفعل آخر وإن كان مستنداً ا الفاعل بالذات من حيث الصّدور وأنّه قد يكون بعض الأفعال مقصودا بالذات فتكون امثال هذه الأفعال اغراضا من وجه ومعللة بہا من وجه مثلاً يكون من حيث أنّه فعل للفاعل معللا ومن حيث ذاته غرضا ومقصودا فلا يلزم خلو

فعل عن غرض ولا تسلسل.

ويرد ايضاً أنّه لا يشك عاقل أنّ من فعل فعلاً من غ أن يقصد فيه منفعة ولا مصلحة فهو عابث او معتوه وانكاره مكابرة.

وايضاً يلزم خلوه تعا عن كث من الكمالات مثل ا كمة والكرم وغ ا فإنّ من فعل فعلاً ولزم من فعله فوائد ة ومنافع عامة من غ قصد والتزام منه لا يعد عند العقلاء حكيما ولاكر ا.

وايضاً الكتاب والسّنّة والالسنة مشحونة ببيان الاغراض لأفعال ا لك الفياض مثل قوله تعا **(وَمَا خَلَقْنَا السمَآءَ وَالأرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً** * ص: ٢٧) **(وَمَا خَلَقْتُ الْجِن وَالإِنسَ اِلا لِيَعْبُدُون** * الذاريات: ٥٦) وامثاله اكثر من أن صى فكيف يصح انكار ما شهدت له النصوص الظاهرة الشايعة.

فإن قلت هذا خروج عن قواعد اهل السّنّة وميل ا ما ذهب اليه ا عتزلة.

قلنا ن ما التزمنا الاّ اتباع العقل والنقل والذوق والوجدان وليس التقليد من شعار اهل التحقيق.

وما قيل من أنّه لا يتصور غرض صحيح التكاليف الشاقة ولا يصح أن يكون لغرض العبد للثواب غرضا عنها فإنّ ا قادر على أن يفضل على عباده با ثوبات بلا اتعاب م بل هو اقرب ا الكرم.

قلنا الغرض فيها ظهور مراتب الاستعدادات الازلية ا ستندة ا الذوات الغ العولة باتباع اهل الاستعدادات الصافية للاوامر وانتهائهم عن النواهي على حسب استعداداتم مراتب الاتباع والانتهاء وخلافهم ا على حسب الاستعدادات كذلك ليصل السعداء ا الدرجات ا عدة م بظهور استحقاقهم يث يزول شبه ا احدين ا ستك ين وتكون ا جة البالغة وإن كان كما وصف نفسه بقوله **(وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيكُمْ اَجْمَعِ** * النحل: ٩) ووصول الكفرة ا ا حيم وإن سلم عدم نفعه بوجه من الوجوه حقهم لكن كن أن تكون له منافع حق ا طيع من

انزجارهم بعذابم وسعادتم بالاعتبار من شقاوتم والابتهاج سن حا م بالنظر ا نتيجة سوء افعا م وا تعا يراعي افعاله ا صا الكاملة او ا نافع الشاملة فإذا تكن مصا افعاله شاملة تكون لا جرم كاملة.

فإن قلت فعلى ما قلت يكون الكفر والإ ان وسائر ا سنات والسيئات من لوازم ا اهيات لأنا مقتضيات الاستعدادات وهي مقتضيات الذوات ومقتضى ا قتضى مقتض فانت كذّبت نفسك قولك ليستا من لوازم ا اهيات.

قلت اقتضاء الاستعداد ليس باقتضاء تام مع قطع النظر عن فيض الفياض فإنّه لولا اقتضاء حكمته أن يفيض سب الاستعدادات ولولا شرعه ا سن والقبح الأفعال وهدايته ودلالته باطنا وظاهرا للفعل ا سن وخذلانه باطنا للعمل القبيح ا ت الاستعدادات رائحة ما استعدت به فمن اين أن يتصف به ويستلزمه.

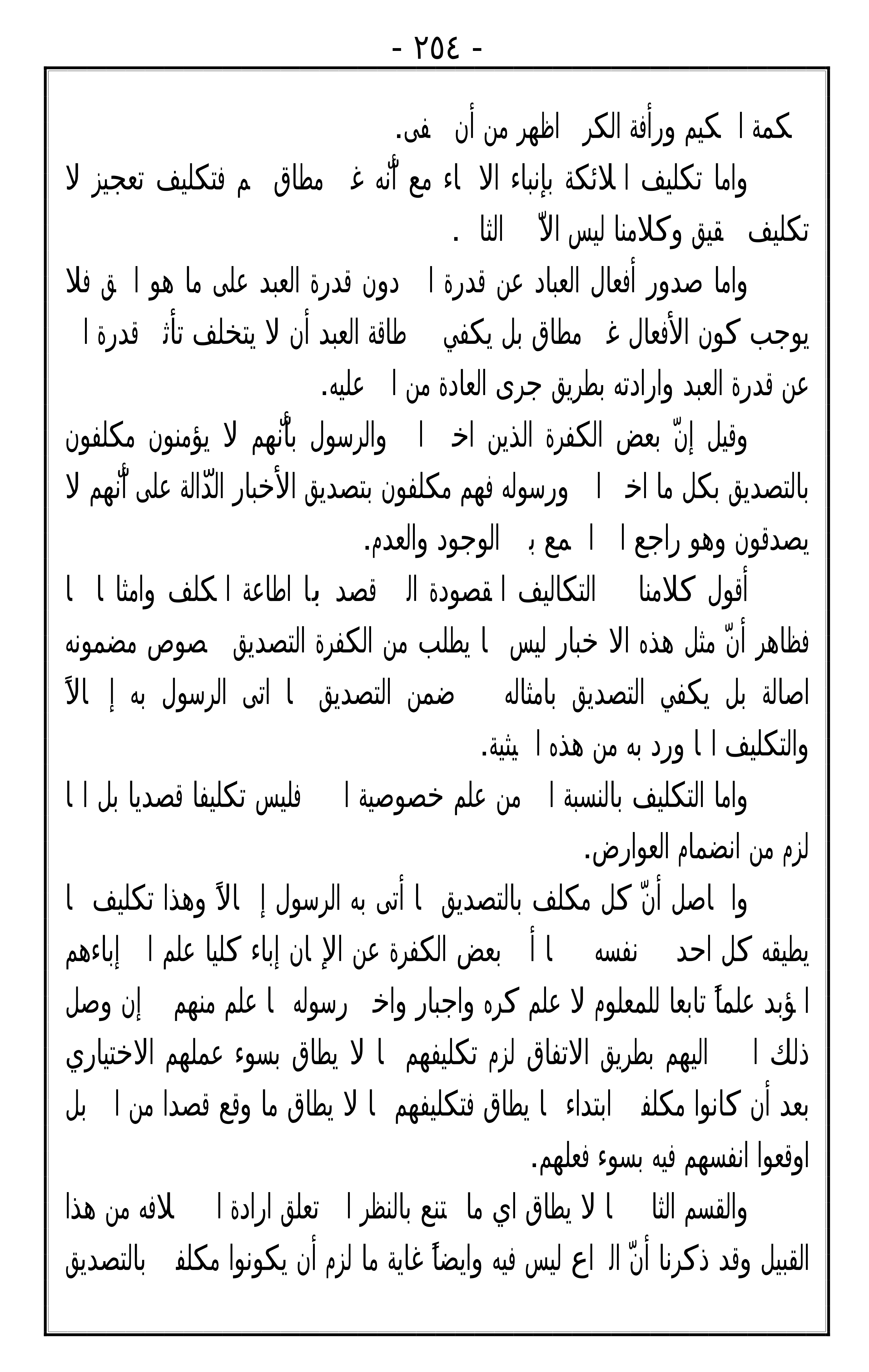
واما لزوم كون التكليف بالإ ان للكافر تكليفا ا لا يطاق على تقدير كون الكفر من لوازم ذات الكافر فظاهر.

واما بطلان التكليف ا لا يطاق فلأن الا اع انعقد على عدم وقوعه بدلالة قوله تعا **(لا ُيكَلِّفُ ا ُ َنفْسًا إِلا وُسْعَهَا** * البقرة: ٢٨٦).

ودلالة الاستقراء والاشاعرة وإن ذهبوا ا جوازها لكن لا مثل هذا فإنّ ما لا يطاق له ثلاث مراتب ما تنع بالذات وهم لا وزون التكليف به وما ن فيه من ذلك القبيل فإنّ انفكاك ذا الشيء ولازمه عنه ال عقلا وما تنع بالنظر ا تعلق ارادة ا وعلمه لافه والتكليف به جائز وواقع بل كل التكاليف من هذا القبيل وما تنع بالنظر ا قدرة العبد وإن كان كنا نفسه وبالنظر ا قدرة ا تعا كخلق الاجسام وما جوز الاشاعرة التكليف به ومنعه ا عتزلة هو هذا القسم.

وا ق عندي جوازه بالنظر ا ذات الواجب وغناؤه ا طلق وقدرته الكاملة وارادته الشاملة.

واما بالنظر ا حكمته ورأفته على عباده فالاقرب عدم جوازه لأن منافاته



كمة ا كيم ورأفة الكر اظهر من أن فى.

واما تكليف الملائكة بإنباء الا اء مع أنّه غ مطاق م فتكليف تعجيز لا تكليف قيق وكلامنا ليس الاّ الثا .

واما صدور أفعال العباد عن قدرة ا دون قدرة العبد على ما هو ا ق فلا يوجب كون الأفعال غ مطاق بل يكفي طاقة العبد أن لا يتخلف تأث قدرة ا عن قدرة العبد وارادته بطريق جرى العادة من ا عليه.

وقيل إنّ بعض الكفرة الذين اخ ا والرسول بأنّهم لا يؤمنون مكلفون بالتصديق بكل ما اخ ا ورسوله فهم مكلفون بتصديق الأخبار الدّالة على أنّهم لا يصدقون وهو راجع ا ا مع ب الوجود والعدم.

أقول كلامنا التكاليف ا قصودة ال قصد با اطاعة ا كلف وامثا ا ا فظاهر أنّ مثل هذه الا خبار ليس ا يطلب من الكفرة التصديق صوص مضمونه اصالة بل يكفي التصديق بامثاله ضمن التصديق ا اتى الرسول به إ الاً والتكليف ا ا ورد به من هذه ا يثية.

واما التكليف بالنسبة ا من علم خصوصية ا فليس تكليفا قصديا بل ا ا لزم من انضمام العوارض.

وا اصل أنّ كل مكلف بالتصديق ا أتى به الرسول إ الاً وهذا تكليف ا يطيقه كل احد نفسه ا أ بعض الكفرة عن الإ ان إباء كليا علم ا إباءهم ا ؤبد علماً تابعا للمعلوم لا علم كره واجبار واخ رسوله ا علم منهم إن وصل ذلك ا اليهم بطريق الاتفاق لزم تكليفهم ا لا يطاق بسوء عملهم الاختياري بعد أن كانوا مكلف ابتداء ا يطاق فتكليفهم ا لا يطاق ما وقع قصدا من ا بل اوقعوا انفسهم فيه بسوء فعلهم.

والقسم الثا ا لا يطاق اي ما تنع بالنظر ا تعلق ارادة ا لافه من هذا القبيل وقد ذكرنا أنّ ال اع ليس فيه وايضاً غاية ما لزم أن يكونوا مكلف بالتصديق

بعدم تصديقهم ولا استحالة أن يعلم احد أنّه يعلم الاّ أنّه يلزم أن تكلفوا بتصديق كاذب لأن التصديق بعدم الإ ان على تقدير قق الإ ان كذب ض.

وا صم لا يقول واز تكليف ا عباده بالكذب القبيح عقلا وشرعاً فما اجاب به عن ذلك يكون جوابا لنا ايضاً فلعلّه لا جواب له ايضاً غ ما ذكرنا.

فإن قيل إذا علم احد شيئاً لا يتمكن من اعتقاد أنّه يعلمه لأن العلم امر وجدا لا كن أن هل به من اتصف به.

قلنا بل وز أن فى على ا ؤمن أنّه صدق تفاصيل العقائد الدّينية تصديقا منجيا كما أمر ا وإن يكن خفاء قق الا ا بكل ما اتى الرسول به من عند ربه او ما حسبك هذا الباب قول افضل الانبياء: **(ما عرفناك)** **و**قول افضل الامة أبو بكر رضي ا تعا عنه (العجز عن درك الادراك ادراك).

اعلم أنّ ا تعا ا خلق الانسان بيديه اي بقسم من صفاته ا تقابلة ا لالية وا مالية كان برزخ الظاهر والباطن و مع الصورة وا ع ومستعدا اصل فطرته للتكليف ومستحقا للكرامة والتشريف لكونه فائزا ميع الكمالات الر انية وحائزا ميع الصفات السبحانية قادرا بيديه للمجاهدات وقابلا بقلبه للمشاهدات خاطبه تعا اعتناء بشأنه واصطفاء له لابداع اسرار سلطانه وهداية له على سواء السبيل ودلالة على طرق تذيب النفس والتكميل وأمره ا فيه اته وسعادته ونااه عما فيه هلاكه وخسارته فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده مع أنّ عناية ا وهدايته عامة له ودلالة ا ا طريق الرشد تأمّة له وما كان ا ليخلق له الكفر إن يكسبه وليسلبه الإ ان إن تنع عنه بانكاره وجحوده وإن شاء داه الإ ان ووفقه على الطاعة والأحسان لكن حكمت حكمته وجرت سنته بأن ذل من اختار الكفر على الإ ان وآثر الشيطان على الرّ ن ولا يعصمه عن العصيان ولا رجه ا النور عن الن ان وا ذلان خلق ا للعبد قدرة الكفر وا عصية كما أنّ اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والإ ان فمن خذله ا لا يؤمن

ولا يطيع لأنّ من خلق له قدرة ا عصية لم له قدرة الطاعة لكون القدرت متضادين بناء على أنّ قدرة كل فعل معه ومن يكن له قدرة الطاعة لا يستطيع أن يطيع وكذلك آمن من آمن بفعله وقدرته وتصديقه لكن قدرته لق ا فلو لق ا له قدرة الإ ان ا قدر على الإ ان و ا استطاع تصديق النّ ّ فيما اتى به من عند ا فخلق قدرة الإ ان للمؤمن هو توفيق ا اياه ونصرته له فما اصاب العبد من سيئة فمن نفسه باستعداده با كسبه ا وما اصاب من حسنة فمن ا بتوفيقه ونصرته له وإن كان الكل من عند ا من حيث أنّه فاعل ميع أفعال العباد من الكفر والإ ان والطاعة والعصيان والاقدام ع القدرة.

واما مضاف ا مفعوله فيكون ا ع واقدار ا اياه على الإ ان فلعلّ عدوله عن قدرة ا الاقدار اشارة ا عظم لطف ا ومزيد تفضله على عباده الانعام بالإ ان من غ سبق استحقاق منه اليه.

قال رضي ا سنه **(وأخرج ذرية آدم من صلبه على صور الذر فجعلهم عقلاء فخاطبهم وأمرهم بالإ ان وناهم عن الكفر فاقرّوا بالربوبية فكان ذلك منهم إ انا فهم يولدون على تلك الفطرة فمن كفر بعد ذلك بدل وغ ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه ودام)** وورد القرآن **(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ** * الاعراف: ١٧٢) اي اظهر من ب آدم عا الارواح وا وت او عا ا ثال وا لكوت اظهارا معنويا ضا بلا مادة وصورة وهو اظهار اعيانم الروحية ا فصلة نوع تفصيل بالنسبة ا الاعيان العلمية ا ندرجة علم ا اندراجا ا اليا او اظهارا صوريا نوريا مقدسا عن الظلمة ا ادية والكثافة العنصرية متمايزا سب الصور ا ثالية من ظهورهم بدل من ب آدم اي من ظهور ب آدم.

ولعل ا راد نوع الانسان الشامل لآدم وابنائه الصلبية وغ الصلبية اما بطريق التغليب او شيوع استعماله النوع ذريتهم ا قدر ا العلم الاز وجودهم ا ارج بالتوالد والتناسل ا قيام الساعة واشهدهم على انفسهم اخذ اقرارهم

بربوبيته م فكان اقرار ا قرّ بثبوت حق عليه كشهادة الغ عليه به ا اب ا ق
واظهاره فلذلك ع عن الاقرار بالشهادة وقال بكلام لائق بنشأتم الا انشأهم ا
با اظهارهم اياها فإّنه سبحانه كما أنّ له قدرة التـ ل ا يع ا راتب الوجودية
بالتجلي والظهوركذلك له قدرة تـ يل صفاته واظهارها كل طور ومن ذلك
تكليمه موسى عليه السّلام **(ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ ـ ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَارَكَةِ** * القصص: ٣٠)
الست بربكم الّذي يربيكم بتبليغكم شيئاً فشيئاً ا كمالكم الّذي تستعدونه
وينشأكم النشئات ا ختلفة عوا ا وت وا لكوت وا لك عوا
الآخرة وتنعيمكم كل نشأة بنعم تليق با قالوا بلسان حا م او بلسان متكلم
خلقه ا م ذلك الوقت بلى واعترفوا يعا بربوبيته تعا م ومربوبيتهم له لأن
كل شيء مطيع لربه اظهار ما اراد ا منه ا عدا الانسان سب نشأته الصورية
ا ارجية فإنّ بعضهم يطغى و حد فاما غ تلك النشأة فهم يعا منقادون
كسائر الاشياء لانعدام موجب ا حود من النشأة ا اصة به ا اصلة من تعلق النفس
ا ردة بالبدن ا ركب من العناصر شهدنا بربوبيتك واعترفنا با وكان ذلك اي اخذه
سبحانه ذرية بـ آدم من ظهورهم واشهدهم على انفسهم كرامة أن يقولوا يوم
القيامة اعتذارا عن العصيان **(إِنا كُنا عَنْ هَذَا غَافِلِـ** * الاعراف: ١٧٢) ما شهدنا هذا
ا شهد وما ذقنا هذا الذوق قبل هذا حّتى ـرب الامور ونتنبه على اللاحق بالسابق.

فهذا اول خطأ اخطأنا ولا يليق بالكرم الاخذ باول ا طإ او يقولوا **(إِنمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنا ذُرِّيةً مِنْ بَعْدِهِمْ** * الاعراف: ١٧٣).

فالا عليهم لا علينا فإنم سنوا الشّرك ونشأنا فيما بـ اظهرهم وطبيعتنا
ـبولة على التقليد **(أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ** * الاعراف: ١٧٣) فإنّ اوزارنا
عليهم مع اوزارهم لسنهم الشّرك والعصيان فلا يليق اهلاكنا بفعلهم. وقيل ا راد من
الاخذ ا ذكور خلق بـ آدم بطريق التوالد والتناسل قرنا بعد قرن من اصلاب آبائهم
ومن اشهادهم على انفسهم بنصب دلائل ربوبيته م يث يفهم العاقل أنّ ذلك

النصب ليس الاّ لاستدلا م با واقرارهم دلو ا وأنّه لة القول صر اً **(أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** * الاعراف: ١٧٢) الدلالة على ذلك الاشهاد وطلب الاعتراف ومن قو م **(بَلَى شَهِدْنَا** * الاعراف: ١٧٢) كنهم من العلم بالربوبية بالاستدلال من تلك الدلائل ا نصوبة فيكون مع الآية على هذا بطريقة التمثيل لا التصريح.

فهذا ايضاً تفسر صحيح معناه وبليغ فحواه الاّ أنّ ا ديث الّذي رواه عمر رضى ا عنه يؤيد التفسر الاول وهو أنّ عمر رضي ا عنه قال: عت رسول ا صلّى ا عليه وسلّم سئل عن آية **(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ** * الاعراف: ١٧٢) فقال **(إنّ ا خلق آدم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل ا ّنة يعملون مسح ظهره بعده فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل الّنار يعملون)** فقال رجل ففيم العمل يا رسول ا فقال **(ان ا إذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل الّنار حتّى وت على عمل من اعمال اهل الّنار فيدخله به الّنار وإذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل ا ّنة حتّى وت على عمل من اعمال اهل ا ّنة فيدخله به ا ّنة).**

وهذا ا ديث وإن احتمل مع مطابقا للتفسر الثا ايضاً مله على التمثيل لكن اخراج الآية وا ديث معا عن ا تبادر منهما مع أنّه لا صارف يصرفهما عن الظاهر مع أنّ ا ع الظاهر امر كن نفسه وبالنسبة ا قدرة القادر ومع أنّ ا ديث ورد جوابا لسؤال السائل عن مع الآية لاستعلام أنّ ا راد من الآية الظاهر ا تبادر ام مع آخر خروج عن الظاهر ا نضم با ؤيدات وهو بعيد جدا.

ولذلك مال الامام ا ا ع الظاهر وقال هذا القول. و ذا ا ع مؤيدات اخرى من الأحاديث مثل قوله عليه السّلام: **(ما من مولود الاّ وقد يولد على فطرة الاسلام)** وقوله عليه السّلام: **(إن ا خلق ا لق ظلمة رشّ عليهم من نوره**

فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضلّ فإنّ رشّ نور لطفه عليهم ظلمة العدم وكونم على فطرة الاسلام قبل أن يولدوا) معان قريبة من هذا ا ع وكلها تدل على سبق معاملة امتنانية صورية من ا مع افراد البشر فلا وجه لاستبعاده وصرف الآية وا ديث الظاهر دلالتهما عليه عنه مع مناسبته التامّة لالطاف من سبقت ر ته غضبه وغلب عفوه عقوبته فإنّ فيه توثيقا لعقد الإ ان وتذكـ ا م عهد الرّ ن.

ولقد روي عن بعض من سلمت فطرته النورية عن ظلم الضّلال تذكره مشهد **(ألست)** النشأة الصورية ا ادية إنّ ا فهوم من الآية انقياد ا ميع واعترافهم بربوبية ا تعا وا فهوم من ا ديث اهتداء البعض وضلالة آخرين فيهما اثر الف الظاهر لا ا قيقة فإنّ نظر الآية ا فطرتم النورية روحية ال ما انصبغ فيها صفاء الانوار السبحانية بالظلم ا سمانية والألوان الكثيفة ا ادية فهم باقون هناك على صفائهم الاصلي ونورانيتهم الفطري فلا جرم مؤمنون مطيعون فإنّ الكفر وا حود ا ا ا من خصائص الظلمة ا يولانية ونظر ا ديث ا ما يؤّول امرهم النشأة الكثيفة من سلامة الصفاء الذا والوفاء الروحي عن غلبة احكام الكث ة الامكانية والتلون بالالوان ا ظلمة ا سمانية البعض واستهلاك ذلك بالكلية وبالانصباغ بصبغ ا دوث وا حائه بتراكم الوان اوصاف الكثافة البعض الآخر.

فمفهوم كليهما صدق ومنطوقهما حق و ع الامام قوله هذا بـ مدلوليهما من اقرارهم بالربوبية يعا من غ لف من احد منهم مشهد **(ألست)** وبقاء ذلك الفطرة ا ولادتم تبديل بعضهم تلك الفطرة با حود العارضي باتباعهم النفس وا وى والآباء الضّالّ عن ا دى وثبات بعضهم على تلك الفطرة بعناية سابقة من ا عليهم وهداية لاحقة دالة لديهم.

قال رضي ا عنه **(و احداً من خلقه على الكفر ولا على الإ ان ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصا والكفر والإ ان فعل العباد ويعلم**

ا تعا من يكفر حال كفره كافراً فإذا آمن من بعد ذلك علمه مؤمناً حال إ انه واحبه من غ أن يتغ علمه وصفته).

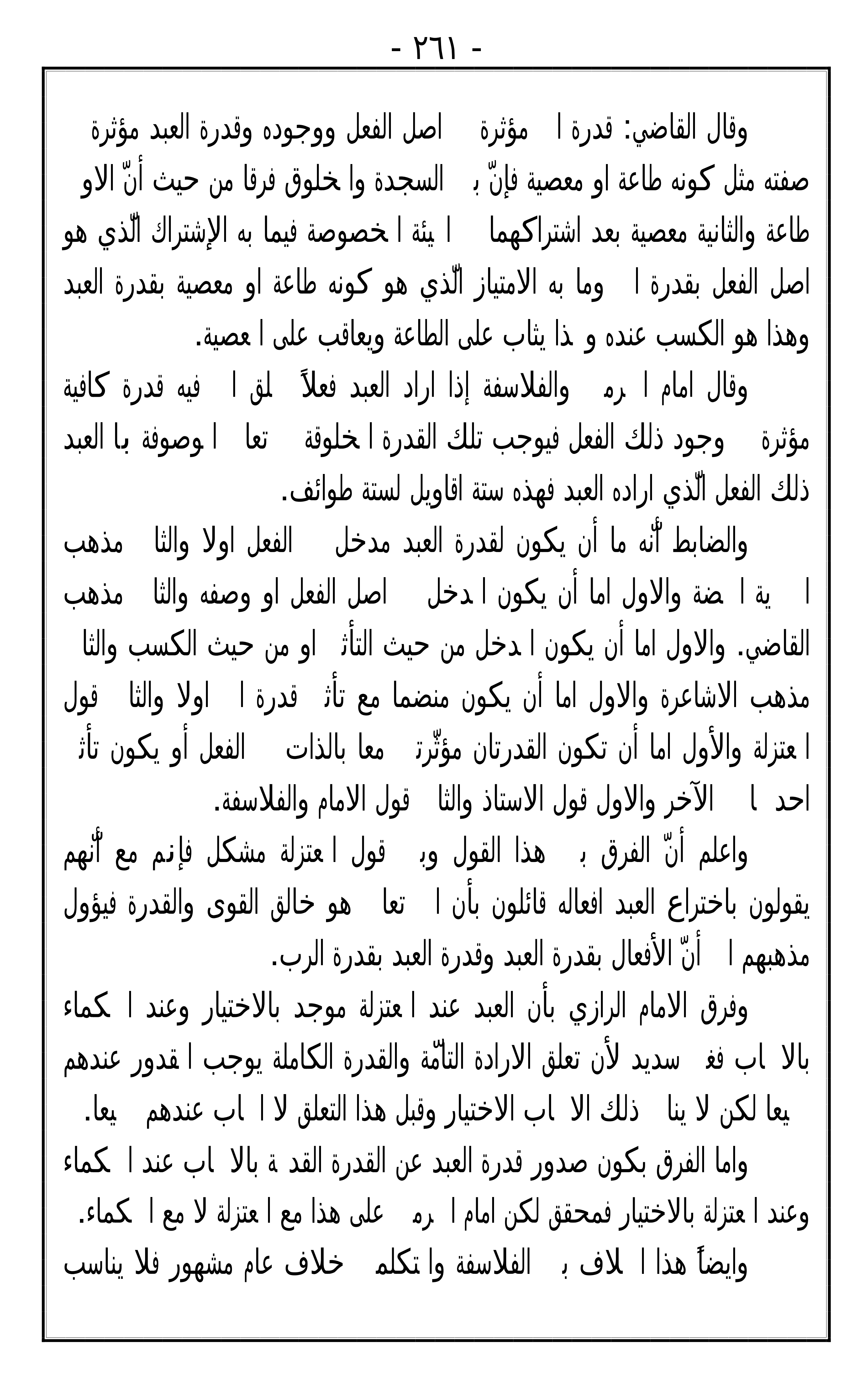
اعلم أنّ ا اسناد أفعال العباد ا قدرة ا تعا وحصر تأث ها فيها من غ اثبات لقدرة العبد تأث ا افعاله وهذا هو ا طلق ا ية القائلة با ا طلق افترقوا منهم من قال با ا ض ونفى القدرة عن العبد رأساً لا مؤثرة ولا كاسبة فتكون الأفعال الصادرة عن العبد عندهم كحركات ا مادات ال هي قسرية ضة من غ تأث وقدرة منها فيها اصلاً وهم ا همية اصحاب جهم بن صفوان الّترمذي.

ومنهم من قال با ا توسط اسندوا أفعال العباد ا ا من حيث التأث وا العباد من حيث الكسب وهم الاشعرية والنجارية والضرارية ومن الكسب.

و قيقه أنّ قدرة ا وإن كانت مستقلة خلق أفعال العباد من غ احتياج ا انضمام أمر آخر لكنه سبحانه اجرى عادته وحكم حكمته لأن لا لق فعلاً من أفعال عباده الاّ بعد أن يريدوه وتعلقوا قدرتم عليه **(لِيَجْزِيَ الذِينَ اَسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الذِينَ اَحْسَنُوا بِالْحُسْ** * النجم: ٣١) لترتب الاسباب وا سببات وتنطبق با بدإ ا عاد وتكون ا جة البالغة كما اشرنا ا هذا الاصل فيكون تعلق قدرة العبد بفعل ما سب ارادته علة عادية موجبة لوجود ذلك الفعل سب العادة الا ية وإن يكن ا فيه تأث اصلا حقيقة ولدوران القدرة ا ؤثرة الا ية على قدرة العبد وتعلقها بالفعل يت تلك القدرة كاسبة وتعليق العبد قدرته بارادته بفعل كسبا.

وعند ا عتزلة أفعال العباد بقدرتم فقط لا تأث فيها لقدرة ا اصلاً بالذات وان كان تأث ها بالوسائط ضروريا.

وقال الاستاذ أبواسحاق انا بالقدرت معا و ا مؤثرتان معا وجود الفعل وتوارد علت على معلول واحد جائز كما إذا باشر رجلان قويان معا ل خشبة صغ ة بأن يبطش كل منهما بطرفها.



وقال القاضي: قدرة ا مؤثرة اصل الفعل ووجوده وقدرة العبد مؤثرة صفته مثل كونه طاعة او معصية فإنّ ب السجدة وا خلوق فرقا من حيث أنّ الاو طاعة والثانية معصية بعد اشتراكهما ا يئة ا خصوصة فيما به الإشتراك الّذي هو اصل الفعل بقدرة ا وما به الامتياز الّذي هو كونه طاعة او معصية بقدرة العبد وهذا هو الكسب عنده و ذا يثاب على الطاعة ويعاقب على ا عصية.

وقال امام ا رم والفلاسفة إذا اراد العبد فعلاً لق ا فيه قدرة كافية مؤثرة وجود ذلك الفعل فيوجب تلك القدرة ا خلوقة تعا ا وصوفة با العبد ذلك الفعل الّذي اراده العبد فهذه ستة اقاويل لستة طوائف.

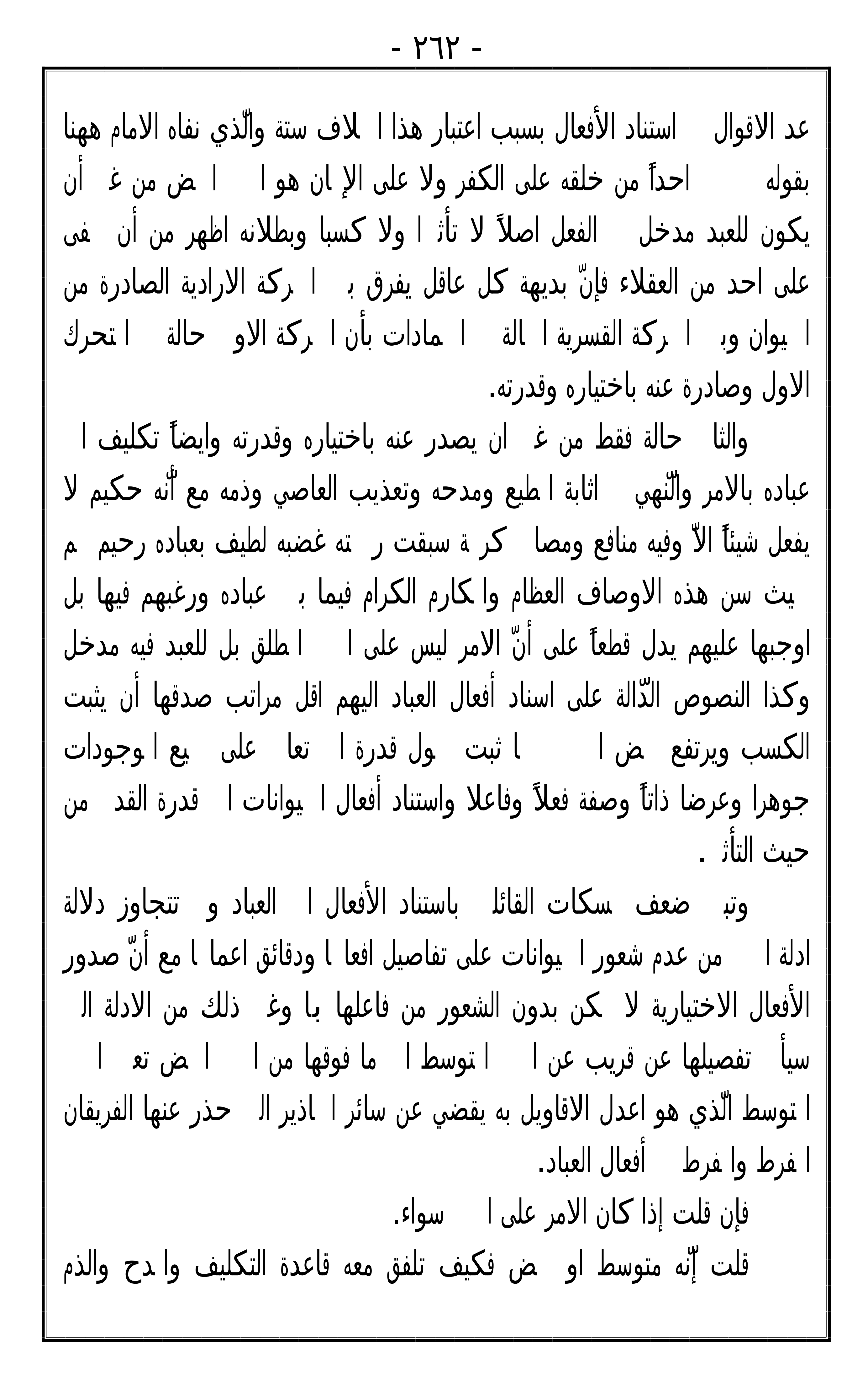
والضابط أنّه ما أن يكون لقدرة العبد مدخل الفعل اولا والثا مذهب ا ية ا ضة والاول اما أن يكون ا دخل اصل الفعل او وصفه والثا مذهب القاضي. والاول اما أن يكون ا دخل من حيث التأث او من حيث الكسب والثا مذهب الاشاعرة والاول اما أن يكون منضما مع تأث قدرة ا اولا والثا قول ا عتزلة والأول اما أن تكون القدرتان مؤثّرت معا بالذات الفعل أو يكون تأث احد ا الآخر والاول قول الاستاذ والثا قول الامام والفلاسفة.

واعلم أنّ الفرق ب هذا القول وب قول ا عتزلة مشكل فإنم مع أنّهم يقولون باختراع العبد افعاله قائلون بأن ا تعا هو خالق القوى والقدرة فيؤول مذهبهم ا أنّ الأفعال بقدرة العبد وقدرة العبد بقدرة الرب.

وفرق الامام الرازي بأن العبد عند ا عتزلة موجد بالاختيار وعند ا كماء بالا اب فغ سديد لأن تعلق الارادة التاّمة والقدرة الكاملة يوجب ا قدور عندهم يعا لكن لا ينا ذلك الا اب الاختيار وقبل هذا التعلق لا ا اب عندهم يعا.

واما الفرق بكون صدور قدرة العبد عن القدرة القد ة بالا اب عند ا كماء وعند ا عتزلة بالاختيار فمحقق لكن امام ا رم على هذا مع ا عتزلة لا مع ا كماء.

وايضاً هذا ا لاف ب الفلاسفة وا تكلم خلاف عام مشهور فلا يناسب



عد الاقوال استناد الأفعال بسبب اعتبار هذا ا لاف ستة والّذي نفاه الامام ههنا بقوله احداً من خلقه على الكفر ولا على الإ ان هو ا ض من غ أن يكون للعبد مدخل الفعل اصلاً لا تأث ا ولا كسبا وبطلانه اظهر من أن فى على احد من العقلاء فإنّ بديهة كل عاقل يفرق بـ ا ركة الارادية الصادرة من ا يوان وبـ ا ركة القسرية ا الة ا مادات بأن ا ركة الاو حالة ا تحرك الاول وصادرة عنه باختياره وقدرته.

والثا حالة فقط من غ ان يصدر عنه باختياره وقدرته وايضاً تكليف ا عباده بالامر والّنهي اثابة ا طيع ومدحه وتعذيب العاصي وذمه مع أّنه حكيم لا يفعل شيئاً الاّ وفيه منافع ومصا كر ة سبقت ر ته غضبه لطيف بعباده رحيم م يث سن هذه الاوصاف العظام وا كارم الكرام فيما بـ عباده ورغبهم فيها بل اوجبها عليهم يدل قطعاً على أنّ الامر ليس على ا طلق بل للعبد فيه مدخل وكذا النصوص الدّالة على اسناد أفعال العباد اليهم اقل مراتب صدقها أن يثبت الكسب ويرتفع ض ا ا ثبت ول قدرة ا تعا على يع ا وجودات جوهرا وعرضا ذاتاً وصفة فعلاً وفاعلا واستناد أفعال ا يوانات ا قدرة القد من حيث التأث .

وتبـ ضعف سكات القائل باستناد الأفعال ا العباد و تتجاوز دلالة ادلة ا من عدم شعور ا يوانات على تفاصيل افعا ا ودقائق اعما ا مع أنّ صدور الأفعال الاختيارية لا كن بدون الشعور من فاعلها بـا وغ ذلك من الادلة ال سيأ تفصيلها عن قريب عن ا ا توسط ا ما فوقها من ا ض تع ا ا توسط الّذي هو اعدل الاقاويل به يقضي عن سائر ا اذير ال حذر عنها الفريقان ا فرط وا فرط أفعال العباد.

فإن قلت إذا كان الامر على ا سواء.

قلت إّنه متوسط او ض فكيف تلفق معه قاعدة التكليف وا دح والذم



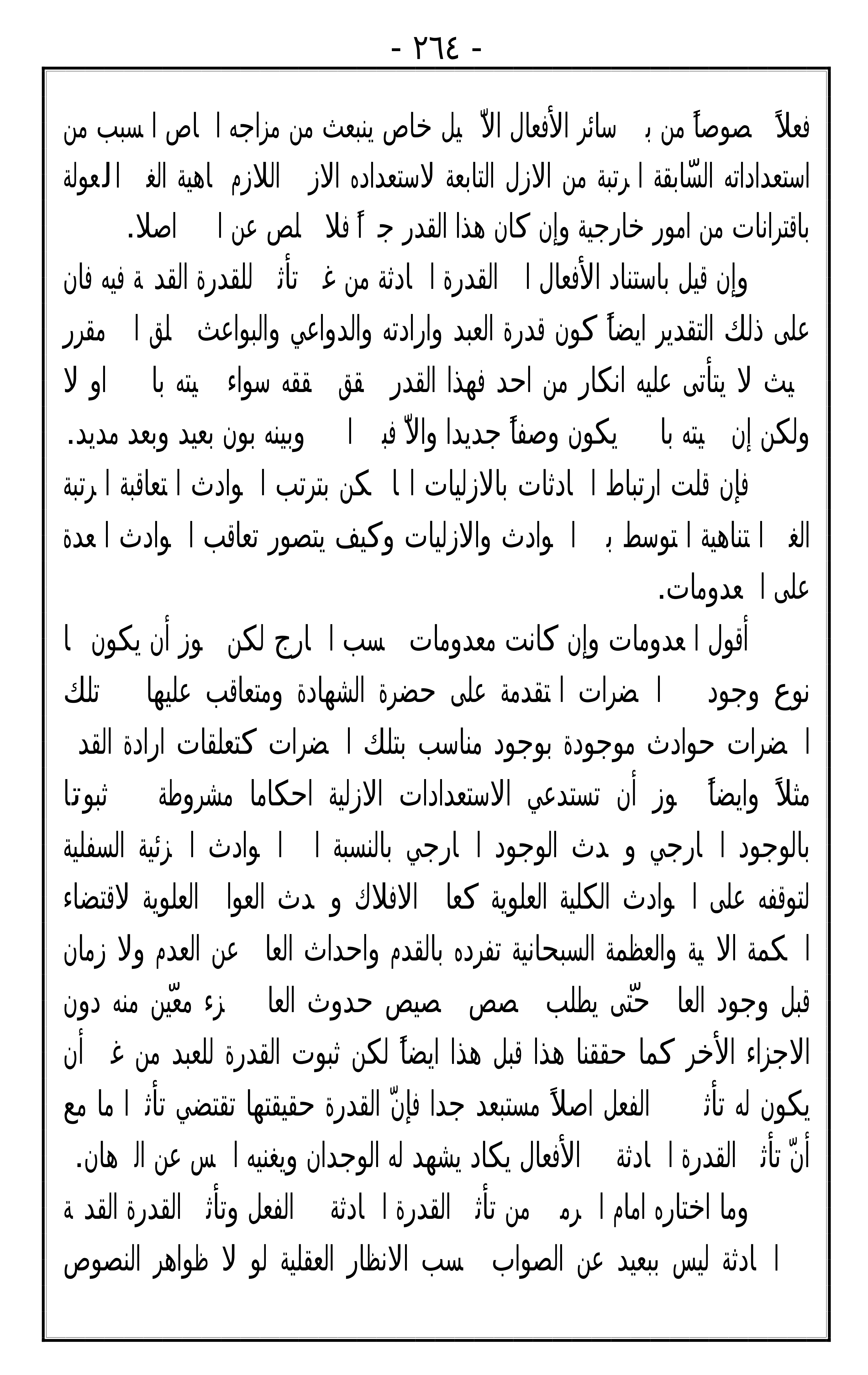
والثواب والعقاب مع أنّ كلا من ذلك يقتضي الاختيار ا الص ويأ يع مراتب ا كما لا فى.

أقول منشأ زعم الآباء وا لاف ب هذه الامور ليس الاّ عدم اذعان مع ا توسط فمن حققه حق التحقيق تيسر له وجه التلفيق.

فالتحقيق أنّ ا تعا علم الازل ا قائق الكلية وا زئية الازلية الغ العولة واقتضاءات كل منها ومقتضياتا بالذات وبالوسائط الازل و ما لا يزال اقتضاء قابلية واستعداد لا اقتضاء فاعلية واستقلال وحكمت حكمته أن لا لق شيئاً الاّ على حسب الاستعدادات ووفق القابليات استعداد نوع الانسان أن يفيض له من الفياض النفس الناطقة والآلات ا ادمة له من القوى الظاهرة والباطنة والصفات الفاعلة وا نفعلة من الشهوة والغضب والعلم والقدرة والارادة واجرى سبحانه عادته على أن لا لق له من الأفعال ا مكنة له اكتسابه وتعليق قدرته وارادته له الاّ بعد أن يريده و تاره وتعلق له قدرته وارادته وكل ذلك صلحة ا كمة لكن مع ذلك نصب له دلائل ا داية واعانه باعوان العناية ا يرغبه ا ويبعده عن الشر فلما علم ا تعا الازل تفاصيل تلك الاقتضاءات وا قتضيات وترتبات الاشياء ا جعلها العادة الا ية اسبابا على حسب ما يدخل ت الوجود ا ستقبل باسبابا واوقاتا وسائراحوا ا كالامور الكائنة ا اضرة ا ال ا علم من الأفعال أنّ العبد س يده ويصرف قدرته عليه قدره وقضى خلقه الوقت الّذي تعلق علمه بتعلق قدرة العبد وارادته به فيه من غ ج واكراه منه سبحانه فإنّ علمه تابع للمعلوم وقدرته وارادته هناك تابعتان لقدرة العبد وارادته.

فإن قلت قدرة العبد تابعة لارادته وارادته تابعة للدواعي الباعثة له ا الفعل وعلمه ا والدواعي واسباب العلم كلها لق ا فلا لص عن ا مرتبة اصلاً.

قلت خلق الدواعي والبواعث ايضاً تابع للاستعدادات لا كم خارج عن قاعدة ا كمة. ومع ذلك لا يوجب الفعل ويبقى اختيار العبد معها ايضاً ولا يريد



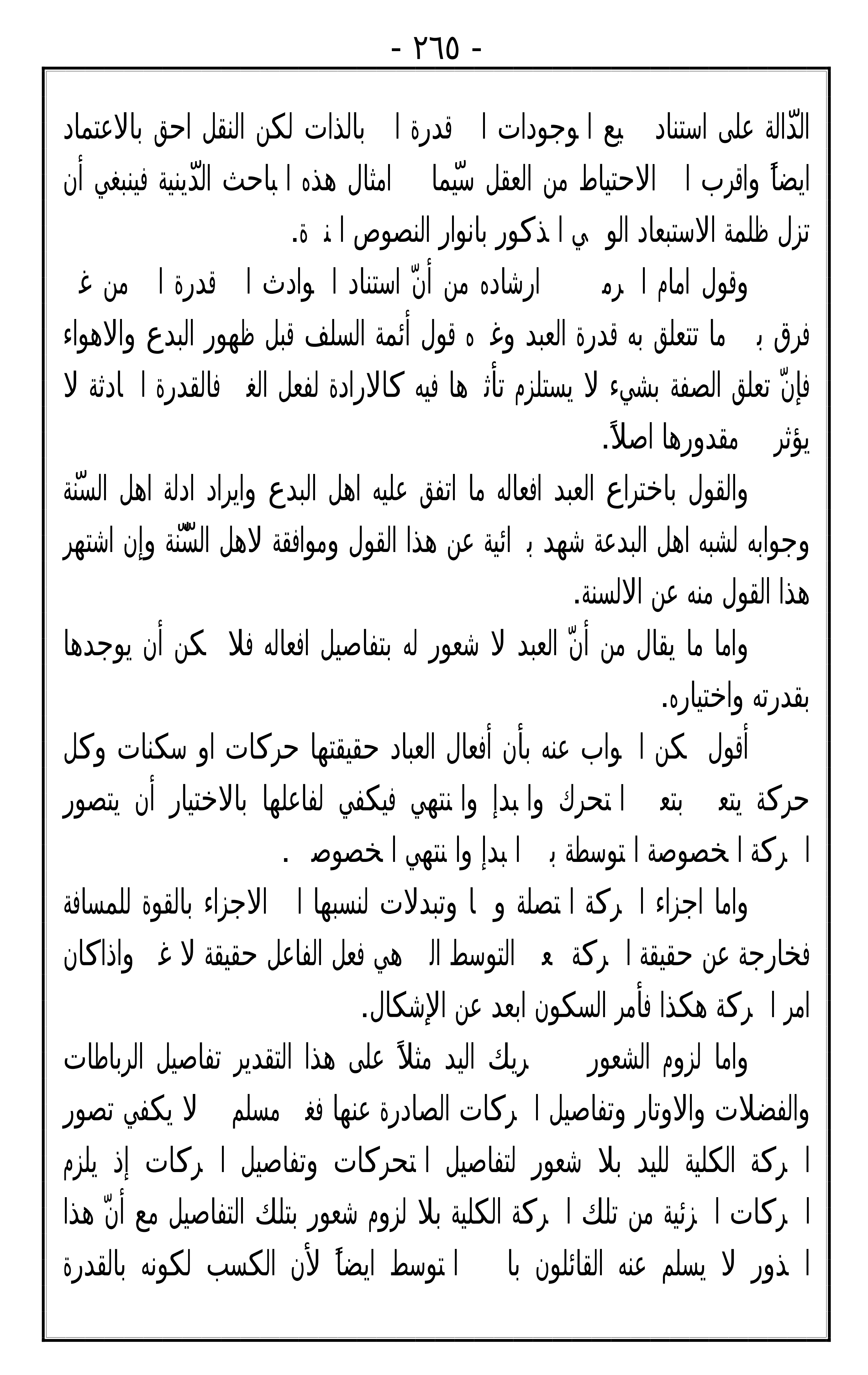
فعلاً صوصاً من بـ سائر الأفعال الاّ يل خاص ينبعث من مزاجه ا اص ا سبب من استعداداته السّابقة ا رتبة من الازل التابعة لاستعداده الاز اللازم اهية الغ العولة باقترانات من امور خارجية وإن كان هذا القدر جـ اً فلا لص عن ا اصلا.

وإن قيل باستناد الأفعال ا القدرة ا ادثة من غ تأث للقدرة القد ة فيه فان على ذلك التقدير ايضاً كون قدرة العبد وارادته والدواعي والبواعث لق ا مقرر يث لا يتأتى عليه انكار من احد فهذا القدر قق قه سواء يته با او لا ولكن إن يته با يكون وصفاً جديدا والاّ فبـ ا وبينه بون بعيد وبعد مديد.

فإن قلت ارتباط ا ادثات بالازليات ا ا كن بترتب ا وادث ا تعاقبة ا رتبة الغ ا تناهية ا توسط بـ ا وادث والازليات وكيف يتصور تعاقب ا وادث ا عدة على ا عدومات.

أقول ا عدومات وإن كانت معدومات سب ا ارج لكن وز أن يكون ا نوع وجود ا ضرات ا تقدمة على حضرة الشهادة ومتعاقب عليها تلك ا ضرات حوادث موجودة بوجود مناسب بتلك ا ضرات كتعلقات ارادة القد مثلاً وايضاً وز أن تستدعي الاستعدادات الازلية احكاما مشروطة ثبوتا بالوجود ا ارجي و دث الوجود ا ارجي بالنسبة ا ا وادث ا زئية السفلية لتوقفه على ا وادث الكلية العلوية كعا الافلاك و دث العوا العلوية لاقتضاء ا كمة الا ية والعظمة السبحانية تفرده بالقدم واحداث العا عن العدم ولا زمان قبل وجود العا حتّى يطلب صص صيص حدوث العا زء معّين منه دون الاجزاء الأخر كما حققنا هذا قبل هذا ايضاً لكن ثبوت القدرة للعبد من غ أن يكون له تأث الفعل اصلاً مستبعد جدا فإنّ القدرة حقيقتها تقتضي تأث ا ما مع أنّ تأث القدرة ا ادثة الأفعال يكاد يشهد له الوجدان ويغنيه ا س عن ا هان.

وما اختاره امام ا رمـ من تأث القدرة ا ادثة الفعل وتأث القدرة القد ة ا ادثة ليس ببعيد عن الصواب سب الانظار العقلية لو لا ظواهر النصوص



الدّالة على استناد يع ا وجودات ا قدرة ا بالذات لكن النقل احق بالاعتماد ايضاً واقرب ا الاحتياط من العقل سّيما امثال هذه ا باحث الدّينية فينبغي أن تزل ظلمة الاستبعاد الو ي ا ذكور بانوار النصوص ا ة.

وقول امام ا رم ارشاده من أنّ استناد ا وادث ا قدرة ا من غ فرق ب ما تتعلق به قدرة العبد وغ ه قول أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء فإنّ تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأث ها فيه كالارادة لفعل الغ فالقدرة ا ادثة لا يؤثر مقدورها اصلاً.

والقول باختراع العبد افعاله ما اتفق عليه اهل البدع وايراد ادلة اهل السّنة وجوابه لشبه اهل البدعة شهد ب ائية عن هذا القول وموافقة لاهل السّنة وإن اشتهر هذا القول منه عن الالسنة.

واما ما يقال من أنّ العبد لا شعور له بتفاصيل افعاله فلا كن أن يوجدها بقدرته واختياره.

أقول كن ا واب عنه بأن أفعال العباد حقيقتها حركات او سكنات وكل حركة يتع بتع ا تحرك وا بدإ وا نتهي فيكفي لفاعلها بالاختيار أن يتصور ا ركة ا خصوصة ا توسطة ب ا بدإ وا نتهي ا خصوص .

واما اجزاء ا ركة ا تصلة و ا وتبدلات لنسبها ا الاجزاء بالقوة للمسافة فخارجة عن حقيقة ا ركة ع التوسط ا هي فعل الفاعل حقيقة لا غ واذاكان امر ا ركة هكذا فأمر السكون ابعد عن الإشكال.

واما لزوم الشعور ريك اليد مثلاً على هذا التقدير تفاصيل الرباطات والفضلات والاوتار وتفاصيل ا ركات الصادرة عنها فغ مسلم لا يكفي تصور ا ركة الكلية لليد بلا شعور لتفاصيل ا تحركات وتفاصيل ا ركات إذ يلزم ا ركات ا زئية من تلك ا ركة الكلية بلا لزوم شعور بتلك التفاصيل مع أنّ هذا ا ذور لا يسلم عنه القائلون با ا توسط ايضاً لأن الكسب لكونه بالقدرة

والانتساب يشترك مع التأث   التوقف على الشعور با قدور ا ختار فا ورد يرد على ا وردين.

واما قول الاستاذ بأن تكون القدرتان مؤثرت من غ استقلال من كل منهما فبمعزل عن ذلك الاستبعاد وسلامته عن الفة النصوص البينات.

إنّ قول الامام قبيل قوله هذا يشعر لق افراد الانسان كلها مؤمناً من حيث دلالته على أنّ ذرية آدم ا اقروا يعا بربوبيته تعا   مشهد **(أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ)** فطروا على الإ ان ويولدون على تلك الفطرة الاسلامية.

وقوله هذا يصرح بأنّه تعا ما خلق احداً مؤمناً ولا كافراً   فعل كل منهم اما الكفر واما الإ ان فلا لو ظاهر القول عن الفة ووجه التوفيق أنّ الفطرة الاسلامية ال يولد عليها كل احد عبارة عن انقياد روحا جبلي من كل نفس القه ومولاه قبل أن لا يتكدر صفاء الارواح بظلمات الاشباح.

واما الكفر والإ ان اللذان أخ ا بأن العبد يفعلهما بارادته وقدرته بعد ما كان خاليا منهما   ابتداء خلقه وولادته فتكذيب وتصديق صادران من العبد بنبّيه فيما اتى به من عند ربه بعد ولادة العبد وتعقله باشرته واختياره.

ولا شكّ أنّ هذا الإ ان غ الإ ان ا تطور عليه كل احد من الانسان.

واما علم ا الكافر   حال كفره كافراً وعلمه آباءه مؤمناً   حال إ انه إذا آمن بعد ذلك من غ أن يتغ علمه وصفته فقد قدمنا شرحه فلا نعيده.

واما بة ا عبده ا ؤمن فعبارة عن افاضة فيوض لطفه عليه صول مناسبة صوصة ب العبد وا و وافقته اياه وامتثال أمره واجتناب نيه موجبة ذب ا و وا ذاب العبد وإن يكن ذلك ا ذب والا ذاب جليت لا جرم يكونان خفي وا في من ا ذب اد مراتب ا بة اللازمة من ا و لكل عبد من عباده ا ؤمن وادراك حقيقة ذلك ا ذب امر ذوقي لا يغ عنه البيان ولا يفي لكشفه تعب اللسان ولذلك يع عنه باللوازم مثل الافاضة والانعام وغ ذلك.

قال رضي ا عنه **(و يع أفعال العباد من ا ركة والسكون كسبهم على ا قيقة وا تعا خالقها وهي كلها شيئة ا تعا وعلمه وقضائه وقدره).**

اما أنّ ا تعا خالق الأفعال وا ؤثر فيها فالدلالة عليه من وجوه عقلية ونقلية.

واما العقلية ومنها أنّ الأفعال مشتركة مع سائر الاشياء الامكان وكونه علة للاحتياج ا الفاعل فإذا كان السبب ا وج ا الفاعل كل كن الامكان يشترك كل كن الفاعل كما يشترك السبب ا وج اليه لأن السبب ا وج لا وج الاّ ا علة معّينة لعدم صلوح غ ا عّين الّذي لا قق له للعلية.

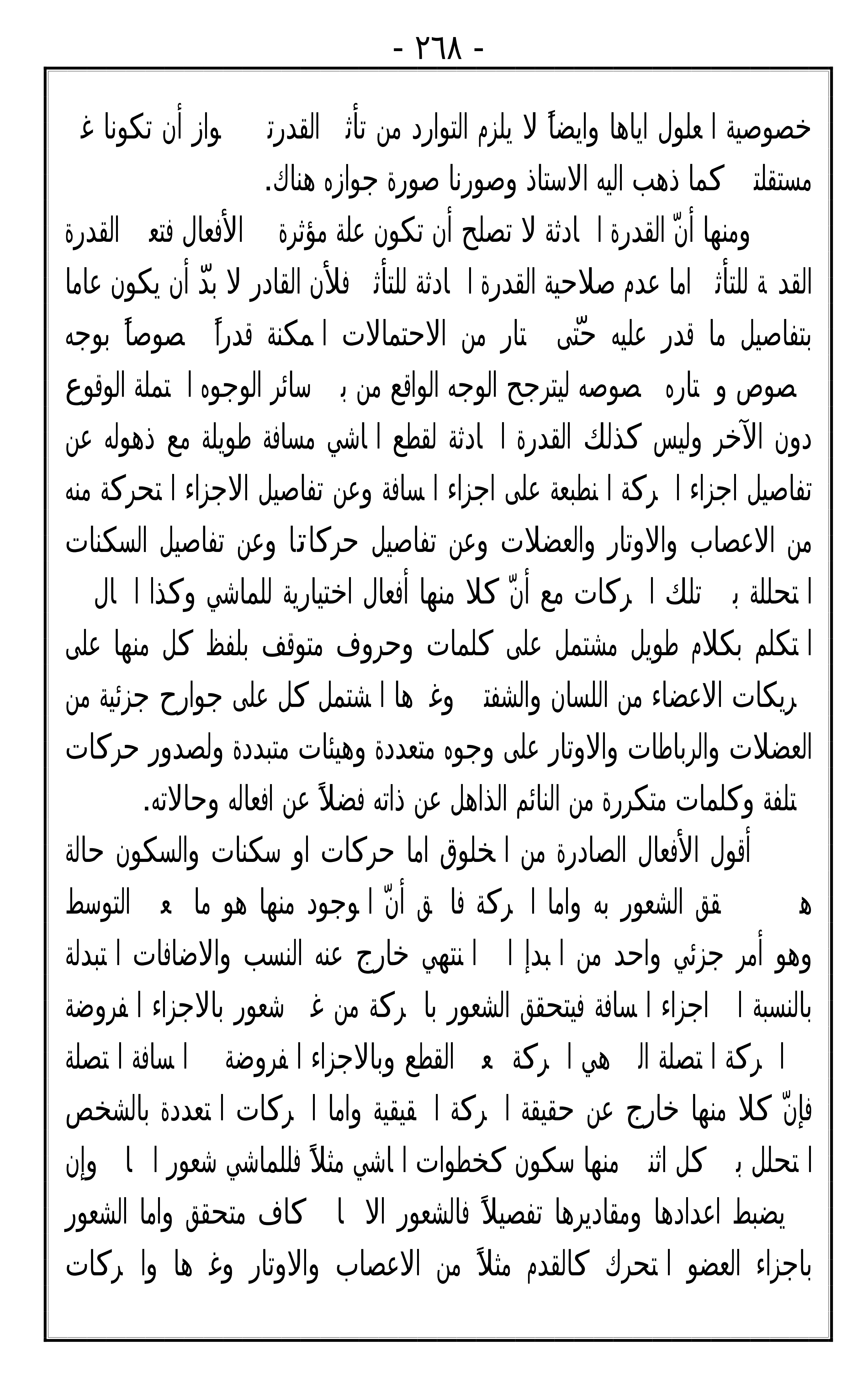
ومن ا علوم أنّ العلة ا عّينة ميع ا مكنات ليس الاّ الواجب فإذا ثبت تأث القدرة القد ة الأفعال بذا الدليل ثبت عدم تأث القدرة ا ادثة باستحالة التوارد.

أقول ا قدمة القائلة بأن السبب ا وج لا وج الاّ ا علة معّينة ل منع ولا يلزم منه كون غ ا عّين الغ ا تحقق علة واز أن يتحقق ا طلق ضمن ا تعينات وبكون العلة لكل معلول معّين علة متعينة من تلك ا تعينات.

وا اصل أنّ مطلق ا علول يقتضي مطلق العلة وكل معلول معّين يقتضي علة معّينة وا طلق يصلح للعلية للمطلق لأن قق كل منهما يناسب قق الآخر كونما ضمن ا تعينات فمفهوم الامكان ا طلق ليس بعلة فهوم الاحتياج ا الفاعل مطلقاً ولا يلزم منه اشتراك الفاعل كل كن بل وز أن يستند بعض ا مكن ا علة والبعض الآخر ا علة اخرى لاقتضاء الامكان ا خصوص للممكن ا خصوص علة صوصة.

فإن قلت امكانات ا مكنات متماثلة فلا يقتضي عللا تلفة.

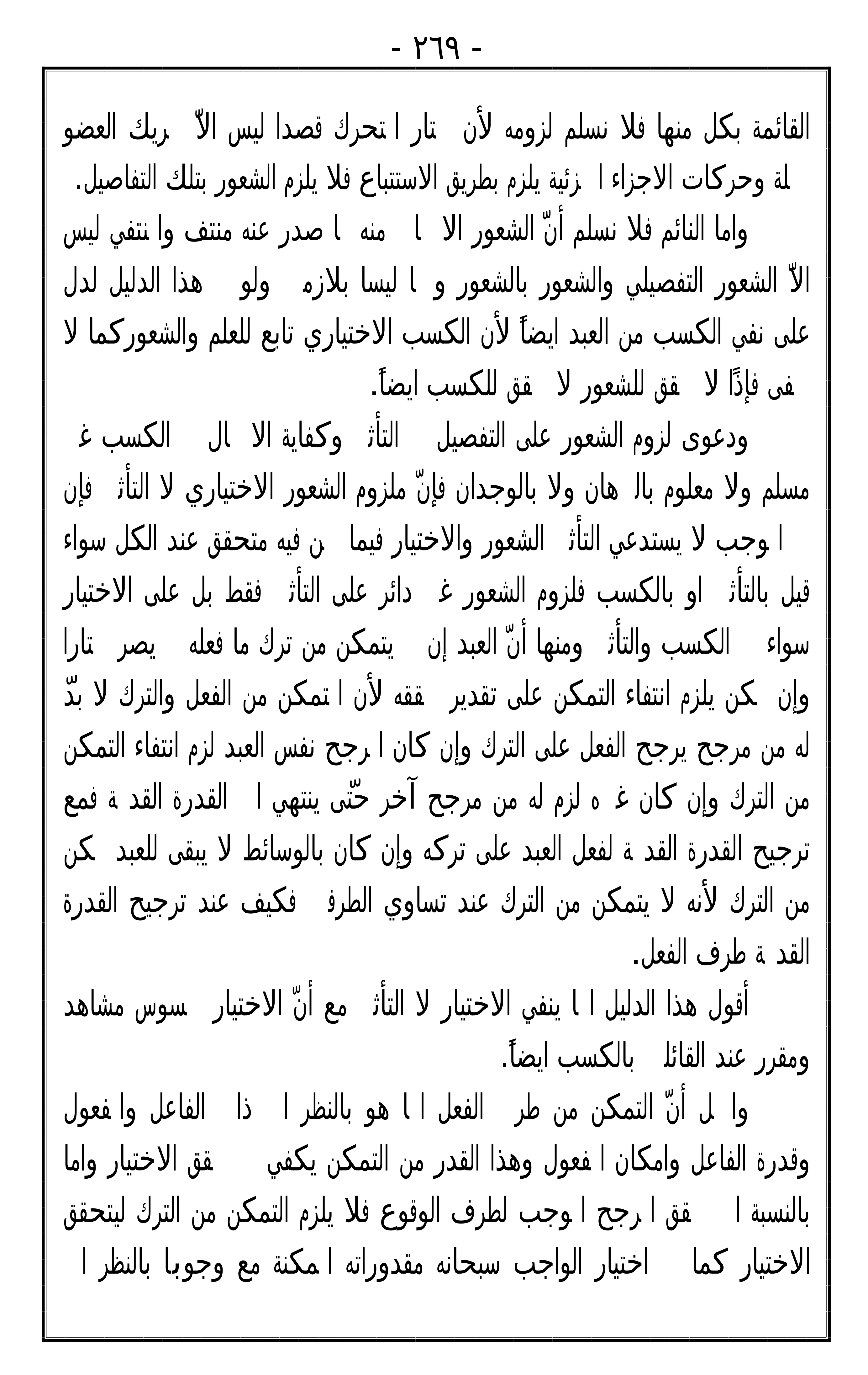
قلت خصوصيات العلل لا يقتضيها الاّ خصوصيات ا علولات وذواتا وأثر الامكان ليس الاّ اقتضاء صفة الاحتياج ا فاعل ما لا غ واقتضاء الامكان ا خصوص ا ضاف ا ا علول ا خصوص العلة ا خصوصة راجع ا اقتضاء



خصوصية ا علول اياها وايضاً لا يلزم التوارد من تأث القدرت واز أن تكونا غ مستقلت كما ذهب اليه الاستاذ وصورنا صورة جوازه هناك.

ومنها أنّ القدرة ا ادثة لا تصلح أن تكون علة مؤثرة الأفعال فتع القدرة القد ة للتأث اما عدم صلاحية القدرة ا ادثة للتأث فلأن القادر لا بدّ أن يكون عاما بتفاصيل ما قدر عليه حتّى تار من الاحتمالات ا مكنة قدراً صوصاً بوجه صوص و تاره صوصه ليترجح الوجه الواقع من ب سائر الوجوه ا تملة الوقوع دون الآخر وليس كذلك القدرة ا ادثة لقطع ا اشي مسافة طويلة مع ذهوله عن تفاصيل اجزاء ا ركة ا نطبعة على اجزاء ا سافة وعن تفاصيل الاجزاء ا تحركة منه من الاعصاب والاوتار والعضلات وعن تفاصيل حركاتا وعن تفاصيل السكنات ا تحللة ب تلك ا ركات مع أنّ كلا منها أفعال اختيارية للماشي وكذا ا ال ا تكلم بكلام طويل مشتمل على كلمات وحروف متوقف بلفظ كل منها على ريكات الاعضاء من اللسان والشفت وغ ها ا شتمل كل على جوارح جزئية من العضلات والرباطات والاوتار على وجوه متعددة وهيئات متبددة ولصدور حركات تلفة وكلمات متكررة من النائم الذاهل عن ذاته فضلاً عن افعاله وحالاته.

أقول الأفعال الصادرة من ا خلوق اما حركات او سكنات والسكون حالة ه قق الشعور به واما ا ركة فا ق أنّ ا وجود منها هو ما ع التوسط وهو أمر جزئي واحد من ا بدإ ا نتهي خارج عنه النسب والاضافات ا تبدلة بالنسبة ا اجزاء ا سافة فيتحقق الشعور با ركة من غ شعور بالاجزاء ا فروضة ا ركة ا تصلة الا هي ا ركة ع القطع وبالاجزاء ا فروضة ا سافة ا تصلة فإنّ كلا منها خارج عن حقيقة ا ركة ا قيقية واما ا ركات ا تعددة بالشخص ا تحلل ب كل اثن منها سكون كخطوات ا اشي مثلاً فللماشي شعور ا ا وإن يضبط اعدادها ومقاديرها تفصيلاً فالشعور الا ا كاف متحقق واما الشعور باجزاء العضو ا تحرك كالقدم مثلاً من الاعصاب والاوتار وغ ها وا ركات



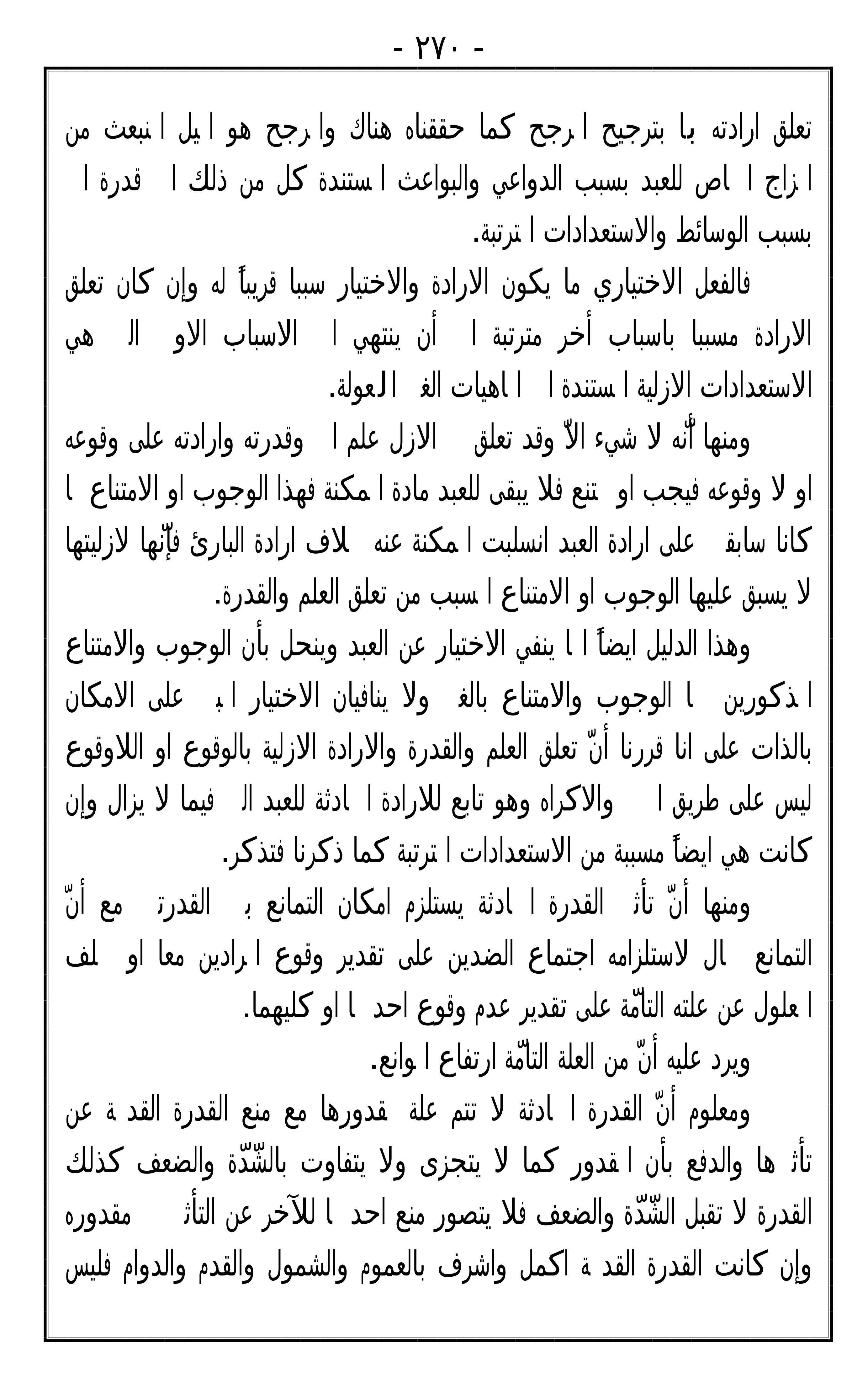
القائمة بكل منها فلا نسلم لزومه لأن تار ا تحرك قصدا ليس الاّ ريك العضو لة وحركات الاجزاء ا زئية يلزم بطريق الاستتباع فلا يلزم الشعور بتلك التفاصيل.

واما النائم فلا نسلم أنّ الشعور الا ا منه ا صدر عنه منتف وا ننتفي ليس الاّ الشعور التفصيلي والشعور بالشعور و ا ليسا بلازم ولو هذا الدليل لدل على نفي الكسب من العبد ايضاً لأن الكسب الاختياري تابع للعلم والشعوركما لا فى فإذًا لا قق للشعور لا قق للكسب ايضاً.

ودعوى لزوم الشعور على التفصيل التأث وكفاية الا ال الكسب غ مسلم ولا معلوم باا هان ولا بالوجدان فإنّ ملزوم الشعور الاختياري لا التأث فإن ا وجب لا يستدعي التأث الشعور والاختيار فيما ن فيه متحقق عند الكل سواء قيل بالتأث او بالكسب فلزوم الشعور غ دائر على التأث فقط بل على الاختيار سواء الكسب والتأث ومنها أنّ العبد إن يتمكن من ترك ما فعله يصر تارا وإن كن يلزم انتفاء التمكن على تقدير ققه لأن ا تمكن من الفعل والترك لا بدّ له من مرجح يرجح الفعل على الترك وإن كان ا رجح نفس العبد لزم انتفاء التمكن من الترك وإن كان غ ه لزم له من مرجح آخر حتّى ينتهي ا القدرة القد ة فمع ترجيح القدرة القد ة لفعل العبد على تركه وإن كان بالوسائط لا يبقى للعبد كن من الترك لأنه لا يتمكن من الترك عند تساوي الطرف فكيف عند ترجيح القدرة القد ة طرف الفعل.

أقول هذا الدليل ا ا ينفي الاختيار لا التأث مع أنّ الاختيار سوس مشاهد ومقرر عند القائل بالكسب ايضاً.

وا ل أنّ التمكن من طر الفعل ا ا هو بالنظر ا ذا الفاعل وا فعول وقدرة الفاعل وامكان ا فعول وهذا القدر من التمكن يكفي قق الاختيار واما بالنسبة ا قق ا رجح ا وجب لطرف الوقوع فلا يلزم التمكن من الترك ليتحقق الاختيار كما اختيار الواجب سبحانه مقدوراته ا مكنة مع وجوبا بالنظر ا



تعلق ارادته بما بترجيح المرجح كما حققناه هناك والمرجح هو الميل المنبعث من المزاج الخاص للعبد بسبب الدواعي والبواعث المستندة كل من ذلك الى القدرة الى بسبب الوسائط والاستعدادات المترتبة.

فالفعل الاختياري ما يكون الارادة والاختيار سببا قريباً له وإن كان تعلق الارادة مسببا باسباب أخر مترتبة الى أن ينتهي الى الاسباب الاول التي هي الاستعدادات الازلية المستندة الى الماهيات الغير المجعولة.

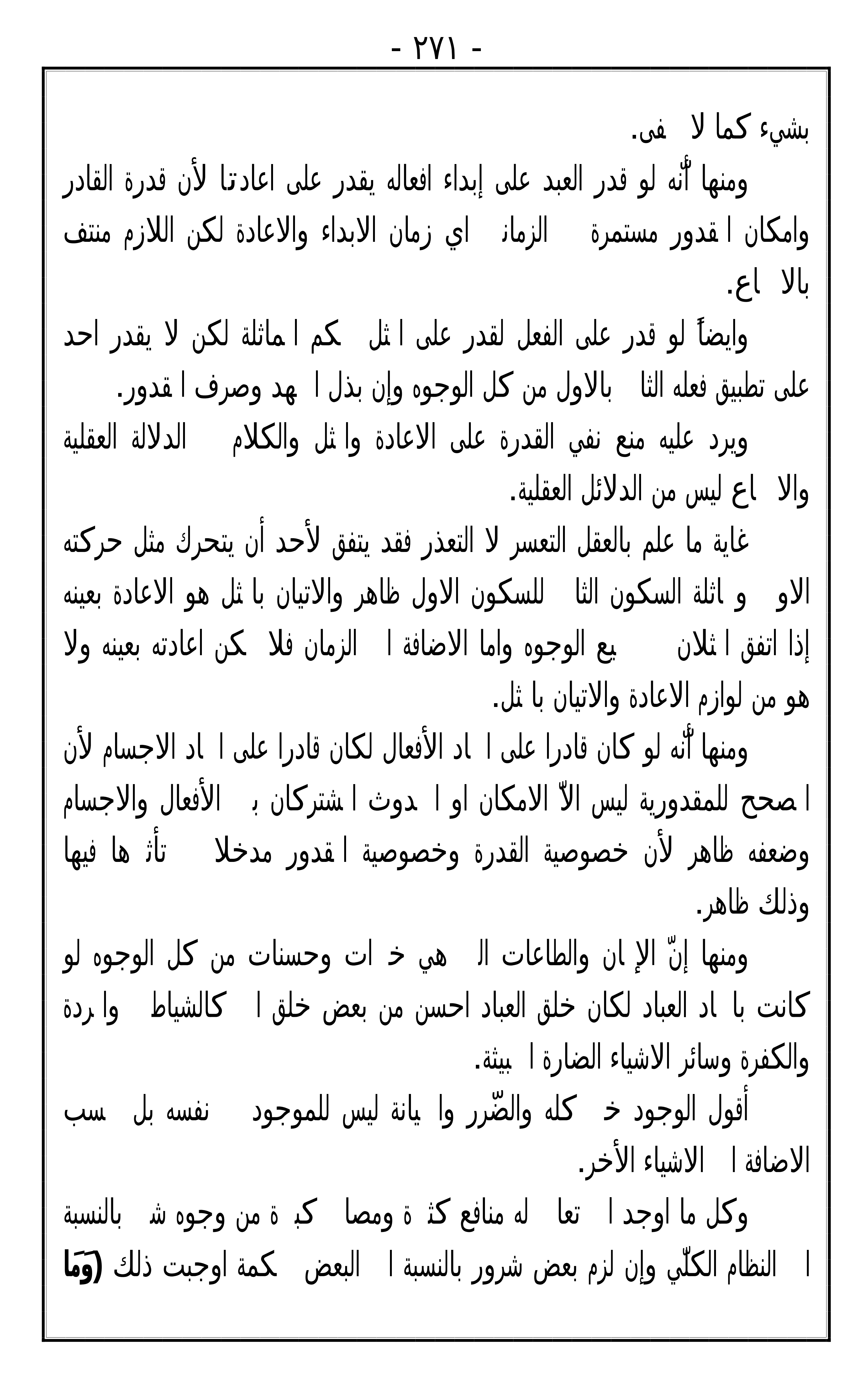
ومنها أنّه لا شيء الاّ وقد تعلق في الازل علم الله وقدرته وارادته على وقوعه او لا وقوعه فيجب او يمتنع فلا يبقى للعبد مادة الممكنة فهذا الوجوب او الامتناع لما كانا سابقين على ارادة العبد انسلبت الممكنة عنه بخلاف ارادة البارئ فإنّها لازليتها لا يسبق عليها الوجوب او الامتناع المسبب من تعلق العلم والقدرة.

وهذا الدليل ايضاً انما ينفي الاختيار عن العبد وينحل بأن الوجوب والامتناع المذكورين هما الوجوب والامتناع بالغير ولا ينافيان الاختيار المبني على الامكان بالذات على انا قررنا أنّ تعلق العلم والقدرة والارادة الازلية بالوقوع او اللاوقوع ليس على طريق الجبر والاكراه وهو تابع للارادة الحادثة للعبد التي فيما لا يزال وإن كانت هي ايضاً مسببة من الاستعدادات المترتبة كما ذكرنا فتذكر.

ومنها أنّ تأثير القدرة الحادثة يستلزم امكان التمانع بين القدرتين مع أنّ التمانع محال لاستلزامه اجتماع الضدين على تقدير وقوع المرادين معا او تخلف المعلول عن علته التامّة على تقدير عدم وقوع احدهما او كليهما.

ويرد عليه أنّ من العلة التامّة ارتفاع الموانع.

ومعلوم أنّ القدرة الحادثة لا تتم علة لمقدورها مع منع القدرة القديمة عن تأثيرها والدفع بأن المقدور كما لا يتجزى ولا يتفاوت بالشّدّة والضعف كذلك القدرة لا تقبل الشّدّة والضعف فلا يتصور منع احدهما للآخر عن التأثير في مقدوره وإن كانت القدرة القديمة اكمل واشرف بالعموم والشمول والقدم والدوام فليس



بشيء كما لا فى.

ومنها أنّه لو قدر العبد على إبداء افعاله يقدر على اعادتا لأن قدرة القادر وامكان ا قدور مستمرة الزمان اي زمان الابداء والاعادة لكن اللازم منتف بالا اع.

وايضاً لو قدر على الفعل لقدر على ا ثل كم ا ماثلة لكن لا يقدر احد على تطبيق فعله الثا بالاول من كل الوجوه وإن بذل ا هد وصرف ا قدور.

ويرد عليه منع نفي القدرة على الاعادة وا ثل والكلام الدلالة العقلية والا اع ليس من الدلائل العقلية.

غاية ما علم بالعقل التعسر لا التعذر فقد يتفق لأحد أن يتحرك مثل حركته الاو و اثلة السكون الثا للسكون الاول ظاهر والاتيان با ثل هو الاعادة بعينه إذا اتفق ا ثلان يع الوجوه واما الاضافة ا الزمان فلا كن اعادته بعينه ولا هو من لوازم الاعادة والاتيان با ثل.

ومنها أنّه لو كان قادرا على ا اد الأفعال لكان قادرا على ا اد الاجسام لأن ا صحح للمقدورية ليس الاّ الامكان او ا دوث ا شتركان ب الأفعال والاجسام وضعفه ظاهر لأن خصوصية القدرة وخصوصية ا قدور مدخلا تأث ها فيها وذلك ظاهر.

ومنها إنّ الإ ان والطاعات ا هي خ ات وحسنات من كل الوجوه لو كانت با اد العباد لكان خلق العباد احسن من بعض خلق ا كالشياط وا ردة والكفرة وسائر الاشياء الضارة ا بيثة.

أقول الوجود خ كله والضّرر وا يانة ليس للموجود نفسه بل سب الاضافة ا الاشياء الأخر.

وكل ما اوجد ا تعا له منافع كث ة ومصا كب ة من وجوه ش بالنسبة ا النظام الكلّي وإن لزم بعض شرور بالنسبة ا البعض كمة اوجبت ذلك **(وَمَا**

خَلَقْنَا السَمَآءَ وَالاْرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُ الذِينَ كَفَرُوا * ص: ٢٧) فمآل كل قهر ا لطف ومآل كل شر ا خ مع أنّ أفعال العباد كلها مستندة ا ا وإن كانت بوسائط ومبادئ افعا م حتّى ذواتم صادرة عنه بالذات وحسنة العبد من اسن سيّده.

ومنها أنّ ا لل ا لمعون على الدعاء والتضرع ا ا أن يوفق للعمل الصّا وا سنات و تنب ا عاصي والسيئات والكتاب والسّنّة رضان على ذلك وما ذلك الاّ لصدورها من ا تعا إذ ليس كل الدعاء للاقدار اي خلق القدرة لأن الدعوات تكون كث ا ما بعد حصول القدرة وأنّ تعلق الدعاء لاستدامة الطاعات يكون طلبا من ا خلق الطاعات الازمنة ا تأخرة فيدل على كونا با اد ا ايضاً.

أقول اسباب الاعمال بعد حصول القدرة كث ة من الدواعي والبواعث والنواهي والزواجر اما من الداخل كا واطر واما من ا ارج كالامور ا رغبة او ا نفرة فيجوز أن تكون الدعوات متعلقة لترتيب الاسباب ا ذكورة من حضرة الفياض.

فإن قلت فعلى ما قلت من تسبب الأفعال والاحوال من الاستعدادات ا تفاوتة ا تعاقبة ا نتهية ا الاستعدادات الازلية ا سببة من ا اهيات الازلية الغ ا لعولة لا يقبل اصلاً حال احد ولا فعله التبدل والتغ ا اقتضته تلك الاستعدادات ا قلت من أنّ البارئ عزّ سلطانه قرر عادته على أن لا يتجاوز الفيض عن اقتضاء الاستعدادات فما الفائدة الدعوات والتضرعات وما ا كمة ريض الشارع عليها بل ا ابه علينا كقوله تعا **(ادْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ** * ا ؤمن: ٦٠) **(ادْعُوا رَبكُمْ تَضَرعًا وَخُفْيَةً** * الاعراف: ٥٥) وقوله عليه السّلام **(الدعاء مخ العبادة)** وغ ها من الآيات والأحاديث الدّالة على حسن موقع الدعاء من العبد وكثرة فوائدها وكونه عبادة خالصة سيّما ا ابه تعا دعاء ا داية ا الصراط ا ستقيم علينا كل صلاة وعدم قبول صلواتنا بدونه على ما علمه لنا كتابه الكر بكلامه القد .

أقول قد سألت عن حكمة لطيفة وفائدة شريفة و ثت عن مسألة غامضة و ر القدر خائضة لا يعلمها الاّ الراسخون ولا يعقلها الاّ العا ون فاستمع ا يتلى عليك من ا واب لعلك ترضى وتظفر بفصل ا طاب فاعلم أنّ الاستعدادات ا تعاودة على كل ماهية إذا ت لت ا عوا ا دوث امكن أن صل لكل ماهية مستعدة واستعداداتا وجوه اخرى من انواع اجتماعات وافتراقات وانضمامات وانفكاكات واقعة ب ا اهيات ا مكنة وطوائف استعدادات كل منها يث تعد تلك الوجوه لامور اخرى غ الامور ال كانت ا اهيات تستعدها باستعداداتا العارضة ا لو انفردت انفسها وذلك مثل أن يتفق لشخص عبادات بدنية او توجهات قلبية وقت مباركة او بقعة شريفة او يتفق له حجّة برجل كامل يؤثّر نظره القلوب وغ ذلك من الامور الاتفاقية ا مكنة الوقوع ب افراد العا لا تكاد تضبطها العقول الاّ بالتصورات الكلية الا الية.

فمن هذه ا هات تقبل الاستعدادات ا ت لة ا عا ا دوث التبدل والتغ فتكون الدعوات تضرعات إ ا تعا أن يتيسر من تلك الوجوه الاتفاقية ما تسري آثاره ا سنة ظاهره وباطنه و فف عنه ما هو لافه لكن إذا حققنا ا قيقة ودققنا الدقيقة لا د بدا من استناد تلك الامور الاتفاقية ايضاً ا امور أخر ترجح وقوعها عن لا وقوعها عن الواجب الشامل قدرته وارادته حتّى ينتهي ا امور ازلية غ عولة مستغنية عن ا رجح فإذا احطت إ الاّ احوال الاستعدادات للماهيات الكلية والشخصية ا سببة بعضها عن استعدادات سابقة مرتبة متعاقبة على ا ا وبعضها حاصلة من وجوه اتفاقية عارضة بالنسبة ا ا اهيات ا فارقة.

فاعلم أنّ الدعوات ايضاً من انواع الاستعدادات بل من اقواها تأث ا واوقعها نفس الداعي تبديلا وتغي ا كما قيل الدعاء يرد البلاء.

وعن رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(لا يرد القضاء الاّ الدعاء ولا يزيد العمر الاّ ال)** وعنه عليه السّلام **(إنّ الدعاء ينفع ا نزل و ا ي ل)** فهي مسببة

من وجوه الاستعدادات المذكورة اللازمة والاتفاقية وسبب لنيل المقاصد الدّينية والدّنيوية فمن انبح الاستعدادات المتنوعة حقه الدعاء للاحوال الدّنيوية او الآخروية او لكليهما نال من الله ما سأل كما قال تعالى **(فَمِنَ الناسِ مَنْ يَقُولُ رَبنَا آتِنَا فِي الدنيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبنَا آتِنَا فِي الدنيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النارِ** * البقرة: ٢٠٠-٢٠١). وكما أنّ الامور الحسية يتسبب بعضها عن بعض ويترتب ويتسلسل كذلك العبادات البدنّية والطاعات القولية والتوجهات القلبية والتلقيات الروحية والمشاهدات السرية يترتب ويتسلسل ويعد بعضها لبعض ويفيض من الفياض كل ما استعداده كما قال تعالى **(وَالذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَيهُمْ تَقْوَيهُمْ** * محمّد: ١٧).

والشرائع متطابقة على ذكر الاسباب العادية المترتبة بترتيب الله تعالى على مقتضى حكمته وارتباطات المسببات بتلك الاسباب كما اخبر به قوله تعالى **(فَأَما مَنْ أَعْطَى وَاتقَى * وَصَدقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَما مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسرُهُ لِلْعُسْرَى** * الليل: ٥-١٠) وقوله عليه السّلام: **(اعملوا فكل ميسر لما خلق له)** تصريح لما قلنا و هذا المعنى الآيات والأحاديث اكثر من أن تحصى.

إنّ الاسباب العادية قد تقتضي الدعاء بلسان الاستعداد وهو أن يستعد الانسان للكمال اللائق به وهو يتفاوت بمراتب القرب والبعد الاستعداد وقد يقتضي الدعاء بلسان القول واللسانان قد يتفقان وقد يختلفان ودعاء لسان الاستعداد لا يتخلف عنه المطلوب وإن تأخر الاستعدادات البعيدة وكذا ما يتفق معه من دعاء لسان القول واما الدعاء القولي المجرد الّذي خالف الاستعداد فهو دعاء غير مقبول واعتداء منهي.

ولذلك نهى الله عن الاعتداء بقوله **(وَلاَ تَعْتَدُوا إِن الله لاَ يُحِب الْمُعْتَدِينَ** * البقرة: ١٩٠) هذا ما تيسر لنا هذا القام من التقرير وا و التيسير.

فصل الدلائل السمعية الدّالة على استناد أفعال العباد ا ا ادا وتأث ا

منها قوله تعا **(وَا ُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** * الصافات: ٩٦) فإنّ **(ما)** امّا مصدرية فيكون **(ما تعملون)** ع اعمالكم فتظهر دلالة الآية على خلق ا اعمال العباد. واما موصولة فيكون التقدير وما تعملونه وا تبادر منه مع ما يصدر عنكم فهو ايضاً الأفعال الاختيارية الصادرة من العباد وإن عمّم لقبائح الاعمال مثل الاصنام ا نحوتة بنحتهم بقرينة قوله تعا **(قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ** * الصافات: ٩٥).

فبطريق التعميم والتوسيع من ا تبادر ا غ ا تبادر ايضاً لا لأنه صرف من ا تبادر ا غ ه من غ نية الصرف فإنّ ما يصدر عنهم بالذات هو ا ركات والسكنات وبسببها صل هيئة جسم مفارق مثل ا نحوتية الصنم ا نحوت فما يعملونه بالذات هو ا ركات والسكنات وبوساطتها تلك ا يئات.

فيكون مع ما تعملونه حقيقة الاو ازا الثانية فدلالته اللفظ على الاول او وإن عمّم للثا ايضاً بنوع من التجوّز فدلالة الآية على أنّ خالق الأفعال هو ا تعا لا يتوقف على كون **(ما)** مصدرية بل الدلالة باقية على تقدير كونا موصولة ايضاً.

ومنها قوله تعا **(هُوَ ا ُ الْخَالِقُ** * ا شر: ٢٤) فإنّ هذه الصيغة تدل على ا صر على قانون البلاغة على كل من الوجوه الثلاثة اما إذا كان هو للشأن وما بعده لة ا ية او ضم ا مبهما مفسراً بلفظ ا وا الق خ ه فظاهر وإذا كان هو مبتدأ وا خ ه وا الق صفة فلأن العلم الّذي هو لفظة ا لا يفيد ولا يصلح لأن يكون خ اً ههنا الاّ باعتبار اتصافه بصفة ا القية فيكون حكم هو ا الق افادة ا صر.

ومنها قوله تعا **(وَأَسِروا قَوْلَكُمْ اَواجْهَرُوا بِهِ اِنَهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصدُورِ * اَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطِيفُ الْخَبِ ُ** * ا لك: ١٣-١٤) فإنّ الاستفهام لانكار نفي علم ا الق ما خلق من سر القول وجهره فيدل على كونه تعا خالقا لقول العبد وهو فعله.

ومنها قوله تعا **(هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ ا ـ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السمَاءِ وَالأَرْضِ** * فاطر: ٣) دلت الآية على نفي ا الق الرازق غ ا فلو كان العباد خالق لافعا م لكانت ا لائكة ا وكلون بانزال الامطار ا تسببون بافعا م انبات النبات ال يرتزق منه ا يوان موصوف با القية والرازقية.

ومنها قوله تعا **(وَالذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ** * النحل: ٢٠) فإنّ من الذين يدعون من دون ا ملك وانسان مثل ا سيح وغ ه فتدل الآية على أنّهم ليسوا الق من افعا م شيئاً.

ومنها قوله تعا **(هَذَا خَلْقُ ا ـ فَأَرُو ـ مَا ذَا خَلَقَ الذِينَ مِنْ دُونِهِ** * لقمن: ١١) انكار لق احد من دون ا مطلقاً **(أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ** * الاعراف: ٥٤) حصر ا لق **(هُوَ الذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا ـ الأَرْضِ جَمِيعًا** * البقرة: ٢٩) **(وَمَا خَلَقْنَا السمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً** * ص: ٢٧) **(قَالَ رَبنَا الذِي أَعْطَى كُل شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُم هَدَى** * طه: ٥٠) هذه الآى تدل على كون يع ا خلوقات لق ا ولا شكّ أنّ الأفعال من لة ا خلوقات ومن الآيات الدّالة على هذا ا طلوب قوله تعا **(لاَ إِلَهَ إِلا هُوَ خَالِقُ كُلّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ** * الانعام: ١٠٢) **(قُل ا ُ خَالِقُ كُلّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهارُ** * الرعد: ١٦) **(وَخَلَقَ كُل شَيْءٍ فَقَدرَهُ تَقْدِيرًا** * الفرقان: ٢) **(إِنا كُل شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** * القمر: ٤٩) دلالة هذه الآى من حيث عموم كل شيء للأفعال ومن حيث وردت الآى دحا ونفياً للشريك فإنّ التمدح ونفي الشريك لا يتمان الاّ لق يع الاشياء والاّ فيشترك العباد با عبود مطلق ا لق فلا يتم التمدح به والتفرد فيه.

ومنها حكاية ا تعا قول بعض عباده بقوله **(رَبنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ** * البقرة: ١٢٨) فإنّ استدعائهم من ا أن عل م الاسلام اي لقه م دليل على أنّ الاسلام الّذي هو من افعا م لق ا .

ومنها قوله تعا **(فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ** * هود: ١٠٧) فإنّ الإ ان والطاعات ا يريده ا فهو فعال ا ومنها الأحاديث الواردة القضاء والقدر وكون كل شيء بقدر ا وقضائه كما ذكرنا طرقاً منها ث القضاء والقدر وطرقا آخر ث نفي ا .

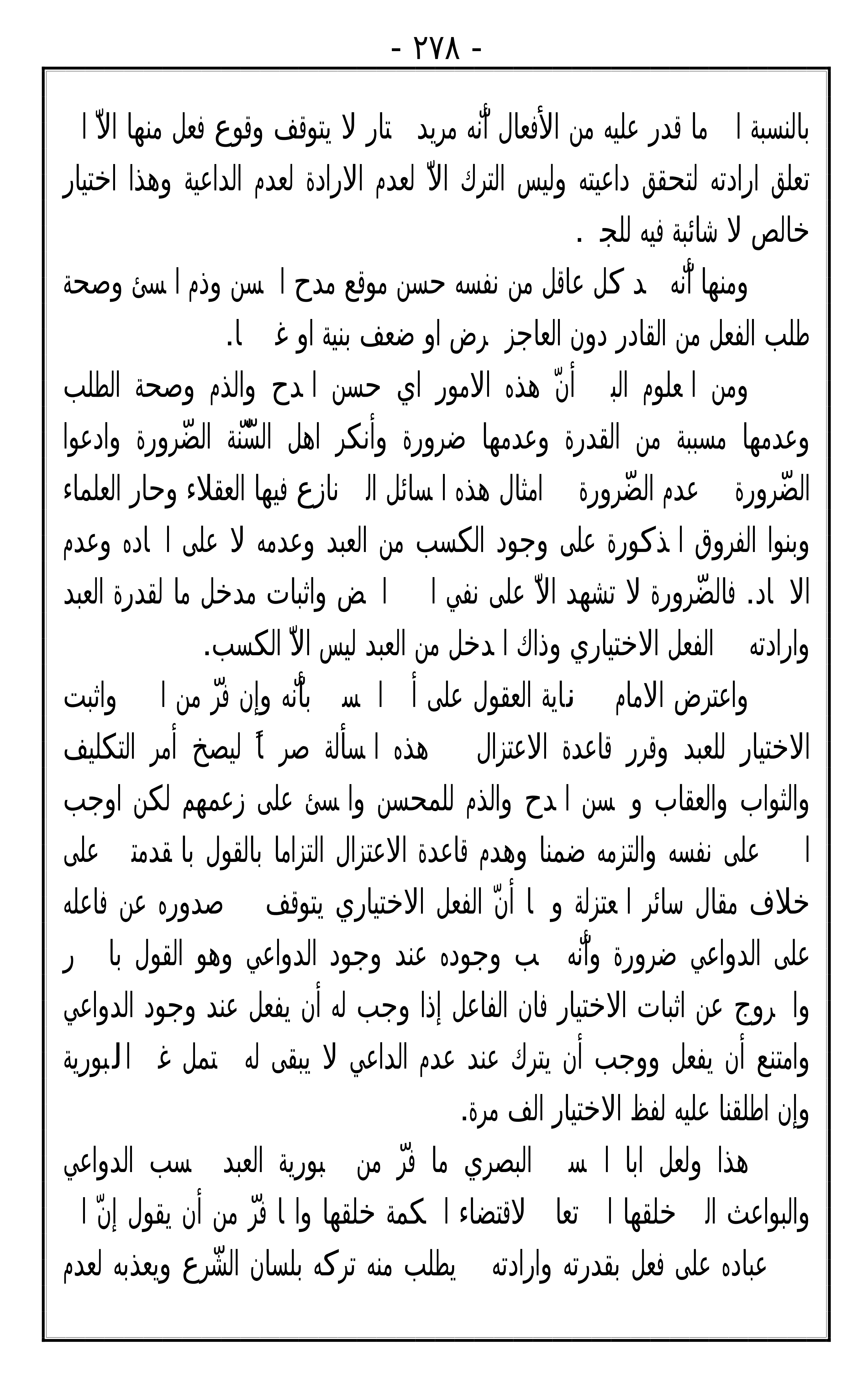
ومنها روى حذيفة رضي ا عنه أنّه قال قال رسول ا صلّى ا عليه وسلم **(ان ا يصنع كل صانع وصنعته)**.

ومنها ما روي عن جابر رضي ا عنه أنّه قال: كان النّ ّ صلّى ا عليه وسلم كث ا ما يقول **(يا مقلب القلوب ثبت قل على دينك)** فقيل له يا رسول ا ا اف علينا وقد آمنا بك و ا حدثت به فقال **(إنّ القلوب ب اصبع من اصابع الرحن يقلبها هكذا)** واشار ا السبابة والوسطى ركهما. و رواية **(إن شاء أن يقيمه اقامه وإن شاء أن يزيغه ازاغه)** وما هذا ا ع من الأحاديث ال تواترت ا ع ا شترك منها وإن كان كل منها اخبار الآحاد وا ع ا شترك ا فهوم من يعها كون أفعال العباد من الظواهر والضمائر والطاعات وا عاصي وا سنات والسيئات كلها قبضة قدرة ا و لقه ومشيئته من شاء لطف به وتفضل عليه فجعله مؤمناً مطيعا ومن شاء ذله فيجعله كافراً عاصيا هذه متمسكات القائل بأن أفعال العباد لق ا ومشيئته على ما هو ا ق الواقع فلنورد ادلة القائل بأن افعا م صادرة عنهم لقهم وقدرتم.

فصل بيان متمسكات ا عتزلة

واعلم أنّ بعض ا عتزلة ادعوا الضّرورة هذه ا سألة ونبهوا عليها بوجوه وهم أبوا س واتباعه وبعضهم استدلّوا عليها بدلائل عقلية ونقلية.

ومن تنبيهات أ ا س أنّه فرق ضروري ب ا ركات الاختيارية الصادرة عن ا ختار وب ا ركات الاضطرارية الواقعة ا ضطر كا اشي وا رتعش مثلاً بصدور الاول عن ا ختار وصدور الثا عن ا ضطر وأنّه د كل احد من نفسه



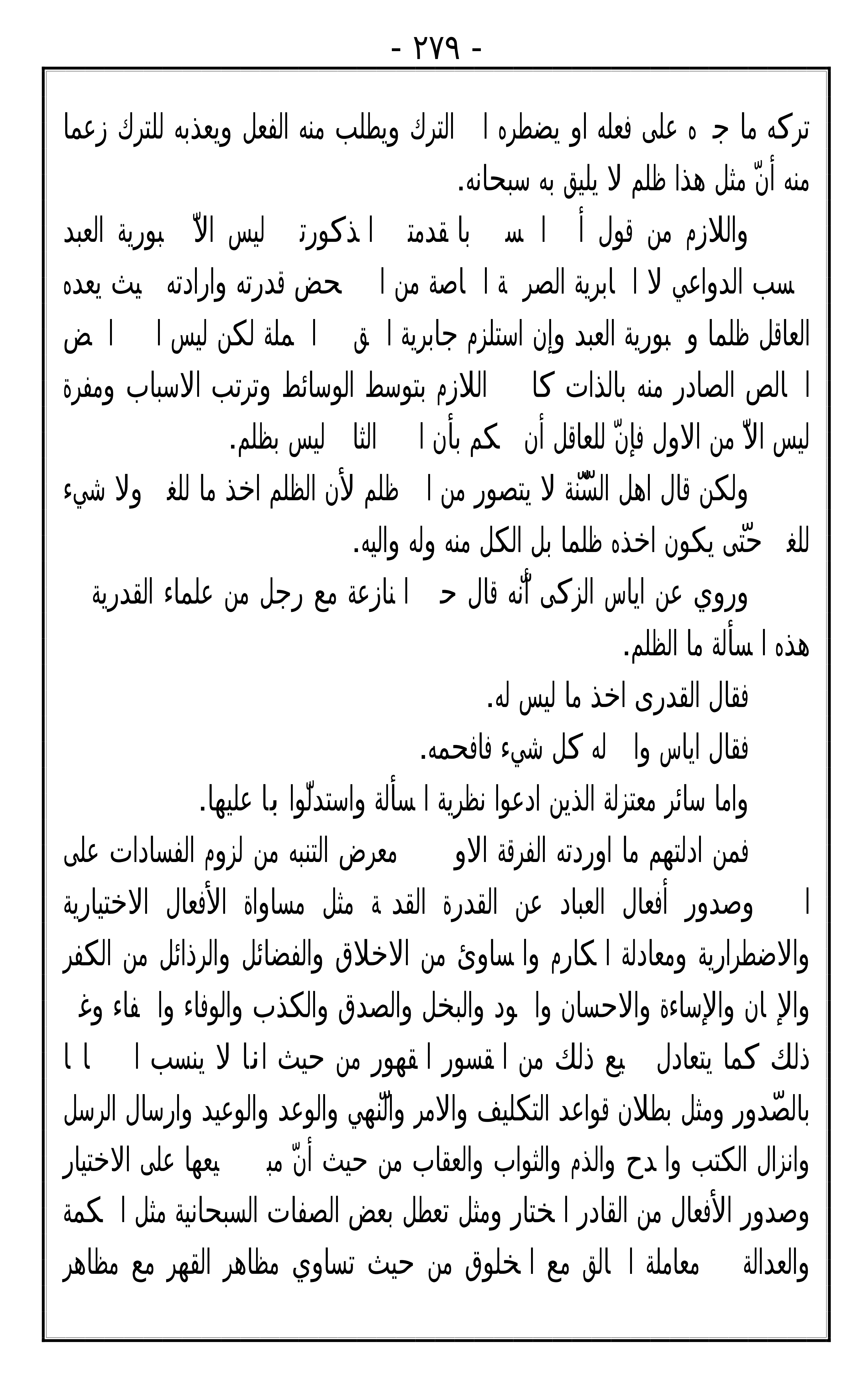
بالنسبة ا   ما قدر عليه من الأفعال أّنه مريد   تار لا يتوقف وقوع فعل منها الاّ ا تعلق ارادته لتحقق داعيته وليس الترك الاّ لعدم الارادة لعدم الداعية وهذا اختيار خالص لا شائبة فيه للج .

ومنها أّنه د كل عاقل من نفسه حسن موقع مدح ا سن وذم ا سئ وصحة طلب الفعل من القادر دون العاجز رض او ضعف بنية او غ   ا.

ومن ا علوم الب   أنّ هذه الامور اي حسن ا دح والذم وصحة الطلب وعدمها مسببة من القدرة وعدمها ضرورة وأنكر اهل السّنّة الضّرورة وادعوا الضّرورة   عدم الضّرورة   امثال هذه ا سائل ال نازع فيها العقلاء وحار العلماء وبنوا الفروق ا ذكورة على وجود الكسب من العبد وعدمه لا على ا اده وعدم الا اد. فالضّرورة لا تشهد الاّ على نفي ا   ا ض واثبات مدخل ما لقدرة العبد وارادته   الفعل الاختياري وذاك ا دخل من العبد ليس الاّ الكسب.

واعترض الامام   نهاية العقول على أ ا سـ بأّنه وإن فرّ من ا   واثبت الاختيار للعبد وقرر قاعدة الاعتزال   هذه ا سألة صر اً ليصح أمر التكليف والثواب والعقاب و سن ا دح والذم للمحسن وا سئ على زعمهم لكن اوجب ا   على نفسه والتزمه ضمنا وهدم قاعدة الاعتزال التزاما بالقول با قدمت   على خلاف مقال سائر ا عتزلة و ا أنّ الفعل الاختياري يتوقف   صدوره عن فاعله على الدواعي ضرورة وأّنه   ب وجوده عند وجود الدواعي وهو القول با   ر وا روج عن اثبات الاختيار فان الفاعل إذا وجب له أن يفعل عند وجود الدواعي وامتنع أن يفعل ووجب أن يترك عند عدم الداعي لا يبقى له   تمل غ   ا بورية وإن اطلقنا عليه لفظ الاختيار الف مرة.

هذا ولعل ابا ا سـ البصري ما فرّ من   بورية العبد   سب الدواعي والبواعث ال خلقها ا   تعا   لاقتضاء ا كمة خلقها وا ا فرّ من أن يقول إنّ ا   عباده على فعل بقدرته وارادته   يطلب منه تركه بلسان الشّرع ويعذبه لعدم



تركه ما جـ ه على فعله او يضطره ا الترك ويطلب منه الفعل ويعذبه للترك زعما منه أنّ مثل هذا ظلم لا يليق به سبحانه.

واللازم من قول أ ا سـ با قدمتـ ا ذكورتـ ليس الاّ بورية العبد سب الدواعي لا ا ابرية الصر ة ا اصة من ا حض قدرته وارادته يث يعده العاقل ظلما و بورية العبد وإن استلزم جابرية ا ق ا ملة لكن ليس ا ض ا الص الصادر منه بالذات كا اللازم بتوسط الوسائط وترتب الاسباب ومفرة ليس الاّ من الاول فإنّ للعاقل أن كم بأن ا الثا ليس بظلم.

ولكن قال اهل السّنّة لا يتصور من ا ظلم لأن الظلم اخذ ما للغ ولا شيء للغ حتّى يكون اخذه ظلما بل الكل منه وله واليه.

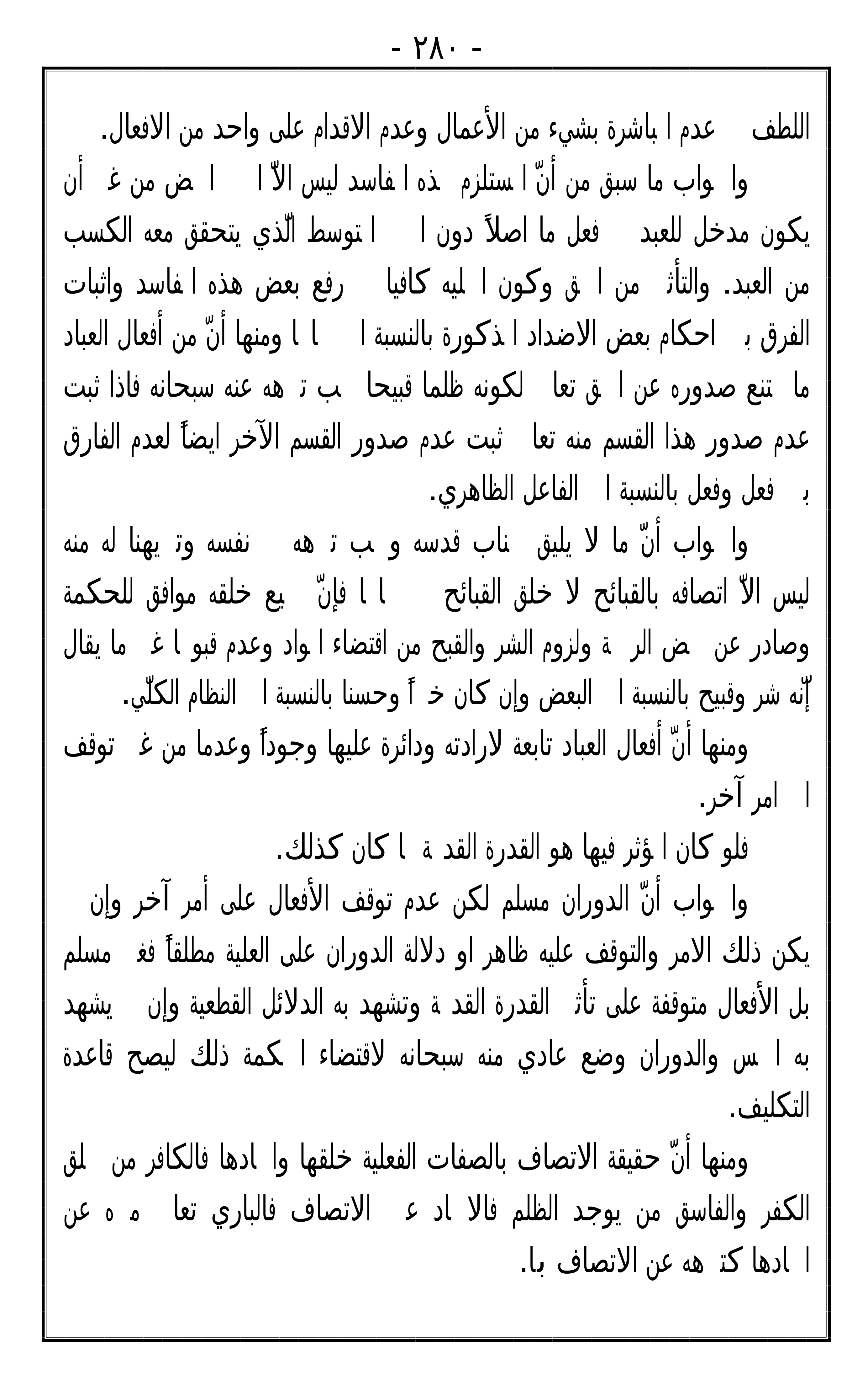
وروي عن اياس الزكى أنّه قال حـ ا نازعة مع رجل من علماء القدرية هذه ا سألة ما الظلم.

فقال القدرى اخذ ما ليس له.

فقال اياس وا له كل شيء فافحمه.

واما سائر معتزلة الذين ادعوا نظرية ا سألة واستدلّوا با عليها.

فمن ادلتهم ما اوردته الفرقة الاو معرض التنبه من لزوم الفسادات على ا وصدور أفعال العباد عن القدرة القد ة مثل مساواة الأفعال الاختيارية والاضطرارية ومعادلة ا كارم وا ساوئ من الاخلاق والفضائل والرذائل من الكفر والإ ان والإساءة والاحسان وا ود والبخل والصدق والكذب والوفاء وا فاء وغ ذلك كما يتعادل يع ذلك من ا قسور ا قهور من حيث انا لا ينسب ا ا ا بالصّدور ومثل بطلان قواعد التكليف والامر والنّهي والوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب وا دح والذم والثواب والعقاب من حيث أنّ مبـ يعها على الاختيار وصدور الأفعال من القادر ا ختار ومثل تعطل بعض الصفات السبحانية مثل ا كمة والعدالة معاملة ا الق مع ا خلوق من حيث تساوي مظاهر القهر مع مظاهر



اللطف عدم ا باشرة بشيء من الأعمال وعدم الاقدام على واحد من الافعال.

وا واب ما سبق من أنّ ا ستلزم ذه ا فاسد ليس الاّ ا ا ض من غ أن يكون مدخل للعبد فعل ما اصلاً دون ا ا توسط الّذي يتحقق معه الكسب من العبد. والتأث من ا ق وكون ا ليه كافيا رفع بعض هذه ا فاسد واثبات الفرق ب احكام بعض الاضداد ا ذكورة بالنسبة ا ا ا ومنها أنّ من أفعال العباد ما تنع صدوره عن ا ق تعا لكونه ظلما قبيحا ب ت ه عنه سبحانه فاذا ثبت عدم صدور هذا القسم منه تعا ثبت عدم صدور القسم الآخر ايضاً لعدم الفارق ب فعل وفعل بالنسبة ا الفاعل الظاهري.

وا واب أنّ ما لا يليق ناب قدسه و ب ت ه نفسه وت يهنا له منه ليس الاّ اتصافه بالقبائح لا خلق القبائح ا ا فإنّ يع خلقه موافق للحكمة وصادر عن ض الر ة ولزوم الشر والقبح من اقتضاء ا واد وعدم قبو ا غ ما يقال إنّه شر وقبيح بالنسبة ا البعض وإن كان خ اً وحسنا بالنسبة ا النظام الكلّي.

ومنها أنّ أفعال العباد تابعة لارادته ودائرة عليها وجوداً وعدما من غ توقف ا امر آخر.

فلو كان ا ؤثر فيها هو القدرة القد ة ا كان كذلك.

وا واب أنّ الدوران مسلم لكن عدم توقف الأفعال على أمر آخر وإن يكن ذلك الامر والتوقف عليه ظاهر او دلالة الدوران على العلية مطلقاً فغ مسلم بل الأفعال متوقفة على تأث القدرة القد ة وتشهد به الدلائل القطعية وإن يشهد به ا س والدوران وضع عادي منه سبحانه لاقتضاء ا كمة ذلك ليصح قاعدة التكليف.

ومنها أنّ حقيقة الاتصاف بالصفات الفعلية خلقها وا ادها فالكافر من لق الكفر والفاسق من يوجد الظلم فالا اد ء الاتصاف فالباري تعا ه ه عن ا ادها كت ه عن الاتصاف با.

وا ـواب أنّ هذا غ عن ا ـواب بعيد عن الصواب إذ مغايرة الاتصاف للا ـاد لا ـفى على اهل ا ـطاب كما أنّ الأسود والأبيض من يتصف بالسواد والبياض لا من ـلقهما فإنّ خالقهما هو ا ـق تعا بلا نكـ من احد من ا ـخالف وا ـوافق.

واما استدلالاتم من طريق السمع فكثـ ـة حتّى زعموا أنّه ما من آية الاّ وفيها تصريح او تعريض بـذا فإنّ ما افتتح ا كتابه من سورة الفا ـة فيه اثبات جنس ا ـمد بل ـيع افراد ا ـمد لذاته لثبوت ـيع النعم ا ـسببة من ـيع صفات الكمال له واثبات الالوهية والر ـانية والرّحيمية والربوبية وا ـالكية فيها تعليم حصر العبادة اليه لعباده وحصر الاستعانة وطلب ا ـداية وكل ذلك فرع لنفي ا والظلم منه تعا كما لا ـفى ولا ـتاج ا تطويل وتفصيل.

فيقولون ـيع الآى تدل على مطلبنا مثل هذه الدلالة التعريضية.

واما التصر ـات فانواع منها اسناد الافعال ا العباد واسناد الفعل ا الفاعل مثل **(يُقِيمُونَ الصلاةَ وَيُؤْتُونَ الزكاةَ** * ا ـائدة: ٥٥).

ومنها اسناد الالفاظ ا ـوضوعة للا ـاد ا العباد كالعمل والفعل مثل قوله تعا **(وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ** * ا ـاثية: ٣٥) **(يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ** * هود: ٧٨) **(وَافْعَلُوا الْخَيْرَ** * ا ـج: ٧٧) وكالصنع وا ـعل مثل **(لَبِئْسَ مَاكَانُوا يَصْنَعُونَ** * ا ـائدة: ٦٣) **(يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ** * البقرة: ١٩) وكا ـلق والابتداع مثل قوله تعا **(فَتَبَارَكَ ا ـُ اَحْسَنُ الْخَالِقِـ ـ** * ا ـؤمنون: ١٤) **(وَرَهْبَانِيَةً اْبتَدَعُوهَا** * ا ـديد: ٢٧).

ومنها نفي ا ـانع ـم من الصّا ـات ونفي ا ـلجئ ـم ا السيئات مثل قوله تعا **(وَمَا مَنَعَ الناسَ اَنْ يُؤْمِنُوا** * الإسراء: ٩٤) **(مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ** * ص: ٧٥) **(فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ** * الانشقاق: ٢٠) **(فَمَا لَهُمْ عَنِ التذْكِرَةِ مُعْرِضِـ ـ** * ا ـدثر: ٤٩).

ومنها الامر والّنهي والوعد والوعيد ا ـتفرعة على القصد والاختيار من العبيد.

وقال صاحب بن عباد: كيف يأمر بالإ ـان و يرده وينهى عن الكفر واراده

وتعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الإ ان يقول **(أنى يُصْرَفُونَ** * ا ؤمن: ٦٩) و لق فيهم الافك يقول: **(أنى يُؤْفَكُونَ** * ا نافقون: ٤) واساء فيهم الكفر يقول: **(كَيْفَ تَكْفُرُونَ** * البقرة: ٢٨) وخلق فيهم لبس ا ق بالباطل قال **(لِمَ تَلْبِسُونَ** * آل عمران: ٧١) وصدهم عن السبيل قال: **(لِمَ تَصُدونَ** * آل عمران: ٩٩) وحال بينهم وب الإ ان يقول **(وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا** * النساء: ٣٩) وذهب بم عن الرشد قال: **(فَأيْنَ تَذْهَبُونَ** * التكوير: ٢٦) وأضلهم عن الدّين حتّى اعرضوا قال: **(فَمَا لَهُمْ عَنِ التذْكِرَةِ مُعْرِضِ** * ا دثر ٤٩).

وقد صرح ا واب عن يع ذلك با قررناه سابقاً فإنّ يع ذلك ا اذير ا ا يرد على ا ض ويتحقق ا دخل الفعل لقدرة العبد وارادته وثبوت الكسب له يرتفع إنّ للمجاز الا واسعاً الكلام فيجوز أن يرتكب بعض الآي ا ذكورة الاسنادات و بعضها الالفاظ لصرف الصوارف العقلية عن ظواهرها بعد تعارض النصوص النقلية مدلولاتا كالآيات والأحاديث ال اوردوها هذا الباب و باب القضاء والقدر والاسناد ال از مثل اسناد ا لق والابتداع ا الكاسب وإن كان الوضع للمؤثر ا وجد وال از الالفاظ مثل ارادة مع التقدير من لفظ ا لق والتصي من مع ا عل مع أنّ ما اوردوا علينا وارد عليهم ايضاً يث لا يص عنه باعتبار الوجوب الطارئ لكل فعل واقع والامتناع لكل ما يقع من جهة الدواعي والبواعث ال لا بدّ منها ترجيح احد طر ا قدور وترجيح تعلق ارادة القادر بواحد منها بعينه دون الآخر كحكم استحالة الترجيح بلا مرجح بديهة وباعتبار الوجوب والامتناع الثابت ازلا من جهة تعلق العلم الاز الازل على كل واقع بالوقوع وعلى غ الواقع بعدم الوقوع فإنم لا كنهم انكار هذين الاعتبارين.

وقد روي عن بعض ا عتزلة القول بأنّهما عدوان للاعتزال والاّ فقد الرست لنا.

واعلم أنّ ما ذهب اليه الاستاذ من كون القدرة مؤثرة الفعل سا ة

سلامة كلية عن ا اذير ا وردة من الطرف فإنّ اقوى متمسكات ا عتزلة كون الأفعال واقعا على وفق قصد العباد واعتماد اهل السّنّة عدم شعور العباد على تفاصيل الأفعال فإنما ذوران متعارضان ظاهران وفيما ذهب اليه الاستاذ مفر عنهما وعن سائر ا اذير ا ذكورة من الطرف ولا ذور عليه الاّ لزوم التوارد ودفعه ما ذكزناه.

وإذا عرفت هذه ا باحث واحطت الادلة والاجوبة فاعلم انّ اللازم علينا باب الاعتقاد وتصديق الكتاب والسّنّة وتقرير قواعد الشّرع وا لة ليس الاّ اعتقاد أنّ للقدرة القد ة تأث ا أفعال العباد سواء كان بالذات كقول الاشاعرة وا ية او بالواسطة كقول الفلاسفة وامام ا رم وإنّ للقدرة ا ادثة مدخلا فيها ايضاً سواء كان ذلك ا دخل بالكسب كقول الاشعري او بالتأث الغ ا ستقل كقول الاستاذ وا يعلم حقائق الامور وهو عليم بذات الصّدور وليس غرضنا التعصب ا فرقة صوصة وترو يج كلامهم وإن بالتكلفات الباردة وإ ا غرضنا قيق ا ق وترو يج الدّين وا لة وابطال الكفر والبدعة.

قال رضي ا عنه **(والطاعات كلها ما كانت واجبة بأمر ا وارادته و بته وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره ورضائه وا عاعي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا حبّته ولا برضائه ولا بأمره)** واعلم أنّ صفات ا ق متفاوتة الشمول والاحاطة بعضها شاملة ميع الاشياء الواجبة وا مكنة وا متنعة كعلمه تعا فإنّه اوسع الاشياء ولا شيء من الاشياء ولا مفهوم من ا فهومات الاّ وهو مشموله و حيطته وبعض منها شامل ميع ا مكنات كالقدرة والارادة فإنما شاملتان للممكنات ا وجودة وا عدومة باعتبار صحة التعلق و صوصتان للموجودات باعتبار التعلق بالفعل والقضاء والتقدير وا شيئة من هذا القبيل وبعض منها صوص ببعض من ا مكنات دون البعض الآخر كا بة والرضاء والامر وكل من هذه الصفات وإن كانت شاملة ومتعلقة للأفعال الصادرة عن العباد ولو بوجه ما

بعضها لكن القسم الاخـ متعلق بالطاعات دون ا عاصي من حيث انا ا عاصي وإن كان لتعلقها با من جهة اخرى مساغ فإنّه تعا **(وَمَا خَلَقْنَا السمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَن الذِينَ كَفَرُوا** * ص: ٢٧) وا راد من الامر أمره بلسان الشّرع والاّ فأمره الارادي عام ميع ا وجودات من يع الوجوه كما قال تعا **(إنمَا قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذَآ اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ** * النحل: ٤٠) وأمر الشرع دائرة ابدا على ّبته ورضاه وامر التكوين دائر على تقديره وقضائه.

إنّ من ا باحث الشّريفة ا شهورة ب ا تكلم والاصولي ا تنازعة فيها ب ا عتزلة والاشعري مبحث ا سن والقبح.

والامام ما اورد ذلك ا بحث هذا ا ختصر صر اً ولكن ا ناسب ذلك ا بحث هذا ا قام من حيث أنّ ا سن هو الطاعات الواجبة بارادته و ّبته ورضائه والقبيح هو ا عاصي الواقعة بارادته وقضائه دون ّبته ورضائه اوردنا ههنا وا سن والقبح كل منهما يشتمل على معان ثلاثة:

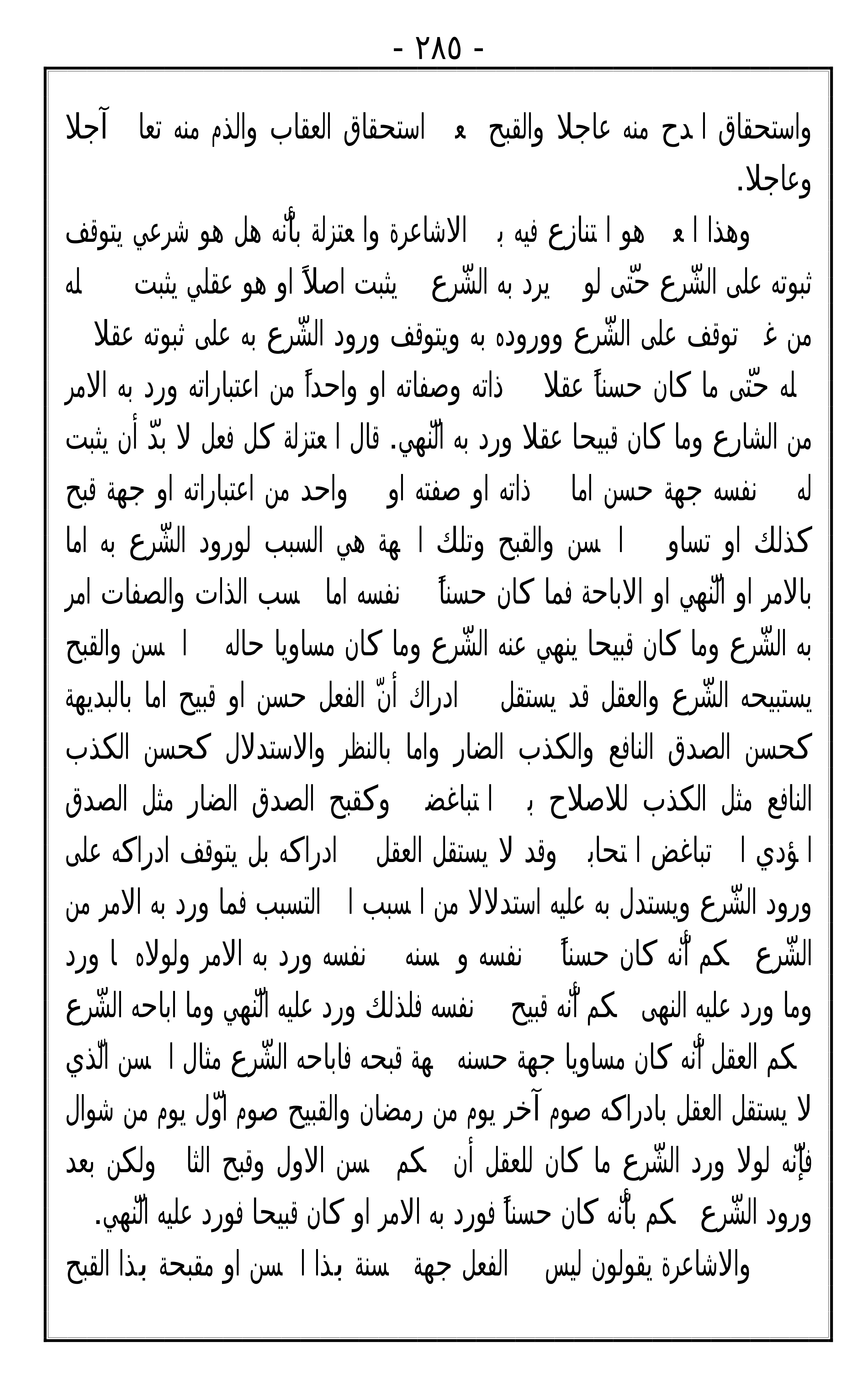
الأول أن يكون ا سن ع صفة الكمال ومتعلق ا دح عند العقلاء والقبح ع صفة النقص ومتعلق الذم كالعلم وا هل والقدرة والعجز والشجاعة وا .

والثا أن يكون ا سن ع ا لائمة وا وافقة للطبع او الغرض والقبيح ع ا نافرة وا خالفة وقد يع عن هذا ا ع با صلحة وا فسدة.

وعلى الاول صفتان حقيقتان لا تتبدلان سب الازمنة والامكنة والأشخاص والاهواء.

وعلى الثا اضافيان يتبدلان ويتغ ان لأن أمراً واحداً قد يلائم بغرض هذا وينافر بغرض ذاك لكنهما بذين ا عني أمران عقليان لا يتوقفان ثبوتما على الشّرع بل يثبتان ا ما مع قطع النظر عن الشّرع والشارع ويستقل العقل ادراكهما والتصديق بثبوتما ا ما.

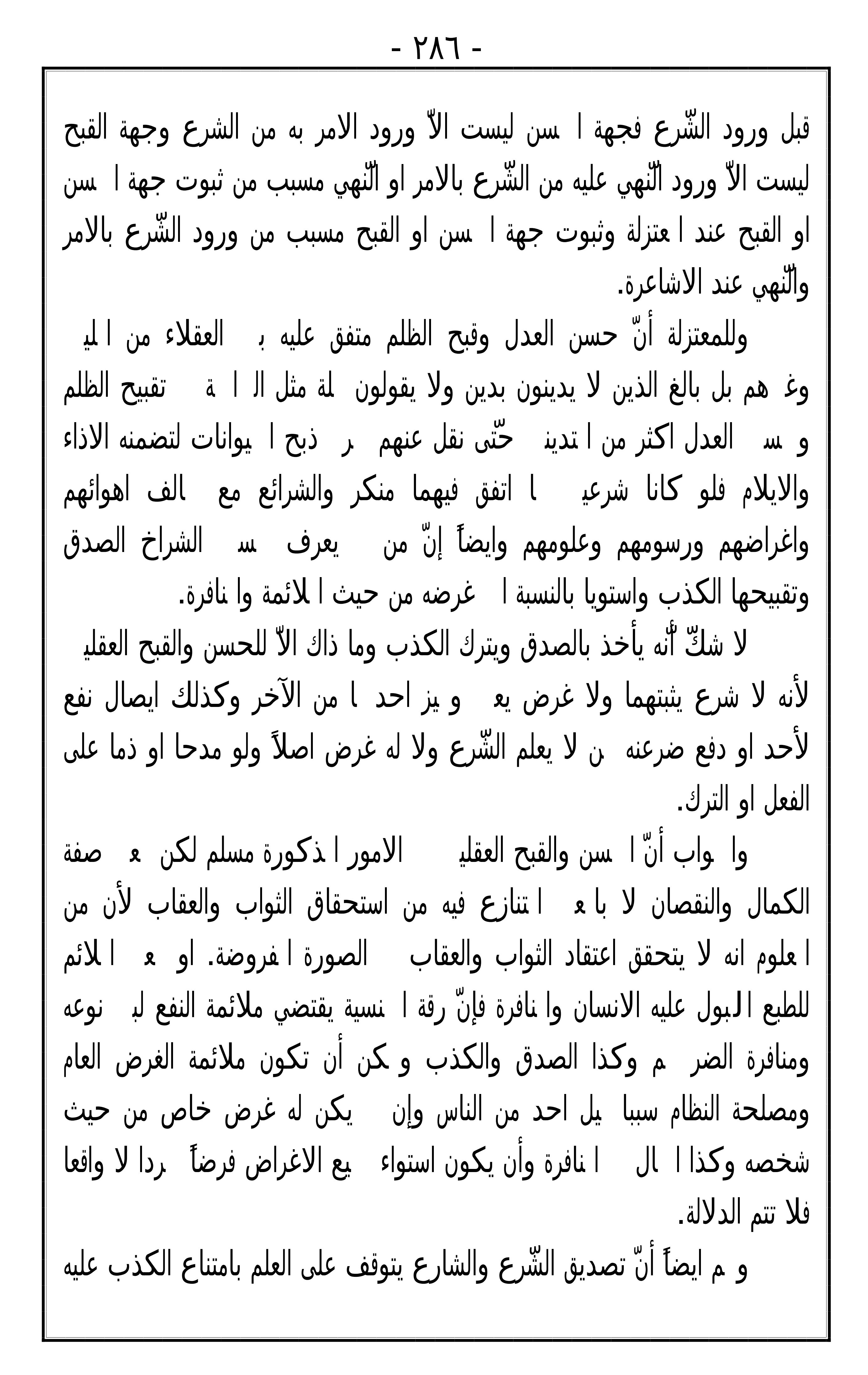
وا ع الثالث أن يكون ا سن ع استحقاق الثواب عند ا آجلا



واستحقاق ا دح منه عاجلا والقبح ء استحقاق العقاب والذم منه تعا آجلا وعاجلا.

وهذا ا ء هو ا تنازع فيه ب الاشاعرة وا عتزلة بأّنه هل هو شرعي يتوقف ثبوته على الشّرع حتّى لو يرد به الشّرع يثبت اصلاً او هو عقلي يثبت له من غ توقف على الشّرع وروده به ويتوقف ورود الشّرع به على ثبوته عقلا له حتّى ما كان حسناً عقلا ذاته وصفاته او واحداً من اعتباراته ورد به الامر من الشارع وما كان قبيحا عقلا ورد به الّنهي. قال ا عتزلة كل فعل لا بدّ أن يثبت له نفسه جهة حسن اما ذاته او صفته او واحد من اعتباراته او جهة قبح كذلك او تساو ا سن والقبح وتلك ا هة هي السبب لورود الشّرع به اما بالامر او الّنهي او الاباحة فما كان حسناً نفسه اما سب الذات والصفات امر به الشّرع وما كان قبيحا ينهي عنه الشّرع وما كان مساويا حاله ا سن والقبح يستبيحه الشّرع والعقل قد يستقل ادراك أنّ الفعل حسن او قبيح اما بالبديهة كحسن الصدق النافع والكذب الضار واما بالنظر والاستدلال كحسن الكذب النافع مثل الكذب للاصلاح ب ا تباغض وكقبح الصدق الضار مثل الصدق ا ؤدي ا تباغض ا تحاب وقد لا يستقل العقل ادراكه بل يتوقف ادراكه على ورود الشّرع ويستدل به عليه استدلالا من ا سبب ا التسبب فما ورد به الامر من الشّرع كم أّنه كان حسناً نفسه و سنه نفسه ورد به الامر ولولاه ا ورد وما ورد عليه النهى كم أّنه قبيح نفسه فلذلك ورد عليه الّنهي وما اباحه الشّرع كم العقل أّنه كان مساويا جهة حسنه هة قبحه فاباحه الشّرع مثال ا سن الّذي لا يستقل العقل بادراكه صوم آخر يوم من رمضان والقبيح صوم اوّل يوم من شوال فإّنه لولا ورد الشّرع ما كان للعقل أن كم سن الاول وقبح الثا ولكن بعد ورود الشّرع كم بأّنه كان حسناً فورد به الامر او كان قبيحا فورد عليه الّنهي.

والاشاعرة يقولون ليس الفعل جهة سنة بذا ا سن او مقبحة بذا القبح



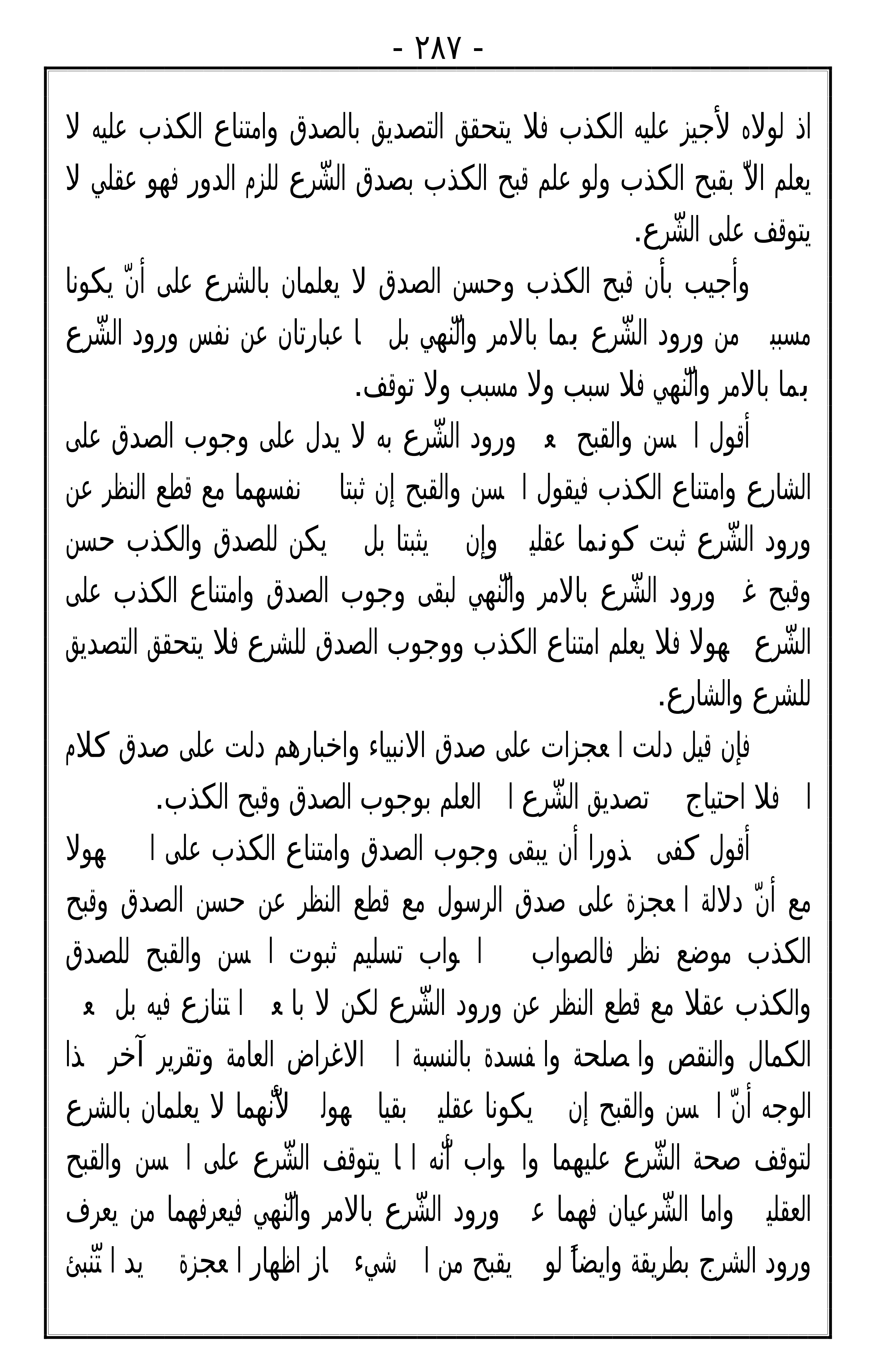
قبل ورود الشّرع فجهة ا سن ليست الاّ ورود الامر به من الشرع وجهة القبح ليست الاّ ورود الّنهي عليه من الشّرع بالامر او الّنهي مسبب من ثبوت جهة ا سن او القبح عند ا عتزلة وثبوت جهة ا سن او القبح مسبب من ورود الشّرع بالامر والّنهي عند الاشاعرة.

وللمعتزلة أنّ حسن العدل وقبح الظلم متفق عليه بـ العقلاء من ا لمي وغ هم بل بالغ الذين لا يدينون بدين ولا يقولون لة مثل الـ ا ة تقبيح الظلم و سـ العدل اكثر من ا تدين حتّى نقل عنهم ر ذبح ا يوانات لتضمنه الاذاء والايلام فلو كانا شرعي ا اتفق فيهما منكر والشرائع مع الف اهوائهم واغراضهم ورسومهم وعلومهم وايضاً إنّ من يعرف سـ الشراخ الصدق وتقبيحها الكذب واستويا بالنسبة ا غرضه من حيث ا لائمة وا نافرة.

لا شكّ أّنه يأخذ بالصدق ويترك الكذب وما ذاك الاّ للحسن والقبح العقلي لأنه لا شرع يثبتهما ولا غرض يعـ و يز احد ا من الآخر وكذلك ايصال نفع لأحد او دفع ضرعنه ن لا يعلم الشّرع ولا له غرض اصلاً ولو مدحا او ذما على الفعل او الترك.

وا واب أنّ ا سن والقبح العقلي الامور ا ذكورة مسلم لكن ع صفة الكمال والنقصان لا با ع ا تنازع فيه من استحقاق الثواب والعقاب لأن من ا علوم انه لا يتحقق اعتقاد الثواب والعقاب الصورة ا فروضة. او ع ا لائم للطبع ا بول عليه الانسان وا نافرة فإنّ رقة ا نسية يقتضي ملائمة النفع لبـ نوعه ومنافرة الضر م وكذا الصدق والكذب و كن أن تكون ملائمة الغرض العام ومصلحة النظام سببا يل احد من الناس وإن يكن له غرض خاص من حيث شخصه وكذا ا ال ا نافرة وأن يكون استواء يع الاغراض فرضاً ردا لا واقعا فلا تتم الدلالة.

و م ايضاً أنّ تصديق الشّرع والشارع يتوقف على العلم بامتناع الكذب عليه



اذ لولاه لأجيز عليه الكذب فلا يتحقق التصديق بالصدق وامتناع الكذب عليه لا يعلم الاّ بقبح الكذب ولو علم قبح الكذب بصدق الشّرع للزم الدور فهو عقلي لا يتوقف على الشّرع.

وأجيب بأن قبح الكذب وحسن الصدق لا يعلمان بالشرع على أنّ يكونا مسبب من ورود الشّرع بما بالامر والّنهي بل ا عبارتان عن نفس ورود الشّرع بما بالامر والّنهي فلا سبب ولا مسبب ولا توقف.

أقول ا سن والقبح ع ورود الشّرع به لا يدل على وجوب الصدق على الشارع وامتناع الكذب فيقول ا سن والقبح إن ثبتا نفسهما مع قطع النظر عن ورود الشّرع ثبت كونما عقلي وإن يثبتا بل يكن للصدق والكذب حسن وقبح غ ورود الشّرع بالامر والّنهي لبقى وجوب الصدق وامتناع الكذب على الشّرع هولا فلا يعلم امتناع الكذب ووجوب الصدق للشرع فلا يتحقق التصديق للشرع والشارع.

فإن قيل دلت ا عجزات على صدق الانبياء واخبارهم دلت على صدق كلام ا فلا احتياج تصديق الشّرع ا العلم بوجوب الصدق وقبح الكذب.

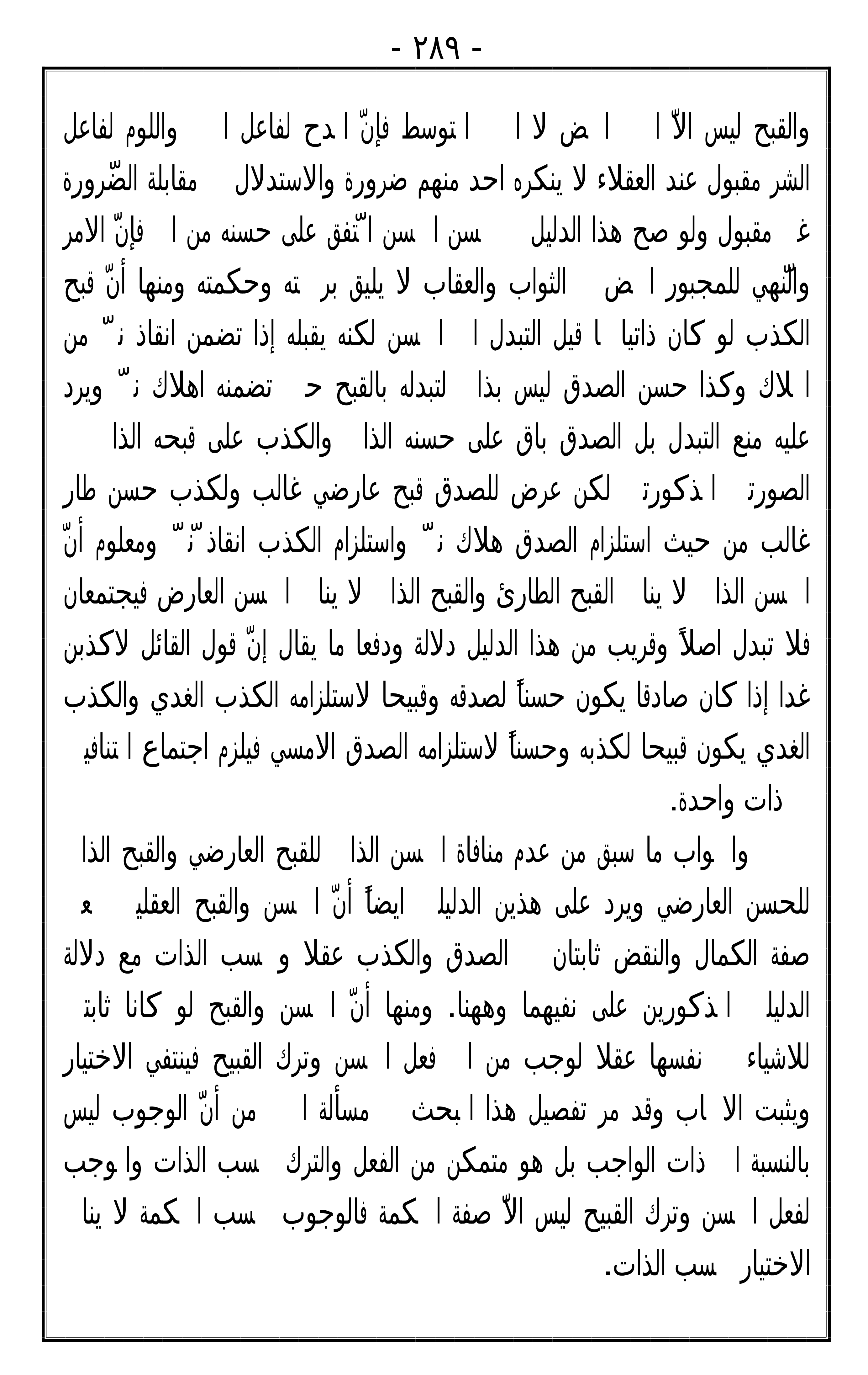
أقول كفى ذورا أن يبقى وجوب الصدق وامتناع الكذب على ا هولا مع أنّ دلالة ا عجزة على صدق الرسول مع قطع النظر عن حسن الصدق وقبح الكذب موضع نظر فالصواب ا واب تسليم ثبوت ا سن والقبح للصدق والكذب عقلا مع قطع النظر عن ورود الشّرع لكن لا با ع ا تنازع فيه بل ع الكمال والنقص وا صلحة وا فسدة بالنسبة ا الاغراض العامة وتقرير آخر ذا الوجه أنّ ا سن والقبح إن يكونا عقلي بقيا هول لأنهما لا يعلمان بالشرع لتوقف صحة الشّرع عليهما وا واب أنّه ا ا يتوقف الشّرع على ا سن والقبح العقلي واما الشّرعيان فهما ء ورود الشّرع بالامر والّنهي فيعرفهما من يعرف ورود الشرج بطريقة وايضاً لو يقبح من ا شيء از اظهار ا عجزة يد ا تّنبئ

الكاذب فلا صل الفرق ب النّ وا تّنبئ أجيب بأن دلالة ا عجزة على صدق الرسول بطريق جرى العادة صول العلم عقيب ا عجزة من غ توقف ا قبح الكذب او غ ه من ا فتأمل وايضاً لا شكّ أّنه لا يستوي عند ا من وحّده حض عقله وعرف صفاته واعتقد بت يهاته من غ انقياد لشرع ودين ومن اشرك به وجهل صفاته وقصّر ت يهاته بل يستحق الاول من عنده ثوابا والثا عقابا.

أجيب با نع وابتناء هذا ا كم على استقرار الشرائع القلوب ورسوخ الاعتقاد با سن والقبح العقول يث نظن أّنه معقول وايضاً دلالة ا عجزة على صدق النّ ّ اخباراته بطريق النظر مثل أن يقول هذا كلام من ثبت رسالته با عجزة وكل كلام شأنه هذا فهو صادق فهذا صادق فلو سن النظر الصّحيح و كم العقل بوجوبه اول مرة ا ا من امتنع عن النظر اول ا راتب و يتبع نبيا ولا يبقى وجه الافحام من النّ ّ له.

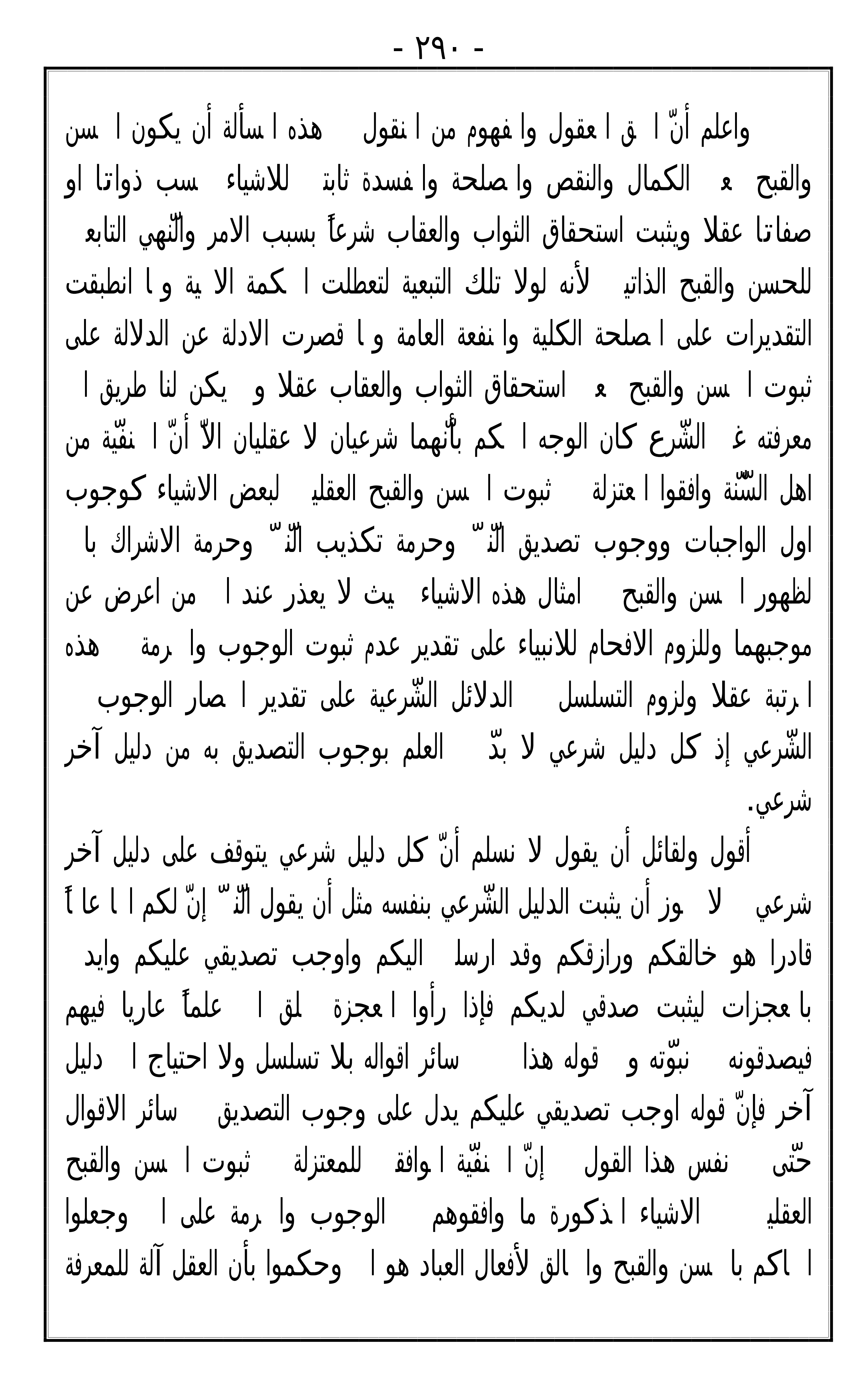
وا واب أنّ هذا النظر لوضوحه وعدم احتياجه ا الامعان ملحق بالضّروريات.

فأن من الضّروريات قضايا قياساتا معها وإذا عت ادلة القائل بأن ا سن والقبح عقليان واجوبتها فاستمع الآن ادلة الناف منها أّنه لو كانا عقلي للزم العقاب على تاركي الواجبات العقلية وإن يرد به الشّرع مع أنّ قوله تعا **(وَمَا كُنا مُعَذِّبِ َ حَتى نَبْعَثَ رَسُولاً** * الإسراء: ١٥) ينفي هذا اللزوم أقول يرد عليه إنّ الآية ا ا ينفي وقوع العذاب وعدم الارسال لا لزوم العذاب على تقدير عدم الإرسال واز أن تكون الارسال تفضلاً زائدا من ا وإن لزم العذاب على تقدير عدم الإرسال ايضاً. ومنهجا أنّ العبد بور فعله البتة لأن صدور الفعل عنه تاج ا مرجح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وا رجح إن يكن من العبد فذاك ا وإن كان منه ينقل الكلام اليه فلا بدّ أن ينتهي ا مرجح ليس منه دفعا للتسلسل فا لازم ولا يوصف الفعل الصادر با با سن والقبح ويرد عليه إنّ ا نا للحسن



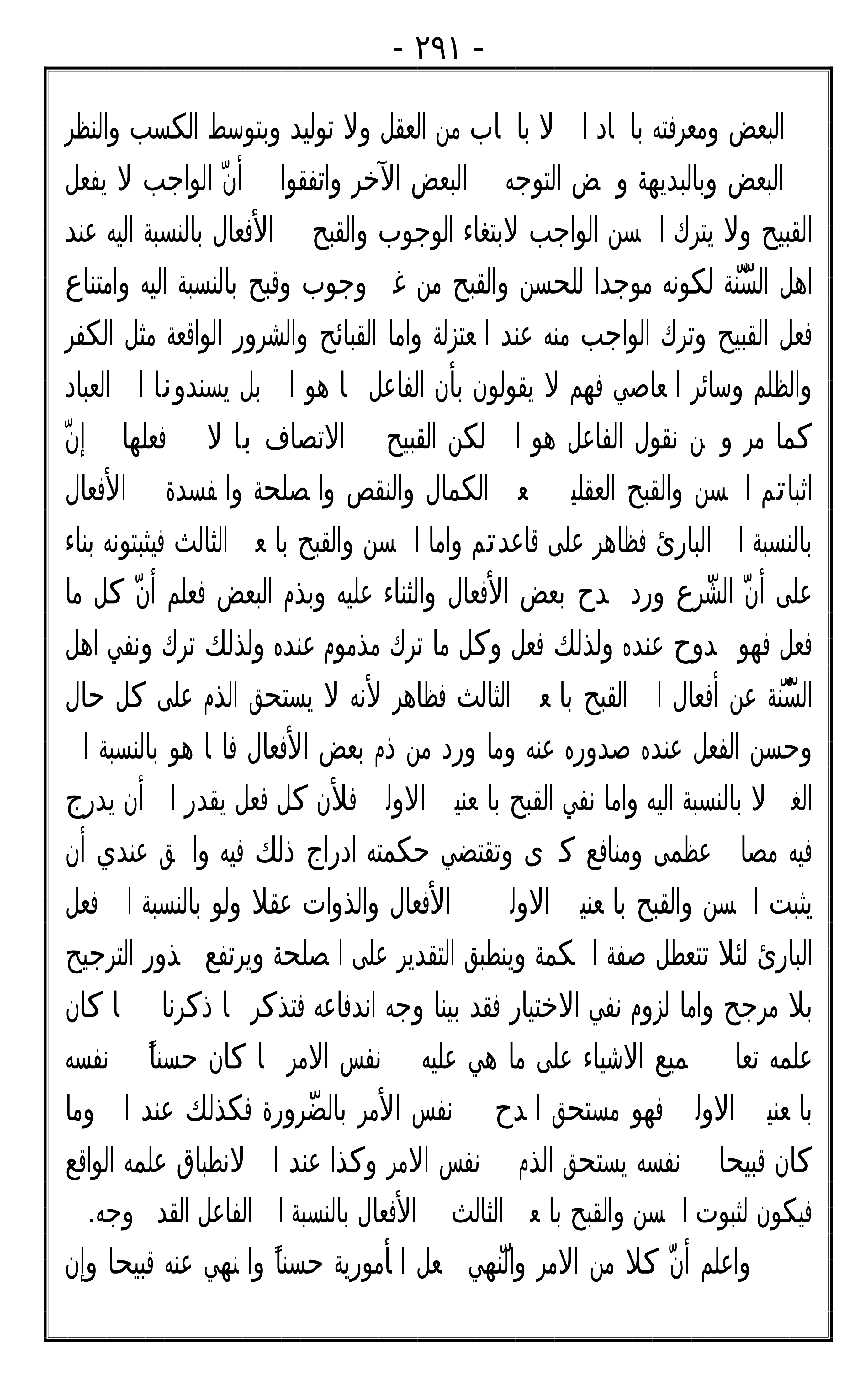
والقبح ليس الاّ ا ا ض لا ا اتوسط فإنّ ادح لفاعل ا واللوم لفاعل الشر مقبول عند العقلاء لا ينكره احد منهم ضرورة والاستدلال مقابلة الضّرورة غ مقبول ولو صح هذا الدليل سن ا سن اّتفق على حسنه من ا فإنّ الامر والّنهي للمجبور ا ض الثواب والعقاب لا يليق بر ته وحكمته ومنها أنّ قبح الكذب لو كان ذاتيا ا قيل التبدل ا ا سن لكنه يقبله إذا تضمن انقاذ نّ من ا لاك وكذا حسن الصدق ليس بذا لتبدله بالقبح ح تضمنه اهلاك نّ ويرد عليه منع التبدل بل الصدق باق على حسنه الذا والكذب على قبحه الذا الصورة اذكورة لكن عرض للصدق قبح عارضي غالب ولكذب حسن طار غالب من حيث استلزام الصدق هلاك نّ واستلزام الكذب انقاذ نّ ومعلوم أنّ ا سن الذا لا ينا القبح الطارئ والقبح الذا لا ينا ا سن العارض فيجتمعان فلا تبدل اصلاً وقريب من هذا الدليل دلالة ودفعا ما يقال إنّ قول القائل لاكذبن غدا إذا كان صادقا يكون حسناً لصدقه وقبيحا لاستلزامه الكذب الغدي والكذب الغدي يكون قبيحا لكذبه وحسناً لاستلزامه الصدق الامسي فيلزم اجتماع ا تنافي ذات واحدة.

وا واب ما سبق من عدم منافاة ا سن الذا للقبح العارضي والقبح الذا للحسن العارضي ويرد على هذين الدليل ايضاً أنّ ا سن والقبح العقلي ع صفة الكمال والنقض ثابتان الصدق والكذب عقلا و سب الذات مع دلالة الدليل اذكورين على نفيهما وههنا. ومنها أنّ ا سن والقبح لو كانا ثابة للاشياء نفسها عقلا لوجب من ا فعل ا سن وترك القبيح فينتفي الاختيار ويثبت الا اب وقد مر تفصيل هذا ابحث مسألة ا من أنّ الوجوب ليس بالنسبة ا ذات الواجب بل هو متمكن من الفعل والترك سب الذات وا وجب لفعل ا سن وترك القبيح ليس الاّ صفة ا كمة فالوجوب سب ا كمة لا ينا الاختيار سب الذات.



واعلم أنّ ا ق ا عقول وا فهوم من ا نقول هذه ا سألة أن يكون ا سن والقبح ء الكمال والنقص وا صلحة وا فسدة ثابتة للاشياء سب ذواتا او صفاتا عقلا ويثبت استحقاق الثواب والعقاب شرعاً بسبب الامر والّنهي التابع للحسن والقبح الذاتي لأنه لولا تلك التبعية لتعطلت ا كمة الا ية و ا انطبقت التقديرات على ا صلحة الكلية وا نفعة العامة و ا قصرت الادلة عن الدلالة على ثبوت ا سن والقبح ء استحقاق الثواب والعقاب عقلا و يكن لنا طريق ا معرفته غ الشّرع كان الوجه ا كم بأّنهما شرعيان لا عقليان الاّ أنّ ا نفّية من اهل السّّنة وافقوا ا عتزلة ثبوت ا سن والقبح العقلي لبعض الاشياء كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق الّن ّ وحرمة تكذيب الّن ّ وحرمة الاشراك با لظهور ا سن والقبح امثال هذه الاشياء يث لا يعذر عند ا من اعرض عن موجبهما وللزوم الافحام للانبياء على تقدير عدم ثبوت الوجوب وا رمة هذه ا رتبة عقلا ولزوم التسلسل الدلائل الشّرعية على تقدير ا صار الوجوب الشّرعي إذ كل دليل شرعي لا بدّ العلم بوجوب التصديق به من دليل آخر شرعي.

أقول ولقائل أن يقول لا نسلم أنّ كل دليل شرعي يتوقف على دليل آخر شرعي لا وز أن يثبت الدليل الشّرعي بنفسه مثل أن يقول الّن ّ إنّ لكم ا ا عا اً قادرا هو خالقكم ورازقكم وقد ارسل اليكم واوجب تصديقي عليكم وايد با عجزات ليثبت صدقي لديكم فإذا رأوا ا عجزة لق ا علماً عاريا فيهم فيصدقونه نبوّته و قوله هذا سائر اقواله بلا تسلسل ولا احتياج ا دليل آخر فإنّ قوله اوجب تصديقي عليكم يدل على وجوب التصديق سائر الاقوال حتّى نفس هذا القول إنّ ا نفّية ا وافقة للمعتزلة ثبوت ا سن والقبح العقلي الاشياء ا ذكورة ما وافقوهم الوجوب وا رمة على ا وجعلوا ا اكم با سن والقبح وا الق لأفعال العباد هو ا وحكموا بأن العقل آلة للمعرفة



البعض ومعرفته با اد ا لا با اب من العقل ولا توليد وبتوسط الكسب والنظر البعض وبالبديهة و ض التوجه البعض الآخر واتفقوا أنّ الواجب لا يفعل القبيح ولا يترك ا سن الواجب لابتغاء الوجوب والقبح الأفعال بالنسبة اليه عند اهل السّنّة لكونه موجدا للحسن والقبح من غ وجوب وقبح بالنسبة اليه وامتناع فعل القبيح وترك الواجب منه عند ا عتزلة واما القبائح والشرور الواقعة مثل الكفر والظلم وسائر ا عاصي فهم لا يقولون بأن الفاعل ا هو ا بل يسندونا ا العباد كما مر و ن نقول الفاعل هو ا لكن القبيح الاتصاف با لا فعلها إنّ اثباتم ا سن والقبح العقلي ع الكمال والنقص وا صلحة وا فسدة الأفعال بالنسبة ا البارئ فظاهر على قاعدتم واما ا سن والقبح با ع الثالث فيثبتونه بناء على أنّ الشّرع ورد دح بعض الأفعال والثناء عليه وبذم البعض فعلم أنّ كل ما فعل فهو دوح عنده ولذلك فعل وكل ما ترك مذموم عنده ولذلك ترك ونفي اهل السّنّة عن أفعال ا القبح با ع الثالث فظاهر لأنه لا يستحق الذم على كل حال وحسن الفعل عنده صدوره عنه وما ورد من ذم بعض الأفعال فا ا هو بالنسبة ا الغ لا بالنسبة اليه واما نفي القبح با عني الاول فلأن كل فعل يقدر ا أن يدرج فيه مصا عظمى ومنافع ك ى وتقتضي حكمته ادراج ذلك فيه وا ق عندي أن يثبت ا سن والقبح با عني الاول الأفعال والذوات عقلا ولو بالنسبة ا فعل البارئ لئلا تتعطل صفة ا كمة وينطبق التقدير على ا صلحة ويرتفع ذور الترجيح بلا مرجح واما لزوم نفي الاختيار فقد بينا وجه اندفاعه فتذكر ا ذكرنا ا كان علمه تعا ميع الاشياء على ما هي عليه نفس الامر ا كان حسناً نفسه با عني الاول فهو مستحق ا دح نفس الأمر بالضّرورة فكذلك عند ا وما كان قبيحا نفسه يستحق الذم نفس الامر وكذا عند ا لانطباق علمه الواقع فيكون لثبوت ا سن والقبح با ع الثالث الأفعال بالنسبة ا الفاعل القد وجه.

واعلم أنّ كلا من الامر والنّهي عل ا أمورية حسناً وا نهي عنه قبيحا وإن

فرضنا عدم اتصافهما نفسهما با سن والقبح وإنّ اتصافاً نفسهما به فيزيد ا حسناً وقبحا فإنّ ا سن كمال ا سن الاتيان با أمورية من حيث أنّه مأمور به والقبيح ام القباحة ارتكاب ا نهي عنه من حيث أنّه منهي عنه. قال ا تعا **(لَنْ يَنالَ ا َ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَآؤُهَا وَلَكِنْ يَنالُهُ التقْوَى مِنْكُمْ** * ا ج: ٣٧) والتقوى ا ا هو الامتثال ا أمر ا ولذلك يقبل العمل الاّ بالنية وكانت نية ا ؤمن خ اً من عمله.

قال رضي ا عنه **(والانبياء صلوات ا عليهم اجع كلهم م هون عن الصغائر والكبائر والكفر والفواحش وقد كانت منهم زلات وخطيئات)** اي صغائر صدرت عنهم سهوا وغفلة فإنّ الكبائر لا تصدر عنهم ولو سهوا عند البعض واما عدم صدورها عمدا بعد البعثة فممتنع عندنا شرعاً وعند ا عتزلة عقلا. والتفصيل امر عصمة الانبياء اما قبل البعثة فقد جوّز ا مهور صدور الكبائر عنهم بناء على عدم دلالة ا عجزة على امتناعه وعدم استقلال العقل فيه.

أقول غاية الامر أن لا يعلم امتناعه عندنا بدليل قطعي و وز أن تنع الواقع و حكم ا وإن يبلغ اليه علمنا لا أنّه وز الواقع و حكم ا سّيما الكفر وا نفرات والامور الصادرة عن ا ساسة والدناءة فإنّ الاظهر براءتم عن هذا النوع ولو سهوا ولو قبل البعثة لتنافيها مع غرض البعثة لأن القلوب سّيما قلوب اهل ا مم بولة على النفرة والانكار ن باشر هذا النوع ولو بعد مرور ايام ودهور وتبدل اوضاع وامور ولذلك منع اكثر ا عتزلة الكب ة وإن تاب عنها لاستلزامه النفرة ا انعة عن الاتباع ا فوت صلحة البعثة وفصل بعضهم وجوّز غ ا نفرات كقهر الأمهات والدناءات كسرقة لقمة والتطفيف بة.

واما الشيعة فقد بالغوا امر عصمتهم ومنعوا الصغائر فكيف الكبائر وقبل البعثة فكيف فيما بعدها. واما اقوا م العصمة بعد البعثة اما الكفر فالامة معون على عصمتهم عنه وإن لزم التجوّز على الازارقة من ا وارج ولتجويزهم الذنب عليهم وقو م بأن كل ذنب كفر واما الكفر ع الشّرك او ا حود فلا قائل واز

صدوره عنهم اصلاً ولكن جوّزت الشيعة اظهاره تقية ومنعه غ هم ا أنّه يفضي ا
اخفاء الدعوة إذ او الاوقات بالتقية وقت الدعوة لكثرة ا خالف وضعف الّن ّ واما
غ الكفر فاقام ما ينا مقتضى ا عجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ وكب ة غ
منافية وصغ ة منفرة موجبة للدناءة وصغ ة غ ها فالقسم الاول ع اهل الشرائع
على امتناعه على الّن ّ عمدا و صدوره سهوا وغفلة خلاف منعه الاستاذ واكثر
الأئمة لدلالة ا عجزة على صدقهم مطلقاً وجوّزه القاضي ذهابا ا أنّ دلالة ا عجزة
على التصديق فيما اخ به قصدا.

واما القسم الثا فالأئمة على امتناعه عمدا وسهوا وإن اختلفوا أنّ امتناعه
بالسمع او العقل. والثا قول ا عتزلة وقوله تعا **(لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَالِمِ َ** *
البقرة: ١٢٤) يدل على امتناع الكبائر دلالة ظاهرة واما ا شوية ا وزون للكبائر
عن الانبياء فلا اعتداد ذهبهم.

واما القسم الثالث فامتناع صدوره عن الّن ّ عليه السّلام مع عليه ولو
سهوا.

واما القسم الرابع فهو متفق على جوازه وكذا عمده عند غ ا بائي واحتج
هور اهل السّنة على عصمة الّن ّ عليه السّلام بعد البعثة عن الكبائر مطلقا وعن
الصغائر عمدا بلزوم امور تسعة معلوم انتفاء كل منها على تقدير عدم العصمة
فيكون تسع دلائل على العصمة ا ذكورة.

الاول حرمة الاتباع الّذي اوجبه الا اع وقوله تعا **(فَاتِبعُو ِ يُحْبِبْكُمُ ا ُ** *
آل عمران: ٣١).

الثا ردّ شهادتم لدلالة الا اع وقوله تعا **(إنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ِبَنَبٍا** *
ا جرات: ٦) على ردّ شهادة الفاسق مع أنّه من ا علوم أنّ من لا تقبل شهادته
امر جزئي من امور الدّنيا فأو أن لا تقبل امور الآخرة الثابتة القائمة ا با
الفوز الدارين والسعادة العا .

الثالث وجوب ا نع والزجر الّذي اوجبته عمومات الامر با عروف والّنهي عن ا نكرمع أّنه حرمه قوله تعا **(إن الذِينَ يُؤْذُونَ ا َ وَرَسُولَهُ** * الاحزاب: ٥٧).

الرابع استحقاق العذاب والطعن واللعن واللؤم والذم كم قوله تعا **(وَمَنْ يَعْصِ ا َ وَرَسُولَهُ فَإِن لَهُ نَارَ جَهَنمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا** * ا ن: ٢٣) وقوله تعا **(أَلا لَعْنَةُ ا ِ عَلى الظالِمِ َ** * هود: ١٨) مع انا من اعظم ا نفرات الثابت انتفاءه بالعقل وبالا اع.

ا امس عدم نيلهم عهد الّنبّوة بدلالة **(لا يَنَالُ عَهْدِي الظالِمِ َ** * البقرة: ١٢٤) فإنّ ا راد عهد الامامة والّنبّوة باتفاق اهل التفس .

السادس عدم كونم من ا خلص عن اغواء الشياط ا غوين للمذنب لقوله تعا **(قَالَ فَبِعِزتِكَ لأغْوِيَنهُمْ أَجْمَعِ َ *إِلا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِ َ** * ص: ٨٢-٨٣) مع ورود النص على اخلاص بعض الانبياء بدلالة قوله تعا **(إِنا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدارِ** * ص: ٤٦) وقوله تعا **(إِنهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِ َ** * يوسف: ٢٤).

السابع كونم من متبعي الشيطان الداعي ا العصيان مع أّنه قطعي البطلان.

الثامن حرمانم عن وصف ا سارعة ا ا وخروجهم عن ا صطف الاخيار بعد شهادة قوله تعا **(إِنهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ ِ الْخَيْرَاتِ** * الانبياء: ٩٠) **(وَإِنهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ** * ص: ٤٧) على اتصاف بعضهم با سارعة ا ا ات وكون بعضهم من ا صطف الاخيار.

التاسع كونم اسوء حالا من آحاد الامة لتضاعف سيئات ا قرّب كتضاعف حسناتم كما ضوعف حد ا ر. وقيل لازواج الّن ّ **(يَا نِسَاءَ النبِيِّ مَنْ يَاتِ مِنْكُن بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ** * الاحزاب: ٣٠).

وقيل دلالة هذه الوجوه على هذا ا طلب لا لو عن ضعف اما الاول لأن

اتباع الانبياء لا ب الاّ فيما يتعلق بالشريعة دون العادات والأمور الطبيعية.

أقول فعله كقوله حجّة فلو يدل على الفضل فلا اقل من أن يدل على ا واز ولولاه لبطلت الادلة الكث ة ال اوردها الاصوليون. واما الوجوه ال بعدها فلأن ردّ الشهادة ا ا يكون بتعمد الكب ة وكذا وجوب ا نع والزجر واستحقاق العذاب واللوم واللحوق بالظلمة وباللذين يغويهم الشيطان و تبعه وا رمان عن ا سارعة ا ا ات وسوء ا ال عن آحاد الامة كل منها لا يكون جرد فعل صغ ة من غ احتراز ولو عمدا وكب ة سهوا فلا تدل الوجوه ا ذكورة على ا دعي دلالة قطع.

أقول قد ورد أنّ كل صغ ة من الامام الّذي يقتدى به الناس كب ة لسراية فسادها ا ا قتدين. و ا كان منصب النّبوّة التشريعية اكمل من منصب الامامة ا طلقة وقرب الّ ّ اعلى من قرب سائر ا قرّب لا جرم يكون مطالباً بآداب لا يطالب با سائره فلا يبعد أن يكون سهو الكب ة منه كعمدها من غ ه وكذا عمد الصغ ة منه كالكب ة من غ ه ا كم فيتم دلالة الوجوه على ا دعي سيّما باعتبار اجتماعها وتأييد بعضها مع بعض وإن سلمنا عدم دلالة كل منها على الانفراد و ا يؤيد الوجوه كون الذنب ولو صغ ا او سهوا كب ة موجبا لنفرة الناس عن اتباع ا ذنب ومنافيا لغرض البعثة كما ذكرنا واحتج ا خالف ا ورد القرآن من اسناد ا عصية والفتنة والغي والزّلّة ا بعض الأنبياء مثل قوله تعا **(وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى** * طه: ١٢١) **(فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ** * البقرة: ٣٦) ومن القصص الدّالة على صدور الذنب عمدا عن الانبياء مثل قصة اخوة يوسف وقصة قتل موسى عليه السّلام القبطي وسائرها و ا ورد الأحاديث والأخبار ا يدل على ذلك ا ع .

وا واب أنّ اكثر ما نقل بطريق الآحاد هذا الباب غ مقبول وما تواتر او نص عليه القرآن فبعضها قبل البعثة وما علم وقوعه بعد البعثة فبالسهو والنسيان

او ا راد من ا عصية ترك الاو مع أنّ بعض النصوص مصروف عن ظاهرها اما بتقدير كلمة او ذهاب ا وز مثلاً عصيان آدم عليه السّلام بأكله من الشجرة ا نهية عن اكله كان قبل البعثة إذ يكن ا ـّنة احتياج ا بعث الّنـ ّ ومع ذلك كان سهوا ظنا منه أنّ الّنهي وارد على خصوص الشجرة دون النوع وا داعها كر الشيطان وحلفه ويؤيده قوله تعا **(فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا** * طه: ١١٥) ومع ذلك كان صغ ة وشديد العقاب من ا عليه بالاخراج من ا ـّنة والاهباط ا الارض ونزع اللباس كان اعتناء بشأنه با بالغة التأديب وتبليغا له ا رتبة الاجتباء بذلك القدر من التتعيب ولعل قضية اكل آدم من الشجرة وهبوطه بسببه ا الارض منافع لا يعد ومصا لا د من الكمالات الظاهرة من نوع الانسان بسبب تكثر الافراد بطريق التوالد والتناسل الّذي لا تقبله النشأة ا نانية النورية ا لمكية فا عاتبة الصادرة من ا تعا هذا الباب كلها اعتناء منه بآدم واولاده صورة اعناء وايصال عذوبة ع عذاب واما ما دلّ عليه قوله تعا **(فَلَما آتَيهُمَا صَالِحًا جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَيهُمَا** * الاعراف: ١٩٠) فذهب كث من ا فسّرين ا أنّ الآية حق قريش والنفس الواحدة قصي بن كلاب وخطاب **(هُوَ الذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** * الاعراف: ١٨٩) لاولاده عهد الرسول وهم قبيلة قريش وا راد عل روحها منها جعلها من نوعها ومن صنفها ومن قبيلها عربية قرشية واشراكهما تسمية بينهما بعبد الدار وعبد العزى وعبد مناف والذاهبون ا ورودها حق آدم وحواء عليهما السّلام جعلوا اسناد ا عل **(جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ)** ا آدم وحواء اسنادا ازيا اسناد الفعل ا سبب وهو اولاد ا ا السبب وهو نفسا ا او جعلوا فاعل ا عل ذوفا وقدروا الكلام عل اولاد ا له شركاء ويدل عليه قوله تعا **(فَتَعَا َ ا ُ عَما يُشْرِكُونَ** * الاعراف: ١٩٠) بصيغة ا مع والاّ ف اءتم عن الشّرك مقطوعة بالعقل والنقل.

أقول و تمل أن يكون ا راد من الشّرك غ الشّرك الالوهية من الاصغاء

ا قول الشيطان امر التسمية مثلاً واشراكه با الاطاعة ولو امر جزئي مع أنّ الاطاعة ينبغي أن تكون تصة با خصوصاً من الانبياء كما ورد ا ديث التعب عن الرياء اي قصد العامل من علمه رؤية غ ا بالشّرك ا في وورد ايضاً نفس عبد الدّينار نفس عبد الدرهم واطلق على ا يل اليهما العبودية فيكون شركهما عبارة عن معصية ما ولو صغ ة ولو سهوا واما ما ورد حق ابراهم عليه السّلام من قوله **(هَذَا رَبِّي** * الانعام: ٧٨) وقوله **(بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ** * الانبياء: ٦٣) وقوله **(إِنِّي سَقِيمٌ** * الصافات: ٨٩) فقد عرفت تأويل القول الاول صدر الكتاب والآخران وإن كانا كذبا لكن لتضمنهما ا صلحة الكلية ودفع الشر الكب حل النقول بما مع أنّ الثا كان بطريق التعريض والايهام والثالث بتأويل سقيم القلب من ا موم والاحزان مع أنّه وز أن تكون له ارضة مزاجية ذلك الوقت من ى او تعب اهدة من جوع وسهر.

واما ما فعله اخوة يوسف بيوسف وهم يوسف بزليخا فكلها كان قبل البعثة من أنّ ا م مشروط بشرط مقدم يدل عليه **(لَوْلَآ أَنْ رَآ بُرْهَانَ رَبِهِ** * يوسف: ٢٤) وأنّ ا مة منازعة نفسانية جبلية غ قصد اختياري حتّى لا يدخل ت التكليف فلا يكون معصية. واما قتل موسى عليه السّلام القبطي فقد كان خطأ وقبل البعثة.

أقول فلعلّه استحق القتل لظلمه واذائه ا سلم وقصده قتله وفساده الارض وكان وكز مومسى عليه السّلام دفعا له عن ا سلم الاّ أنّه ا كان عنده دفعه من غ قتل احب واو لنسب نفسه ا الظلم بالقتل ا طأ وندم وتاب زنا على ترك الاو فعله وإن كان مباحاً نفسه.

و يثبت من خطيئة داود عليه السّلام سوى أنّه خطب طوبة اوريا او سأل اوريا أن يطلق أمراته ليتزوج هو با وليس ذلك غ ترك الاو مع أنّ ذلك الفعل كان معتادا ذلك العهد وتفرعاته واحزانه على ا د ا نقول ما كانت الاّ لتركه الادب اللائق نصب النّبوّة.

واما ما ورد حق سليمان عليه السّلام من قوله **(إني أحْبَبتُ حُب الخَيْر عَنْ ذِكْرِ رَبي حَتى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ** * ص: ٣٢) وما دلّ عليه قوله تعا **(وَلَقَدْ فَتنا سُلَيْمَنَ وَأَلْقَيْنَا عَلى كُرْسِيِهِ جَسَداً ثُم أَنَابَ** * ص: ٣٤) كلها من قبيل ترك الاو . ومع ذلك كان سهوا وغفلة لا تعمدا وقصدا إذ غاية أمره أّنه فوت عباده معتادة له غ ثابت فرضية عندنا اشتغالا باستقراض الافراس ال هي من اسباب ا هاد وبالغ حفظ ولده عن العفاريت حّتى غداه السحاب فعاتبه ا تعا بتركه الاو من الانقطاع ا ا سبب عن الاسباب بالقاء جسد الولد ميّتاً على كرسيه فاناب.

واما قوله تعا **(وَهَبْ لِي مُلْكًا لا يَنْبَغِي لاَحَدٍ مِنْ بَعْدِي** * ص: ٣٥) فما كان حسداً او ك ا بل اظهارا للاعجاز لكون ا لمك وا اه إذ ذاك فخرا وله تأويلات اخرى اضربنا عن ذكرها لشهرتا.

أقول و تمل أن يكون مراده أن لا ينشأ عهده بعد ملكه ملك يعادله ا لمك ويغالبه على ا لاك مع علمه باعلام من ا بأن ملك الاسلام له مدة حياته وكل من لا يطيعه من ا لموك على الشّرك با و الفته فخاف أن يغلبه ملك على الدّين ويقهر الاسلام وا سلم فما سأل ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده الآ ية للدين و اية للمسلم فيكون مع بعدي بعد ملكي او بعد سبقك كما تقول انا فعلت كذا وفعل فلان بعدي اي بعد فعلي.

واما ما ورد حق نبّينا عليه افضل الصلوات والتسليمات ما يشعر بالذنب والعتاب فنبّينه إن شاء ا قوله رضي ا عنه **(و مّد حبيبه وعبده ورسوله ونبّيه وصفيه ونقيه يعبد الصنم و يشرك با طرفة ع قط و يرتكب كب ة ولا صغ ة قط).** ا بيب فعيل يكون ع ا ب وا بوب وكلا ا عنيع صادق ووارد حقه.

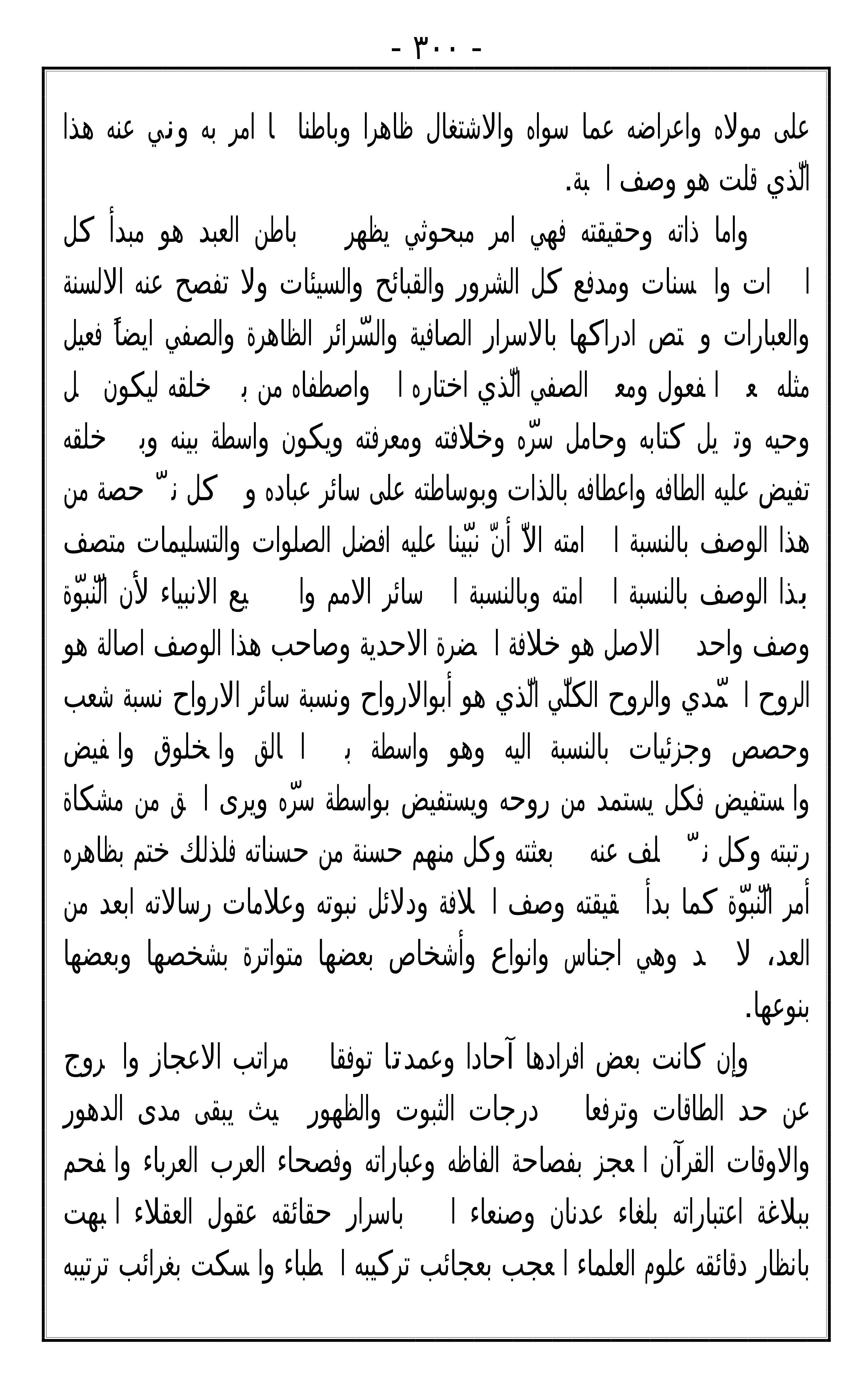
عليه السّلام ولكن ا شهور وروده الأخبار والأحاديث من ذكر نبّينا عليه

السّلام بيب ا فهو ع ا بوب وعن ابن عبّاس رضي ا عنه قال جلس ناس من اصحاب رسول ا صلّى ا عليه وسلّم ينتظرون خروجه فخرج حتّى إذا دنا منهم عهم يتذاكرون فسمع حديثهم فقال بعضهم عجبا إنّ ا ا ذ من خلقه خليلا وقال آخر ما ذا يعجب من كلام موسى عليه السّلام كلمه ا تكليما وقال آخر فعيسى كلمة ا وروحه وقال آخر آدم اصطفاه ا فخرج عليهم وسلّم وقال **(عت كلامكم وعجبكم إنّ ا ا ذ ابراهيم خليلا وهو كذلك وموسى ي ا وهو كذلك وآدم اصطفاه ا وهو كذلك الا وانا حبيب ا ولا فخر وانا حامل لواء ا مد يوم القيامة ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر وانا اول من رك حلق ا نّة فيفتح ا فيدخلونا ومعي فقراء ا ؤمن ولا فخر وانا اكرم الاول والاخرين ولا فخر).**

و حديث أ هريرة رضي ا عنه من قول ا تعا لنبّيه عليه السّلام: **(ا ا ذتك خليلا)** مكتوب التورية انت خليل الرّ ن و هذا ا ع أحاديث صحيحة كث ة اسندها الثقاة ا الثقاة.

و قوله تعا **(قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبونَ ا فَاتِبعُوني يُحْبِبْكُمُ ا)** * آل عمران: ٣١) كفاية تامّة لثبوت ا بوبية للنّ عليه السّلام فإنّ اتباعه إذا اوجب بوبية ا للمتبع فاعت كيف يكون حال ا تبوع ا وجب اثبات ا بوبية و هذه الآية دلالة على بته ايضاً فإنّ اتباع افعاله إذا كانت رة ا بة فافعاله الاصل ال هو فيها او .

و العرف يستعمل ا بيب ن يكون بوبا و ب ايضاً من بّته ويشهد العقل والنقل له ايضاً فا بة ب ا ورسوله متعاكسة من الطرف وبا قيقة بة ا لعبده موجبة بة العبد اياه كما يفهم من قوله تعا **(يُحِبهُمْ وَيُحِبونَهُ)** * ا ائدة: ٥٤) و بة ا لعبده تقربه ضرته قربا معنويا بتصفية باطنه عن الاعتقادات الزائغة والاخلاق السيئة وتزكية ظاهره عن الاعمال ا بيثة وتذيبه ظاهرا وباطنا بالعلوم اليقينية والاحوال ا رضية السنية والأفعال ا سنة الشّرعية و بة العبد اقباله بالكلية



على مولاه واعراضه عما سواه والاشتغال ظاهرا وباطنا ا امر به ونى عنه هذا الّذي قلت هو وصف ا بة.

واما ذاته وحقيقته فهي امر مبحوثي يظهر باطن العبد هو مبدأ كل ا ات وا سنات ومدفع كل الشرور والقبائح والسيئات ولا تفصح عنه الالسنة والعبارات و تص ادراكها بالاسرار الصافية والسّرائر الظاهرة والصفي ايضاً فعيل مثله ء ا فعول ومع الصفي الّذي اختاره ا واصطفاه من بـ خلقه ليكون ل وحيه وتـ يل كتابه وحامل سرّه وخلافته ومعرفته ويكون واسطة بينه وبـ خلقه تفيض عليه الطافه واعطافه بالذات وبوساطته على سائر عباده و كل نـ حصة من هذا الوصف بالنسبة ا امته الاّ أنّ نبّينا عليه افضل الصلوات والتسليمات متصف بذا الوصف بالنسبة ا امته وبالنسبة ا سائر الامم وا يع الانبياء لأن النّبوّة وصف واحد الاصل هو خلافة ا ضرة الاحدية وصاحب هذا الوصف اصالة هو الروح ا مّدي والروح الكلّي الّذي هو أبوالارواح ونسبة سائر الارواح نسبة شعب وحصص وجزئيات بالنسبة اليه وهو واسطة بـ ا الق وا خلوق وا فيض وا ستفيض فكل يستمد من روحه ويستفيض بواسطة سرّه ويرى ا ق من مشكاة رتبته وكل نـ لف عنه بعثته وكل منهم حسنة من حسناته فلذلك ختم بظاهره أمر النّبوّة كما بدأ قيقته وصف ا لافة ودلائل نبوته وعلامات رسالاته ابعد من العد، لا د وهي اجناس وانواع وأشخاص بعضها متواترة بشخصها وبعضها بنوعها.

وإن كانت بعض افرادها آحادا وعمدتا توفقا مراتب الاعجاز وا روج عن حد الطاقات وترفعا درجات الثبوت والظهور يث يبقى مدى الدهور والاوقات القرآن ا عجز بفصاحة الفاظه وعباراته وفصحاء العرب العرباء وا فحم ببلاغة اعتباراته بلغاء عدنان وصنعاء ا باسرار حقائقه عقول العقلاء ا بهت بانظار دقائقه علوم العلماء ا عجب بعجائب تركيبه ا طباء وا سكت بغرائب ترتيبه

الادباء ا شتمل علوم الاول والآخرين **(وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)** * الانعام: ٥٩) قول فصل وما هو بزل حكم كم وجب سديد **(لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** * فصلت: ٤٢). فيه آيات كافيات واشارات شافيات فيه ما كان وما سيكون الاو والآخرة وفيه تبيان الوقائع وا قائق الباطنة والظاهرة فيه الأخبارات عن ا غيبات الآتية وعن احوال القرون السالفة والامم ا اضية فيكون القرآن مشتملا على اجناس وانواع من ا عجزات مع بقائه مرور الدهور والاعصار وتلاحق الافكار وتظاهر الانتظار يث ما استطاعت القوى والقدر على أن يأتوا بشيء من مثله قرن من القرون و قطرمن الاقطار.

ومنها التصرفات السماوية ال ما نقل عن احد من الانبياء مثله، مثل انشقاق القمر الّذي ثبت بنص القرآن وتواتر الأحاديث والأخبار.

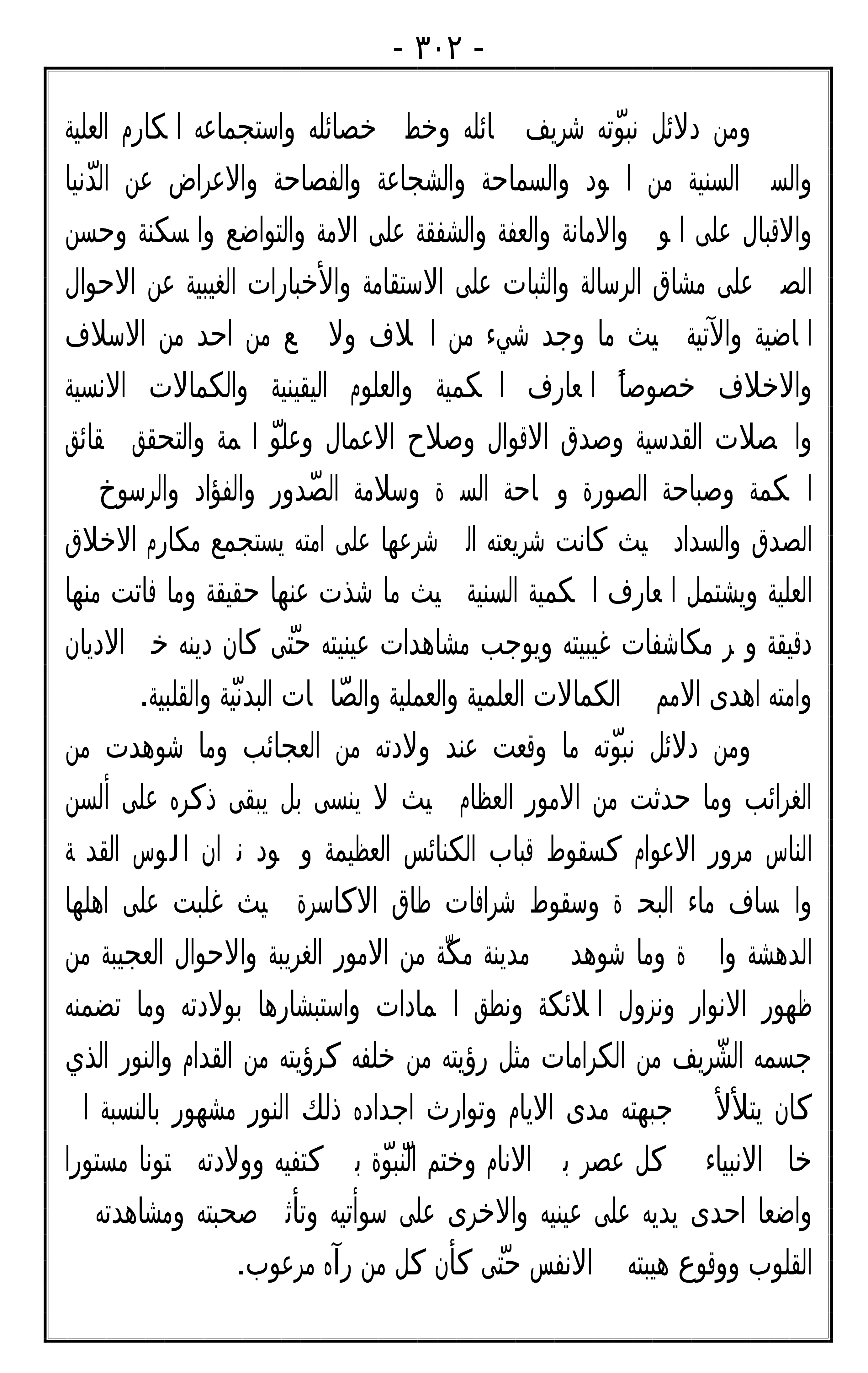
قيل انشق القمرمرت عهد الّن ّ عليه السّلام ومثل حبس الشمس ثبت بنقل الثقاة عن الثقاة.

ومنها التصرفات الارضية ا تعلقة.

اما با ماد كنبع ا اء من اصابعه بوضعها الارض او ركوة ماء وتكث الطعام بدعائه وكلام الاشجار بشهادتا بنبوته وانقلاعها عن اماكنها اجابة لدعوته ومثل بكاء ا ذع وأنينه من شوقه اليه وحنينه وتسليم الاحجار والاشجار وسقوط الصنم باشارته اليه وتظليل الغمام وتسبيح ا صاة والطعام ورجفة ا بل وا ‌ وهو عليهما وثبوتما وسكونما باشارته اليهما.

واما با يوان كتكلم الذئب والضب والظ بشهادته وسجود الغنم والبع وسائر الوحوش تعظيماً لطاعته.

واما بالانسان كتكلم الصبيان بفصيح اللسان وابراء ا رضي وذوى العاهات واحياء ا وتى من ا يوان والانسان مرات واجابة دعواته وقضاء حاجاته اكثر اوقاته وسائر ساعاته انواع تلفة واجناس متعددة لا تكاد أن د وما عسى أن تعد.



ومن دلائل نبوّته شريف ائله وخط خصائله واستجماعه ا كارم العلية والس السنية من ا ود والسماحة والشجاعة والفصاحة والاعراض عن الدّنيا والاقبال على ا و والامانة والعفة والشفقة على الامة والتواضع وا سكنة وحسن الص على مشاق الرسالة والثبات على الاستقامة والأخبارات الغيبية عن الاحوال ا اضية والآتية يث ما وجد شيء من ا لاف ولا ع من احد من الاسلاف والاخلاف خصوصاً ا عارف ا كمية والعلوم اليقينية والكمالات الانسية وا صلات القدسية وصدق الاقوال وصلاح الاعمال وعلوّ ا مة والتحقق قائق ا كمة وصباحة الصورة و احة الس ة وسلامة الصّدور والفؤاد والرسوخ الصدق والسداد يث كانت شريعته ال شرعها على امته يستجمع مكارم الاخلاق العلية ويشتمل ا عارف ا كمية السنية يث ما شذت عنها حقيقة وما فاتت منها دقيقة و ر مكاشفات غيبيته ويوجب مشاهدات عينيته حتّى كان دينه خ الاديان وامته اهدى الامم الكمالات العلمية والعملية والصّا ات البدنّية والقلبية.

ومن دلائل نبوّته ما وقعت عند ولادته من العجائب وما شوهدت من الغرائب وما حدثت من الامور العظام يث لا ينسى بل يبقى ذكره على ألسن الناس مرور الاعوام كسقوط قباب الكنائس العظيمة و ود ن ان ا لوس القد ة وا ساف ماء البح ة وسقوط شرافات طاق الاكاسرة يث غلبت على اهلها الدهشة وا ة وما شوهد مدينة مكّة من الامور الغريبة والاحوال العجيبة من ظهور الانوار ونزول ا لائكة ونطق ا مادات واستبشارها بولادته وما تضمنه جسمه الشّريف من الكرامات مثل رؤيته من خلفه كرؤيته من القدام والنور الذي كان يتلألأ جبهته مدى الايام وتوارث اجداده ذلك النور مشهور بالنسبة ا خا الانبياء كل عصر ب الانام وختم النّبوّة ب كتفيه وولادته تونا مستورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه وتأث صحبته ومشاهدته القلوب ووقوع هيبته الانفس حتّى كأن كل من رآه مرعوب.



ومن تلك الدلائل ما شاع من اخبار قدومه وكمالاته وصفاته وا تام النّبوّة به كل الاعصار حتّى بشّر به كل نـ ّ ونطق به كل كتاب واخ عن شأنه الرهاب والاحبار ظهور دينه ودولته على الاديان والدول وغلبة شرعه وملته على ا لمل والنحل يث قهر القياصرة وكسر الاكاسرة مع وحدته وغربته اول نشأته وبدأ بعثته واتفاق اهل العا طرا على معاداته و الفته وقوة الدّين يوماً فيوماً وشوكته وتأييد ا له فوق العادة ونصرته مع ما ظهر امته من الرجال الكمل انواع الفضائل من العلم والعمل من ارباب الكرامات واصحاب ا قامات حتّى كان علماء امته كأنبياء بـ إسرائيل وكان كما اخ به النـ فيما صح عنه من الاقاويل وتصديق الوقائع سائر اخباراته زمانه عن الامور الآتية من فتح البلاد وقهر اهل العناد وتكاثر الامة وشوكة ا لة وتغ الزمن وظهور الفـ واشراط الساعة وامارات قيام القيامة وعدم اتيان احد ثل اقصر سورة من القرآن ما تعاقبت الشهور والاعوام وتلاحقت الدهور والازمان وعدم وجدان مثله كلام الاول والآخرين ولا ما يقاربه اللفظ ولا ا ـعـ يث اعترف الكل بعزهم طائع او كاره من اوضح الآيات وابـ البينات وا جج القاطعة والـ اهـ الساطعة وبا ملة آيات نبوّته اكثر من أن صى واظهر من الشمس الضحى خصوصاً عند الاجتماع والتظاهر والتشاهد على الصدق والتناصر فا نكر مكابر وا احد معاند فإنّ ما ذكرنا من معجزاته بعضها متواترة بالشخص وبعضها متواترة بالنوع فلا يلتفت ا مغالطاتم من أنّ الشريعة ا تقدمة إن كان حقا مطابقا للحكمة لا وز نسخها والاّ لا وز شرعه لأن ا صا ا كمية تتغ وتتبدل سب الازمان فكم مصلحة ا اضي تكون مفسدة ا ال او الاستقبال فيجوز تبديل الشرائع سب تبدل ا وادث والوقاحة.

ومن أنّ موسى عليه السّلام اخ بتأبيد دينه وشريعته وتواتر هذا ا منه لأنه كذب وافتراء على موسى عليه السّلام ودعوى التواتر ادعاء ض كيف وقد

قال اليهود فتنة ت النصر عما يبلغ اخبارهم التواتر.

أقول ولو سلّم فيجوز أن تكون اخبار موسى عليه السّلام عن تأبيد دين الاسلام والتوحيد الّذي تشترك فيه الانبياء كلهم ومع أنّ تواتر التورية الناطقة ببشارة قدوم خا الانبياء اقوى واصدق من ادعائهم.

ولقد ورد السفر ا امس: منها ما تر ته جاء ا من طور سيناء واشرق من سيعر واستعلن من جبال (فاران) وفاران موضع بقرب مكّة وا راد نزول الكتب السماوية التورية والا يل والفرقان الطور و(سيعر) وهي قرية كان يسكنها عيسى عليه السّلام وفاران يع بادية العرب وجاء فيه ايضاً ما معناه ا مقيم م اي لب إسرائيل نبيا من ب اخوتم ب ا اعيل مثلك اي كونه مبعوثا بشريعة مستأنفة فيها مصا الدارين واجري قو فيه ويقول م ما أمره به والرجل الّذي لا يقبل قول الّن ّ الّذي يتكلم با ي فإّنا انتقم منه فلا كن أن يراد انبياء ب إسرائيل لأنهم ليسوا من ب اخوتم بل هم منهم وايضاً لا ن ّ منهم يكون مبعوثا بشريعة مستأنفة مشتملة على بيان مصا الدارين.

وجاء السفر الاول أّنه تعا قال لابراهيم إنّ هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق ا ميع ويد ا ميع مبسوطة اليه با شوع. وكذا ورد الا يل مواضع ش بشارة قدومه وع عنه (بالفارقليط) وهو روح ا ق واليق وقيل معناه كاشف ا فيات وورد الاصحاح الرابع عشر ا ا انا اطلب لكم ا أ حتّى نحكم ويعطيكم (فارقليطا) ليكون معكم ا الابد.

و ا امس عشر فاما (فارقليط) روح القدس الّذي يرسله أ با ي هو يعلمكم و نحكم يع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم.

قال وا قد اخ تكم بذا قبل أن يكون حتّى إذا كان ذلك تؤمنوا به.

و السادس عشر أقول لكم الآن حقاً يقيناً إنّ انطلاقي عنكم خ لكم فإن انطلق عنكم ا أ يأتكم (فارقليط) وإن انطلقت ارسلت به اليكم فإذا ما

جاء هو نعيد اهل العا ويدينهم ويوقفهم على ا طيئة وا ة.

قال فإذا جاء روح ا ق واليق يرشدكم ويعلمكم ويدبركم ويذكركم ميع ا لمق لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه ومعلوم أّنه ما جاء بعد عيسى با ه اي بالرسالة احد غ نبّينا عليه السّلام.

وورد الزبور ايضاً تقلّد ايها ا بار السيف فإنّ ناموسك وشرائعك مقرونة بيبة عينك وسهامك مسمومة والامم سرون بك وبذا ا ع وردت آيات كث ة الكتب ا لة فيكون انكار اليهود ونقلهم عن موسى تأييد دينه ودعواهم التواتر تكذيب منهم لكتابم وسائر الكتب ا لة ايضاً.

و اما ا نكرون لعموم دعوته و ول بعثته وا دعون لاختصاص نبّوته بالعرب فكل ما ذكر من الدلائل يكذبم ويشهدهم عليهم من حيث دلالته على صدقه دعوى الّنبّوة مع أنّ كون الّن ّ صادقا مصدقا يع ما اخ به معلوم ومتفق عليه.

و القرآن ايضاً تنصيصات لعموم دعوته مثل قوله تعا **(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافةً لِلناسِ بَشِ ًا وَنَذِيرًا** * سبأ: ٢٨) **(قُلْ يَآ أيهَا الناسُ إِني رَسُولُ ا إِلَيْكُمْ جَمِيعًا** * الاعراف: ١٥٨) **(وَلَكِنْ رَسُولَ ا ِ وَخَاتَمَ النبِيِّنَ** * الاحزاب: ٤٠) **(قُلْ أُوحِيَ إِلَي أَنهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنّ** * ا ن: ١) **(لِيُظهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ** * الفتح: ٢٨).

واما الأحاديث الصّحيحة فكث ة هذا ا ع ثبت عنه عليه السّلام برواية ا ذرّ وابن عّباس وابن عمر وأ هريرة وجابر رضي ا تعا عنهم أّنه قال عليه السّلام **(أعطيت سا)** و رواية **(ستا يعطهن ن ّ قبلي نصرت بالرعب مس ة شهر وجعلت الارض مسجدا وا ا رجل من ام ادركته الصّلاة فليصل واحلت الغنائم و ل لن ّ قبلي وبعثت ا الناس كافة وأعطيت الشفاعة).**

واما كونه عليه السّلام صفيه من ب خلقه وفضله على من سواه من ا خلوقات من الرسل والانبياء وا لائكة فضلاً عن سائر الناس.

اما فضله على ا لائكة فبأدلة فضل البشر على ا لمك كما ذكرنا وبالأحاديث

الدالة على فضله على يع ا خلوقات.

واما فضله على سائر الانبياء فعليه دلائل من الكتاب والسّنّة وا اع الامة.

واما الا اع فقد تواتر ب الأئمة أنّ اهل كل قرن من قرن الصّحابة ومن بعدهم اطبقوا على أنّه افضل الانبياء وا عوا ا اعا مستنداً ا النصوص.

واما السّنّة فقوله عليه السّلام **(فانا اتقى ولد آدم واكرمهم على ا ولا فخر) و**من حديث انس رضي ا عنه **(انا اكرم ولد آدم على ر ولا فخر)** و حديث ابن عبّاس رضي ا عنهما **(انا اكرم الاول والآخرين ولا فخر).** وعن انس رضي ا عنه أنّ النّ عليه السّلام اتى با اق ليلة اسري به فاستعصب عليه فقال له ج ائيل (أ حمّد تفعل هذا فما ركبك احد اكرم على ا منه) فارقص عرقا وما هذا ا ع من الأحاديث الصحاح.

واما الكتاب فقوله تعا (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمةٍ أُخْرِجَتْ لِلناسِ * آل عمران: ١١٠) **(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى الناس** * البقرة: ١٤٣) فإنّ من ا علوم أنّ خ ية الامة ليست الاّ ية الشريعة ال كلفهم با وجعلها م طريقة يسلكون منها ا مبلغ كما م وخ ية الشريعة خ ية النّ ا بعوث با وكذلك الآيات والأحاديث الدّالة على خصوص عموم البعثة به عليه السّلام دليل على فضله على سائر الانبياء وكذلك كونه خا النبي واختصاصه باعجاز القرآن ا ختص من ب سائر ا عجزات ببقائه مرور الدهور والازمان. وكذلك نسخ شريعته سائر الاديان من غ أن يكون منسوخا وكون شهادته على كافة البشر كلها من دلائل فضله وإذا ضم بذا ادلة فضل البشر على ا لائكة مع أنّ فضل الانبياء على سائر الناس غ عن البيان يثبت كونه عليه السّلام افضل ا لائق.

واما قوله عليه السّلام **(و لا و على موسى)** وقوله عليه السّلام **(وما ينبغي لأحد أن يقول إ خ من يونس ابن م)** فليس نفياً يته منهما عند ا و نفس الامر بل نفي للتصريح والقول با كراهية أن يؤدي ا فيف بعض

الانبياء بالنسبة ا افهام العامة و صيصهما بالذكر فلعلّ السبب صيص موسى وقوع ا نازعة ب اليهود وا سلم بيان الفضل ب نبّينا وموسى عليهما السّلام فكان مظنة أن يتفق فيف من احد من ا سلم وسى عليه السّلام بسبب التعصب الواقع بينهم امر التفضيل.

واما يونس عليه السّلام فلعلّه كان ذهابه مغاضبا لنجاة قومه بعد ما اوعدهم بالعذاب كما اخ عنه تعا بقوله **(إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ** * الانبياء: ٨٧) واخلاف ا الوعيد الصادر عنه مظنة زعم القصور حقه عليه السّلام بالنسبة ا الاذهان القاصرة لنهي نبّينا عليه السّلام عن التصريح بتفضيله عليه ليتحقق فضله عند العامة ومع ذلك فا ديثان مولان على التواضع وا سكنة وهضم النفس فضله على ا ميع.

واما كونه عليه السّلام يعبد الصنم و يشرك با شيئاً طرفة ع قط فبالنقل الصّحيح ا شهور وا تواتر من حاله صلّى ا عليه وسلّم مع قيام الدليل على عصمة الانبياء مطلقاً عن الشّرك من منافاة الشّرك للمتبوعية التوحيد وانعقاد الا اع عليه وكذا الكب ة انعقد الا اع على عصمة الانبياء منها فضلاً عنه عليه السّلام.

واما عصمته عن تعمد الصغائر فثابتة بال هان الّذي دلّ على عصمة الّن ّ مطلقاً منه من لزوم الفسادات على تقدير ا واز وايضاً الأحاديث الدّالة على أنّه اسلم قرينه من ا ن وأنّه ما جعل ا للشيطان عليه سبيلا وكون رؤيته الفعل من واحد مع سكونه عن نيه دليلاً على ا واز وكون الفعل عند التعارض مع القول اقوى ا جية عند البعض وكون فعله دليلاً على ا واز عند ا مهور وما ورد من فضل الاقتداء به على الاطلاق كلها يدل على عصمته من تعمد الصغائر وكيف عن الكبائر إنّ الصّحيح أنّه عليه السّلام ما كان متبعا لّن ّ قبله قبل البعثة ولا مكلفا بشرع سابق حتّى تكون الفته له معصيته.

واما ما استقل فيه العقل من التوحيد والتـ يه فلا شكّ أنّه على ا ـق واليقـ فيه فيكون ما ورد حقه عليه السّلام ا يدل على الذنب مثل قوله تعا **(وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ** * ا ؤمن: ٥٥) **(عَفَا ا ُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ** * التوبة: ٤٣) **(لِيَغْفِرَ لَكَ ا ُ مَا تَقَدمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخرَ** * الفتح: ٢) فمحمول على الزلات وا ـطيئات بطريق السهو والنسيان فلا يكون ذنبا حقيقة وا ا تسميته بالذنب بالنسبة ا جلالة منصبه وعلو شأنه وكمال قربه تطه ا له عن السهو ايضاً واعتناء بشأنه ومبالغة حسن تأديبه وارشادا له ا ذروة الكمال.

ومن هذا القبيل ما ورد صورة الّمعاتبة حقه عليه السّلام مثل قوله تعا **(لَمسكُمْ فِيمَا اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** * الانفال: ٦٨) **(عَبَسَ وَتَولى اَنْ جَاءَهُ الاَعْمَى** * عبس: ١-٢) فإنّه تلطف ا ـطاب و ـل له على الاحتياط بالعتاب وصيانة له عن ترك الاو بعض الآداب.

واما ما روي من أنّه عليه السّلام حـ قرأ سورة النجم **(اَفَرَاَيْتُمُ اللاتَ وَالْعُزى * وَمَنوةَ الثالِثَةَ الاُخْرَى** * النجم: ١٩-٢٠) جرى على لسانه تلك الغرانيق العلى وأنّ شفاعته لترجى واخـ ه جـ ائيل فتنبه وحزن حزنا شديداً فـ ل تسليته قوله تعا **(وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِي اِلا اِذَا تَمَنى اَلْقَى الشيْطَانُ فِي اُمْنِيتِهِ فَيَنْسَخُ ا مَا يُلْقِي الشيْطَانُ** * ا ج: ٥٢) فا ـق الصدق إنّ هذه الرّواية غـ صحيحة وما اخرجه احد من ا ـشايخ واختلف فيه روايات الناقل بعضهم رواه حال الصّلاة وبعضهم خارجها وبعضهم تلفظ الّنـ ـ به وبعضهم ـليط الشيطان وبعضهم تكلم القريش به خلال قراءة الّنـ ـ خوفا منهم مذمة الّنـ ـ ا ـتهم عند ذكرها وهذا الاختلاف امارة الكذب إذ من ا ـعلوم أنّ ا ـادثة ما تكررت فيكون ا ـراد من الّنـ ـ حديث النفس ومن القاء الشيطان ـليطه الأحاديث النفسية بشيء غـ ا ـدى. ولكن ا لا ـكنه منه بل ينّبه الّنـ ـ ليتـ أ منه فينسخ ا ما يلقي الشيطان ويلقن الّنـ ـ ما هو الاصوب والاو و ـكم بذلك آياته وعلى تسليم

الرّواية فا ق أنّ التكلم بذه الكلمة صدرت عن الشيطان او عن قريش بأن يتكلموا با سكتة النّ ّ خلال قراءته بيلا وتلبيسا على بعض الناس أنه من قراءة النّ ّ فتنة للاسلام واضلالا للانام لكن اباد ا كيدهم بتنبيهه النّ ّ فتنته ونبه فنسخ مكرهم بالقائهم وأحكم آيات ا وغاية الامر ان يتكلم با النّ ّ سهوا منه اول الوهلة من لبطهم وتدليسهم وتنبهه سريعاً فلا يلزم الاّ السهو والغفلة فلا دلالة فيه على التعمد والقصد ولكل من الآيات الواردة امثال هذه ا عا ال آخر غ ما يفهم من ظاهره فهي عزل عن الدلالة على صدور تعمد الذنب من الانبياء بالكلية. وههنا نكتة اخرى وهو أنه كما أنّ تعا أمراً ونيا شرعي واردين على السنة الانبياء فكذلك امر ونى اراديان و ا تعلق ارادة ا بوقوع شيء وعدم وقوع آخر واشار اليه بقوله **(وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا** * الإسراء: ١٦) فإنّ من ا علوم أنّ الامر الشرعي من ا لا يتعلق بالفسق لكن يتعلق به ارادته كمة اوجبت ذلك على ما هو ا ق كما بينا فلا يبعد أن يكون من عباد ا من يطلعه على اسرار تقديره بعض الامر ف تكب ما ناه ا نيا شرعيا امتثالا للامر الارادي التقديري فإنّه وإن اطلق عليه العصيان لسان الشّرع لكن ليس هو كعصيان العوام الصادر عنهم عن ض شهوة وخساسة طبع. وايضاً يشعر ا ديث الوارد اهل البدر من أنه اطلع ا على اهل بدر فقال **(إعملوا ما شئتم فأنّي قد غفرت لكم)** بأن من عباد ا من يرفع عنه بعض التكاليف إذا ورد النص حقه من الشارع فاو أن يكون هذا ا كم الشارع ا تلقي احكام الشّرع بالذات من ا وكذلك خرق خضر عليه السّلام سفينة القوم وقتله الغلام الصغ لذنوب مستقبلة بتوقع وقوعها الاستقبال كل ذلك خارج عن عمومات الشرائع فيعلم أنه كن أن يكون تعا امر خاص شأن بعض عباده الكمّل غ العمومات وامثال كث ة حق الانبياء كخصائص النّ ّ عليه السّلام مثل احلال ا تعا له تسعة ازواج وغ ذلك ومع قق امثال هذه الاحتمالات شأنم فلا مساغ

ل ما شوهد او ع منهم على الذنب وإن كان صورة الذنب وا اعلم فإن قيل ومع بقاء هذا الاحتمال لا يبقى فعل النّ ّ حجّة للاقتداء.

قلت هل تبقى حجّة إذا يظهر النّ ّ ني الامة عنه اما بنهي صريح كما التزوج واما بفعل آخر كاظهاره الندامة عن ذلك الفعل كما ما يعد ذنبا.

قال رضي ا عنه **(وافضل الناس بعد النبي عليهم الصّلاة والسّلام أبوبكر الصديق عمر بن ا طاب الفاروق عثمان بن عفان ذو النورين علي بن أ طالب ا رتضى رضوان ا تعا عليهم ا ع عابدين ثابت على ا ق ومع ا ق كما كانوا نتولاهم يعا)** إعلم أنه لا شكّ امامة ا لفاء الاربعة على الترتيب ا ذكور امامة شرعية وخلافة حقا لاجتماع شرائط اهلية الامامة كل منهم من الاسلام وا رية والعقل والبلوغ والذكورة والاجتهاد والعدالة لأن ولاية الظا سبب لاختلال الانتظام كما قيل لا يصلح فوضى لا سراة م ولا سراة إذا جها م سادوا والشجاعة والرأي والكفاية والسمع والبصر والنطق والقرشية إن وجد قريشي مستجمع ذه ا صال والقطع بوجود سبب انعقاد عقد الامامة حق كل واحد من هؤلاء ا تواتر من احوا م فإنّ طرق انعقاد الامامة ثلاثة.

احدها بيعة اهل ا ل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ن يتيسر حضوره منهم من غ اشتراط العدد ولا اتفاق من سائر البلاد حتّى تكفي بيعة واحد مطاع وهذا وقع حق أ بكر رضي ا عنه يوم تو رسول ا صلّى ا عليه وسلم.

واجتمع الصّحابة سوق ب ساعدة وقال الانصار منا ام ومنكم ام وردّ أبوبكر رضي ا عنه هذا القول ا رواه عن النّ ّ عليه السّلام من قوله **(الأئمة من قريش)** بايع عمر ابابكر بايع سائر الصّحابة غ علي والزب وا قداد وسلمان وأ ذر رضي ا عنهم. اتفقوا على بيعته بعد تلعثم وتردد كان من علي وبعض من الصّحابة الذين تبعوا عليا هذا الامر فانعقدت امامة أ بكر باتفاق من

الصّحابة وا اعهم.

وبذا الطريق انعقدت امامة علي رضي ا عنه بعد ما استشهد عثمان رضي ا عنه بثلاثة ايام او سة ببيعة من حضر من الصّحابة كزب وطلحة وسعد بن أ وقاص وابن عمر وابن عبّاس بالتماس وابرام منهم بعد مدافعات طويلة كانت منه وقوله: اتركو والتمسوا غ ي واتفق اهل ا ل والعقد على بيعته وقعت ا رب والفتنة لسبب آخر كما قال امام ا رم لا اكترث بقول من يقول لا ا اع على امامة علي فإنّ الامامة مد له وا ا هاجت الف لأمور أخر وقول رسول ا صلّى ا تعا عليه وسلّم **(ا لافة بعدي ثلاثون سنة)** يدل على امامته كما يدل على امامة ا لفاء الثلاثة وايضاً قول النّ صلّى ا تعا عليه وسلّم له **(انك تقتل الناكث وا ارق والقاسط)** يدل على حقيته ا روب الثلاثة حرب يوم ا مل وحرب الصف وحرب نروان لكون الفيه ناكث اي ناقض للعقد والبيعة وهم الذين خالفوا يوم ا مل ومارق اي خارج يت ا وارج بذلك لقوله عليه السّلام **(رقون من الدّين كما رق السهم من الرمية)** وقاسط اي جائرين ولا يثبت ا قية ا روب له الاّ لكونه خليفة حقاً واماما صدقا وكذا قوله عليه السّلام لعمار **(ستقتلك الفئة الباغية يا عمار)** تصريح لافة علي وبغى معاوية[١] والثا من طرق الانعقاد استخلاف الامام السّابق وعهده كما فعل ابوبكر وعهد له بالامامة ومن هذا الطريق جعل عمر رضي ا عنه ا لافة شورى ب ستة إذ هو عهد منه على واحد منهم من غ تعي وتفويض التعي ا رأيهم كأنه يو بنفسه

---

(١) الإختلاف وا اربة ال دارت ب كبار الصحابة ليستا نتيجة العناد أو العداوة بل نتيجة الاجتهاد منهم وكانتا لإرادتم التمسك بأمر الشريعة الغراء واجتهاد علي بن ا طالب كان اقوى واصوب من اجتهاد ا أيضا ولكن الصحابة رضي ا عنهم لكونم تهدين يعا ومنهم معاوية وعمرو بن العاص ز تقليد ا واقتداؤ ا بسيدنا علي رضي ا عنهم وكان يلزم عليهما أن يعملا حسب اجتهاد ا وقال علي خطبته حق معاوية (إنّ إخواننا بغوا علينا ليسوا بكفار ولا فساق فإن م تأويلا نعوا عنهم الكفر والفسق)

تعي واحد من الستة بأن نفى من عداهم وكلهم تعي واحد من هؤلاء.
والطريق الثالث القهر والاستيلاء والشبه أن تكون امارة معاوية من هذا القبيل ولا يشترط أن يكون ها يا ولا أن يكون معصوما ولا أن يكون افضل من يو عليهم واشترطت الشيعة هذه الثلاثة وحصروا طريق الانعقاد النص وادعوه علي ونفوه غ ه ولذلك قدحوا امامة الأئمة الثلاثة وشاع مسألة التفضيل ب اهل السّنة والشيعة فضلوا عليا وكذا هور ا عتزلة. وقال اهل السّنة الفضل بينهم على نسبة امامتهم ومال بعضهم ا تفضيل علي على عثمان رضي ا عنهما وتوقف بعض منهم الفضل بينهما. وقال امام ا رم لا طريق ا القطع هذه ا سألة إذ العقل ليس ستقل والنقل لا لو عن تعارض لكن الظن على فضل أ بكر عمر واما ب عثمان وعلي فالظنون متعارضة. ولنا ايضاً اثبات امامتهم أنّ الصّحابة اتفقوا على أنّ الامامة لا تعدو ثلاثة ابا بكر وعليا والعبّاس.

ا بايعاه تقررت امامته إذ لولاه ا ساغ ا التسليم والسكوت عن ا ق وايضاً وعد ا ا ؤمن الاستخلاف بقوله تعا **(وَعَدَ ا ُ الذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنهُمْ فِي الأرْض** *. النور: ٥٥) ولا خلف وعده ولا صدق غ ه من هذه الاربعة. وايضاً جعل ا فسّرون الداعي **(سَتُدْعَوْنَ إلَى قَوْمٍ أُولِي بَأسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أوْ يُسْلِمُونَ فَإنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ ا ُ أجْرًا حَسَنًا** * الفتح ١٦) ابا بكر وا دعوين ب حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب او عمر وا دعوين قوم فارس والداعي الاطاعة يكون اماما. وخلافة عمر تدل على خلافة أ بكر دلالة الفرع على الاصل وكذا العكس دلالة الاصل على الفرع وقوله عليه السّلام: **(اقتدوا بالّذين من بعدي أ بكر وعمر)** يدل على امامتهما وايضاً استخلافه على الصّلاة من غ أن يعزله كما افتراه الروافض.

وقوله مرضه: **(ايتو بكتاب وقرطاس اكتب لأ بكر كتاباً لا تلف فيه اثنان ويأ ا وا سلمون الاّ ابا بكر).**

وقول الصّحابة له خليفة رسول ا بعد ما صدقهم بقوله: **(أُولَئِكَ هُمُ الصادِقُونَ** * ا جرات: ١٥) كل من ذلك يدل على خلافته. وقوله عليه السّلام **(ا لافة بعدي ثلاثون سنة يص ملكاً عضوضا).**

يدل على خلافة الاربعة إذ الثلاثون تكمل لافة علي واحتجت الشيعة على أنّ الامام ا ق بعد رسول ا علي لا غ بأنّ العصمة والافضلية على اهل زمانه والنص على امامته شرائط الامامة ومنحصرة علي وكلا ا قدمت ل منع ولا دليل يعتد به م على اثبات ا قدمت .

اما دلائلهم على اشتراط العصمة احدها قياس الأمامة على الّنبّوة من حيث اشتراكهما اقامة الدّين و اية حوزة الاسلام وتنفيذ الاحكام.

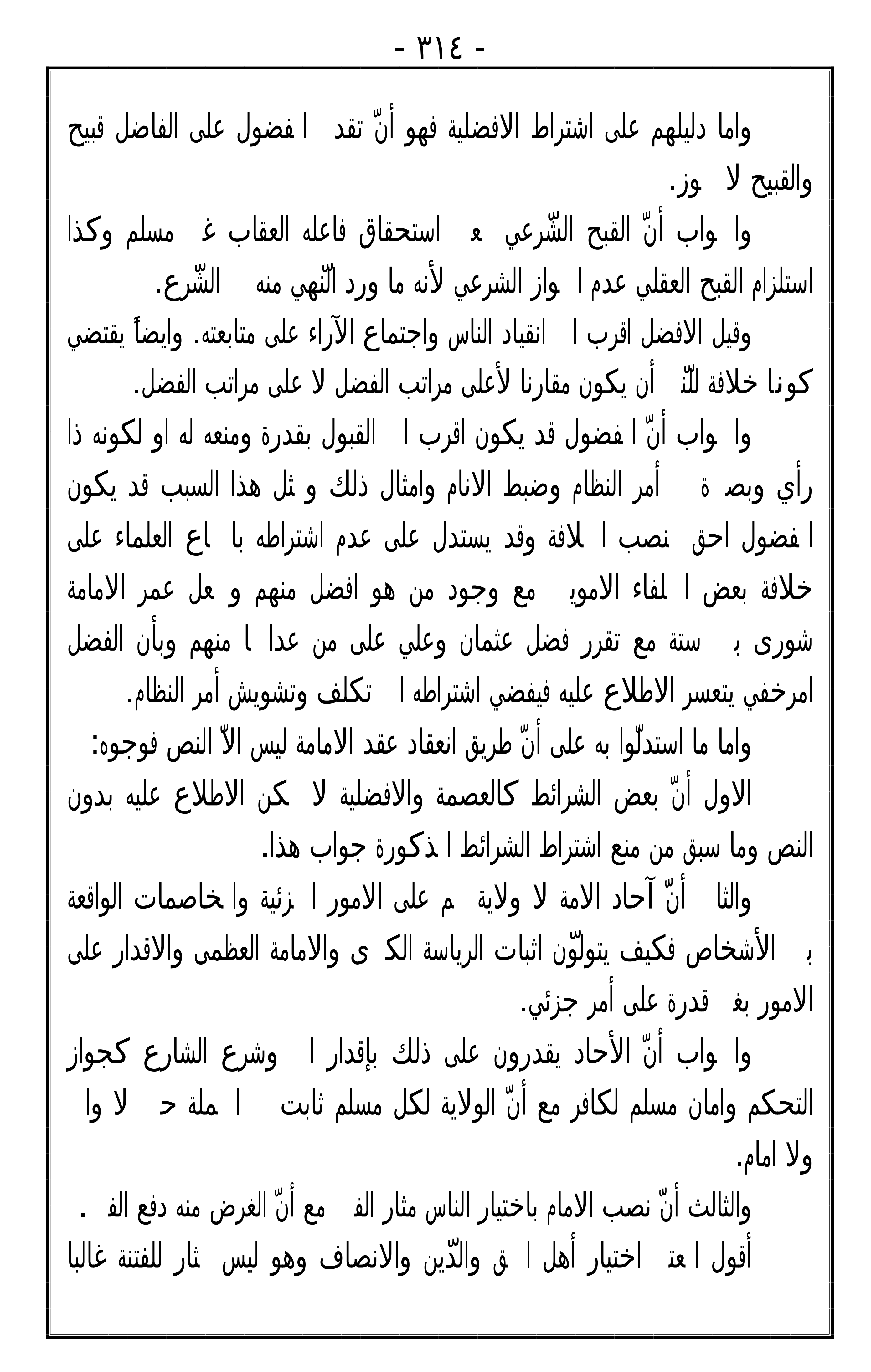
وا واب منع كون مدار العصمة هذه الاوصاف لا وز أن يكون شرف الوحي ومنصب التشريع او غ ا ا اختص بالّنبّوة والثا أنّ وجوب الطاعة يستلزم قق العصمة لأن الفسق يستلزم ا خالفة فوجوب الطاعة لا يكون الاّ بالعصمة.

وا واب أنّ الامامة لا ب طاعته على الاطلاق بل ما وافق الشّرع الثالث أنّ ا عصية ظلم ولا ينال عهد الامامة الظلمة لقوله تعا : **(لاَ يَنالُ عَهْدِي الظالِمِ** * البقرة: ١٢٤) لأن ا راد عهد الامامة بقرينة يئه بعد قوله **(إِنّي جَاعِلُكَ لِلناسِ اِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرّيِ** * البقرة: ١٢٤).

وا واب أنّ ا راد الّنبّوة بدليل كون ا طاب لأبراهيم عليه السّلام وأنّ كل معصية لا يلزم أن يكون ظلما.

الرابع أنّ الغرض من نصب الامام حفظ الشريعة والفاسق ناقض للشريعة لا حافظ ا.

وا واب إنّ للحفظ مراتب كث ة متفاوتة ويتحقق بعض مراتبه يكفي وإن فات البعض ولو كان قق يع ا راتب لازما ا قق الفرق ب الّنّ والامام.



واما دليلهم على اشتراط الافضلية فهو أنّ تقد ا فضول على الفاضل قبيح والقبيح لا وز.

وا واب أنّ القبح الشّرعي ع استحقاق فاعله العقاب غ مسلم وكذا استلزام القبح العقلي عدم ا واز الشرعي لأنه ما ورد الّنهي منه الشّرع.

وقيل الافضل اقرب ا انقياد الناس واجتماع الآراء على متابعته. وايضاً يقتضي كونا خلافة للّن أن يكون مقارنا لأعلى مراتب الفضل لا على مراتب الفضل.

وا واب أنّ ا فضول قد يكون اقرب ا القبول بقدرة ومنعه له او لكونه ذا رأي وبص ة أمر النظام وضبط الانام وامثال ذلك و ثل هذا السبب قد يكون ا فضول احق نصب ا لافة وقد يستدل على عدم اشتراطه با اع العلماء على خلافة بعض ا لفاء الامويـ مع وجود من هو افضل منهم و عل عمر الامامة شورى بـ ستة مع تقرر فضل عثمان وعلي على من عدا ا منهم وبأن الفضل امرخفي يتعسر الاطلاع عليه فيفضي اشتراطه ا تكلف وتشويش أمر النظام.

واما ما استدلّوا به على أنّ طريق انعقاد عقد الامامة ليس الاّ النص فوجوه:

الاول أنّ بعض الشرائط كالعصمة والافضلية لا كن الاطلاع عليه بدون النص وما سبق من منع اشتراط الشرائط ا ذكورة جواب هذا.

والثا أنّ آحاد الامة لا ولاية م على الامور ا زئية وا خاصمات الواقعة بـ الأشخاص فكيف يتولّون اثبات الرياسة الكـ ى والامامة العظمى والاقدار على الامور بغ قدرة على أمر جزئي.

وا واب أنّ الأحاد يقدرون على ذلك بإقدار ا وشرع الشارع كجواز التحكم وامان مسلم لكافر مع أنّ الولاية لكل مسلم ثابت ا ملة حـ لا وا ولا امام.

والثالث أنّ نصب الامام باختيار الناس مثار الف مع أنّ الغرض منه دفع الف .

أقول ا عتـ اختيار أهل ا ق والدّين والانصاف وهو ليس ثار للفتنة غالبا

واتفاق الفتنة على الندرة بسبب خروج بعض الناس عن ا ق والانصاف لا ينفي ولا ينا ذلك بالكلية مع أنّ ا ذور باق النص ايضاً فإنّ يع الف وقعت مع زعمهم النص امامة علي واولاده.

والرابع إنّ الامام خليفة ا ورسوله ولا خلافة ما الاّ باستخلافهما.

وا واب أنّ استخلاف العباد بأمر ا مثل استخلافهما.

وا امس لو جاز نصب الامام بالبيعة فإذا فرضنا نصب امام قطرين من غ علم من كل من الطائفت بنصب الأخرى ومن غ علم بتقدم احد البيعت على الاخرى لا يترجح اثبات أحد ا نصوب ونفي الآخر فيبقى الزمان بلا امام.

وا واب أنّ عليهم أن تاروا واحداً منهما او غ ا ويغمضوا عن البيعت و علو ا كأن يكن.

والسادس إنّ الشارع ما ترك البيان ا صا وا فاسد حتّى الش وا كاره وما ا ل الاستخلاف البلاد غسه ولو مدة قليلة فكيف يترك البيان مثل هذا الامر ا هم الّذي تنوط به اقامة اركان الدّين وانتظام سائر احوال ا سلم ام كيف يهمل الاستخلاف غيبة الابدية مع أنّه لأمته كالاب الشفيق لاولاده فترك انصابم ن اعتمد عليه ينا طريقته وس ته وشفقته.

قلت ولعمري أنّه كان الانسب بطريقته وشفقته البيان الاّ أنّه عليه السّلام قد ترك إذ لو نص ا خفي على الاصحاب و ا تركوا يعا سلوك سبيل الصواب ولاحتج بالنص من نص بلا ارتياب فلعلّه عليه السّلام تركه اعتمادا لاصحابه اتباعهم ا ق واجتنابم ا وى نصب الامام كما اخ عنه بقوله **(ا لافة بعدى ثلاثون سنة)** او كمة اخرى ما بلغها علمنا كما بعض ا سائل ال اضطر الفقهاء فيها ا القياس وإذ قد عرفت اجوبة ادلتهم على اشتراط الامور ا ذكورة الامامة فلنذكر الآن اجوبة ادلتهم على ا صار العصمة والافضلية والنص علي دون غ ه من الأئمة الثلاثة.

اما عصمة علي فيدعون فيها الاتفاق دون غ ه ولعمري هذا ادعاء ض وإن قالوا انا ما اشرك قط بل اسلم صباه حينما تعقل وفهم واتبع النّ ّ الصّلاة فمسلم لكن لا يكفي هذا القدر العصمة ومن الاصحاب من يشرك قط كث غ ه مثل ابن عبّاس وابن الزب وابن عمر و ن لا ننفي عصمته ولكن لا صر العصمة عليه فإنم كانوا اخيار اصحاب رسول ا ومبشرين با ّنة فإنّ عوّلوا هذا الباب على قوله عليه السّلام **(اطلع ا على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فانّي قد غفرت لكم)** فاهل البدر كلهم مشتركون هذه واما لف عثمان عن مشهد البدر فقد ب عذره وأنّه ا كم منهم وإن غاب با سم وما قدحوا به حق ا لفاء كله مقدوح وقدحهم راجع ا قدح من اخبارهم ونص حقهم بالفضل وبشرهم با ّنة وشهد م با غفرة.

واما ما قالوا حق أ بكر رضي ا عنه فمنها أنّه اشرك زمانا وا شرك ظا والظلم لا ينال عهد امامة وهذا القول ظلم فإنّ الاسلام يهدم ما قبله ومنها أنّه منع ارث النّ ّ مع أنّ الارث نص الكتاب آحاد وهو **(ن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) ولا** وز صيص الكتاب بغ ا تواتر من الأخبار فكان الفة للكتاب قطعا.

وا واب أنّ اعه من رسول ا اقوى عنده من التواتر مع أنّ الكتاب لكونه ظ الدلالة وإن كان قطعي ا فقد جوزوا صيصه الواحد القطعي الدلالة وإن كان ظ ا ترجيحا لقوة الدلالة على قوة النقل.

ومنها أنّه ردّ دعوى فاطمة هبة رسول ا قرية فدك ا وشهادة على وام ا ن فيها وصدق ازواج النّ ّ ادعائهن ا جرات من غ شاهد اصلاً.

وا واب على تسليم صحة ا انه رأى اجتهادا عدم قبول شهادة الزوج على الزوجة وعدم كفاية رجل وامرأة الشهادة ولعلّه حكم للازواج.

ومنها أنّه قطع يسار السارق وقال دة سألته عن حقه الارث لا اجد لك

كتاب ا   ولا سنة نبّيه حتّى قال ا غ ة إنّ رسول ا   اعطاها السدس فقال اطعموا ا ـدات السدس و   يعرف الكلالة. وا ـواب بعد التسليم جواز ا طإ والغفلة   بعض الاحكام للمجتهد.

واما ما نقلوه عن عمر من أنّ بيعة أ   بكركانت قلته وقى ا   شرّها فمن عاد ا   مثلها فاقتلوه فما كانت انكاراً لافته بل انكاراً لترك التدبر والتأمل   ذلك الامر العظيم ا هم وقوله وقى ا   شرّها تصريح   قية خلافته والاّ فأي شر اشر من نصب من لا يستحق الامامة اماما.

واما ما قالوا   حق عمر رضي ا   عنه منها أنّه   يكن عارفا بالاحكام لأنه امر برجم امرأة حامل اقرت بالز   وامرأة ـنونة زنت فنهاه علي رضي ا   عنه وقال (لولا علي ـلك عمر) ونى عن ا غالاة   الصداق فقامت اليه امرأة وقالت ا   يقل ا   **(وَآتَيْتُمْ اِحْدَيهُن قِنطَارًا** * النساء: ٢٠) فقال كل الناس افقه من عمر حتّى ا ـذورات.

وا ـواب أنّه   يكن عا اً با ـمل وا ـنون و   يكن النّهي بطريق التحر   و يكن قوله: كل الناس افقه من عمر اعترافا با ـهل بل هضما للنفس وتواضعاً منه.

ومنها أنّه   يكن عا اً بالقرآن إذ أنكر موت النّ ّ وجهل قوله تعا   **(إِنكَ مَيّتٌ وَإنهُمْ مَيّتونَ** * الزمر: ٣٠).

وا ـواب أنا كانت لتمام ا   ة وكمال الدهشة بسبب خ   موت الرسول او فهم من قوله تعا   **(هُوَ الذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِ لِيُظهِرَهُ عَلَى الدينِ كُلهِ وَكَفَى بِا ـ شَهيدًا** * الفتح: ٢٨) بقاؤه   الدّنيا ا   وقت الظهور.

وقوله كأ   ا   ع هذه الآية تصريح بأنّه ذهل عنها بعد ما علم.

ومنها أنّه تصرف   بيت ا ال بغ   حق وفرض لنفسه مالا كث ا وكذا ـن اراد ومنع عن البعض بعض ما استحقه وكذا   الغنائم منع ـس ا ـمس عن ذوي القر وفضل ا هاجرين على الانصار والعرب والعجم مع أنّ الرسول سوى ومنع متعة

النكاح ومتعة ا ج مع جواز ا عهد النّ ّ حتّى قال ثلاث كنّ على عهد رسول ا أنا انـي عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة ا ج وحي على خ العمل.

وا واب أنّ نقل التصرف والتعدي من عند نفسه كذب وافتراء ويشهد عليه ما تواتر من احواله وزهده وورعه وتصلبه على الدّين وانقياده للحق الاّ أنّه اجتهد فاتبع اجتهاده مع أنّه ما قطع أمر بغ مشورة من الصّحابة واحضار من تيسر احضاره منهم.

واما مطاعنهم عثمان أنّهم قالوا و امور ا سلم اهل الظلم والفساد كوليد ابن عقبة وعبد ا بن أ سرح ومروان بن حكم ومعاوية بن أ سفيان واسرف بيت ا ال حتّى صرف لاربعة نفر من اقاربه اربعة آلاف درهم و ى نفسه وقد قال رسول ا **(لا ى الاّ ا ورسوله) و**احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتّى كسر ضلع من اضلاعه وضرب عمارا حتّى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه ا الربذة وقد ستره رسول ا واسقط القود عن عبيد ا بن عمر وقد قتل ا رمزان وا د عن الوليد بن عتبة وقد شرب ا مر وأنّ الصّحابة خذلوه حتّى اعرضوا عن دفنه و يدفن الاّ بعد ثلاثة ايام على ما قيل.

وا واب أنّه ما و ظا ا عا اً بظلمه وما عليه الاطلاع على السّرائر.

واما الاسراف بيت ا ال بغ حق وا اذ ا مى وضرب الصّحابة على ا د ا ذكور كذب وافتراء واما الضرب حسب ما يراه من التأديب والتعزير وكان من اجتهاد وكذا اسقاط القود وا د بسبب الشبهات واما خذلان الصّحابة وإعراضهم عن دفنه فكذبه ظاهر وتمة للصّحابة بترك ا ق الواجب عليهم من دفن موتى ا سلم خصوصاً من ثبت سبقه الاسلام ورضاء الرسول عنه صحبته وشهد بفضله وبشر له با ّنة وزوجه بنته و عليهم فوجب م طاعته استشهد مظلوما ولئن صح النقل فلعلّه كان من عجز واضطرار لثوران الفتنة وتسلط الظلمة والعلم عند ا .

فصل الفضل

و اما الافضلية فقد سكت الشيعة إنّ عليا افضل من غ ه بقوله تعا :
(فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ ا ِ عَلَى الْكَاذِبِ * آل عمران: ٦١) نزل أمر الرسول بدعاء وفد ران ا اباهلة فما دعى إذ ذاك الاّ فاطمة وابناها وعليا فعلم أنّ ا راد بالنساء فاطمة وبالابناء حسنان وبالانفس علي فمن كان لة النفس من النّ ّ افضل وايضاً ا نزلت **(قُلْ لاَ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلا الْمَوَدةَ فِي الْقُرْبى** * الشورى: ٢٣) قالوا: من هؤلاء والذين نودهم قال: علي وفاطمة وولدا ا و قوله تعا **(فَإِن ا َ هُوَ مَوْلَيُهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِ َ** * التحر : ٤) قال ابن عبّاس ا راد بصا ا ؤمن علي ولا شكّ أنّ من اوجب نص القرآن ّبته وثبت به نصرته للنّ ووصفه ا كلامه بالصّلاح فهو افضل والأحاديث الواردة فضله كث ة مثل قوله عليه السّلام **(من اراد أنّ ينظر ا آدم علمه وا نوح تقواه وا ابراهيم خلته وا موسى هيبته وا عيسى عبادته فلينظر ا علي بن أ طالب). وقال (اقضاكم علي) وقال يوماً (اللّهم آت بأحبّ خلقك إليك يأكل معي هذا الط)** فجاء على واكل معه.

ومعلوم أنّ من عادل الانبياء الكمالات ا ذكورة وكان اقضى الاصحاب لكونه اعلمهم واحب ا لق ا ا يكون افضل عمن سواه غ النّ ّ زمانه وحديث إعطاء الراية له يوم خي بعد أن قال اليوم السّابق **(لأعط هذه الراية غدا رجلاً يفتح ا على يديه ب ا ورسوله و به ا ورسوله)** وفتحه خي بكرامة ظاهرة من قلع بابه مشهور وكذا قوله عليه السّلام له **(انت م لة هرون من موسى).** وقوله **(انا دار ا كمة وعلي بابا).** وقوله **(انت اخي الدّنيا والآخرة)** ح آخى ب الاصحاب فجاء علي تدمع عيناه قائلاً: آخيت ب

اصحابك و تؤاخ بي وب احد. كلها أحاديث صحيحة مشهورة وروي عنه ايضاً أنّه قال لعليّ **(انت سيّد الدّنيا و الآخرة من احبّك فقد احبّ)** وحبب حبيب ا **(و من ابغضك فقد ابغض)** وبغض ببغض ا **(فالويل ن ابغضك بعدي)** وإن يكن الصحة والشهرة بتلك ا رتبة واستدلّوا ايضاً على فضل علي بأنّه أعلم وا صحبة الّن ّ ألزم وبالاستفادة منه أدوم والّن ّ بتعليمه أقدم حتّى قال ح نزل **(وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ** * ا اقة: ١٢) **(اللّهم اجعلها اذن علي)** وقال ما نسيت بعد ذلك شيئاً وقال ايضاً علم رسول ا الف باب من العلم ف من كل باب الف باب وتشعب من ر علمه انار فنون العلوم ا الأمة من التفس وا ديث حتّى كان ابن عبّاس تر ان القرآن تلميذا له وكذا سائر العلوم الظاهرة كالفروع والأصول والعربية حتّى النجوم والعلوم الباطنة كعلم التصفية والتوحيد حتّى روي عنه أنّه قال لو كسرت الوسادة جلست عليها لقضيت ب اهل التوراة بتوراتم وب اهل الا يل با يلهم وب اهل الزبور بزبورهم وب اهل الفرقان بفرقانم ما من آية انزلت بر او ر او سهل او جبل او اء او ارض او ليل او نار الاّ انا اعلم فيمن نزلت و اي شيء نزلت ولذلك راجعت الصّحابة الوقائع ا شكلة اليه وكان هو اشجعهم حتّى ورد حقه **(لا ف الاّ على لا سيف الاّ ذو الفقار)** وقال حرب صف **(لضربة علي خ من عبادة الثقل)** وازهدهم الدّنيا واعرضهم عن اللذات الطبيعية والشهوات حتّى قال وا لدنياكم هذه اهون عي من عزاق خ ير يد ذوم وقال: يا دنيا يا دنيا اليك عنّي ا ّ تعرضت ام اليك تشوقت لا حان حينك هيهات غري غ ي لا حاجة فيك قد طلقتك ثلاثاً لارجعة فيها فعيشك قص وخطرك يس واهلك حق وكان ايضاً اعبدهم حتّى روي أنّ جبهته كانت كركبة البع بطول السجود واسخاهم حتّى نزل شأنه وشأن اهل بيته **(وَيُطْعِمُونَ الطَعَامَ عَلَى حُبِهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِ ًا** * الانسان: ٨) واحسنهم خلقا واشبهم وجها حتّى اتموه بالدعاية واعلمهم حتّى ترك ابن ملجم

يعطيه العطاء مع علمه بأن قتله يده بإعلام الرسول على ما روى وكذا عفى عن مروان حـ اخذه يوم ا مل مع شدّة عداوته له واثارته الفتنة عليه ومع ما ع من النّ حقه ستلقى الأمة منه ومن ولده يوما ا ر حتّى قيل حقه و حق من عاداه

ملكنا وكان العفو منا سجية * فلما ملكتم سال بالدم ابطح

فحسبكم هذا التفاوت بيننا * وكل اناء بالّذي فيه ينضح

و كان ايضاً افصحهم لسانا وابلغهم بيانا على ما شهد به كتاب (نج البلاغة) واسبقهم اسلاما لأنه روي أنّ النّ عليه السّلام بعث يوم الأثن واسلم علي يوم الثلثاء فمن احرز هذه الفضائل وحاز بذلك ا صائل فلا شكّ أنّه افضل وبالامامة احق.

وا واب أنّ بعض ما ذكر مدخول مثل كون ا راد النفس الواردة الآية عليا لا وز أن يكون ا راد نفس النّ كما يقال دعوت نفسي ا كذا ودعى نفسي و لا وز أن يكون الاحبية حالة الأكل مع النّ فقط لا مطلقاً وبعضه وإن دلّ دلالة ظاهرة على فضله وكماله وجلالة شأنه ونباهة قدره فإّنه لا ينكر فضله الاّ خارجي مارق او مروا منافق او يزيدي طريد لكن لا يدل على اختصاصه بالكمالات ا ذكورة دون ا لفاء الثلاثة فإّنه قد اشتهرت الأحاديث الدّالة على فضائلهم ايضاً.

وروي نزول بعض الآيات شأنم خصوصاً شأن أ بكر واصحاب رسول ا الذين كانوا ثابت على ا ق آخذين بالصدق كانوا اعلم بفضائل كل منهم منا ومشاهدين مناز م عند رسول ا وواقع على ظواهرهم وبواطنهم ومطلع على اوائلهم واواخرهم.

ومع ذلك يتوهم بذا التّرتيب الفضل والامامة واقتضاؤهم أحق وأهدى لنا من استبدادنا بآرائنا واستدلالنا بأفكارنا فإنم شهود عليهم من النّ بالفضل

والكمال والاستقامة والثبات على ا ق.

ومع ذلك حكمهم هذه ا سألة حكم على الشاهد ا اضر وحكمنا حكم على الغالب وقياس من وراء حجاب. وقد روي أنّ قوله تعا **(وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى *** اليل: ١٧-١٨) ورد حق أ بكر والأتقى هو الاكرم لقوله تعا **(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ ا ِ أَتْقَاكُمْ *** ا جرات: ١٣) وقال رسول ا **(اقتدوا بالذين من بعدي أ بكر وعمر)** وعلي من ا أمورين بامر **(اقتدوا)** وقال مش اً ا أ بكر وعمر **(ا سّيدا كهول اهل ا ّنة ما خلا النبي وا رسل)** وقال **(خ ام ابوبكر عمر)** وقال **(ما ينبغي لقوم فيهم ابوبكر أن يتقدم عليه غ ه)** وقال **(لو كنت متخذا خليلا دون ر لا ذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي دي وصاح الّذي وجبت صحب له الغار وخليف ام)** وقال **(واين مثل أ بكر كذب الناس وصدق وآمن زوّج بنته وجهز اله وواسا بنفسه وجاهد معي ساعة ا وف)** وقال لأ الدرداء ح كان شي أمام أ بكر **(أ شي أمام من هو خ منك وا ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبي وا رسل على احد افضل من أ بكر)** وعن عمرو بن العاص قلت لرسول ا صلّى ا عليه وسلّم اي الناس أحب اليك قال **(عائشة)** قلت من الرجال قال **(ابوها)** قلت من قال: **(عمر).**

وعن ابن عمر كنا نقول: ورسول ا حي افضل امة الّنّ بعده ابوبكر عمر عثمان. وروي أنّ الوحي وافق رأي عمر عدة قضايا وصدّقه القرآن وقال رسول ا حق عثمان **(أخي ورفيقي ا ّنة ألا استحيي ن استحى عنه ملائكة الرحن)** وقال **(إنه يدخل ا ّنة بغ حساب)** وشرفه ببنتيه وشكره على هجرتيه ما ظهر ايام خلافتهم من الآثار الصّا ة من ائتلاف الكلمة وتظاهر الامة على ا ق والدّين وفتوح البلاد وانتظام احوال العباد وشوكة الاسلام وتنفيذ

الاحكام وقهر الأعداء وإعلاء الكلمة العليا كلها من أمارات فضلهم وعلامات حقيتهم الإمامة.

وا ق أنّ الفضل ا قيقي امر خفي والدلائل متعارضة ولا تعويل هذا الباب الاّ على الاقتداء والاتباع بالاصحاب فالظن على ما فهم ا نقل الينا من الأخبار على أنّ الفضل لأ بكر عمر وإن تعارضت الظنون علي وعثمان.

فصل النص

قالت الشيعة إنّ قوله تعا **(إنمَا وَليكُمُ ا ُ وَرَسُولُهُ وَالذِينَ آمَنُوا الذِينَ يُقيمُونَ الصلوٰةَ وَيُؤْتونَ الزكوٰةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** * ا ائدة: ٥٥) نزلت حق علي بن أ طالب باتفاق ا فسّرين حـ ما تصدق اخه وهو راكع والو يئ ع الناصر و ع ا تصرف وحصره ههنا بكلمة ا ا يدل على أنّ ا راد منه مع ا تصرف لا الناصر فإن نصرة ا ؤمن عامة ميع ا ؤمن لا وجه صره بالذين آمنوا الذين يقيمون الصّلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وا تصرف امر الأمة هو الامام وما حاز الاوصاف ا ذكورة الاّ علي فهو الامام.

وأجيب بأن ا راد من الو هو الناصر وا ب بدلالة قوله **(يآ أيهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تتخِذُوا الْيَهُودَ وَالنصَارَى أَوْلَيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلَيَآءُ بَعْض** * ا ائدة: ٥١) فإنّ ا نفي من اليهود والنصارى هو النصرة وهو ا ثبت للمؤمن .

وقوله **(و هم راكعون)** مسوق للمدح لا للتقييد فلا يدل على التخصيص او هو عطف لا حال مقيد فيكون ا ع (يؤتون الزكاة ويركعون) اي يركعون صلاتم ولا يصلّون بلا ركوع كصلاة اليهود واعترض على هذا الدليل بأنّه إن لدل على امامته عهد الرسول وقت نزول الآية.

ومعلوم أنّه ليس كذلك وايضاً حصر صيغة ا مع على فرد واحد لا يصح والامامية رووا حقه عن النّ عليه السّلام أنّه قال **(سلموا عليه بأمره ا ؤمن)** **وأنّه** اشار ا علي وقال **(هذا خليف فيكم من بعدي فا عوا له واطيعوه)** **وقال**

(انت ا ليفة من بعدي) وقال عليه السّلام اطبا لب عبد ا طلب **(ايكم يبايع ويوازر يكن اخي ووصيي وخليف من بعدي)** فبايعه علي رضي ا عنه وبالغوا دعوى النص حتّى قالوا بتواتر الأخبار الا نقلوها هذا الباب.

معلوم أنّ هذا افراط وغلوّ وتمة على علماء الامة حتّى الصّحابة حتّى على علي إذ لو وقع النص ا ساغ له السكوت عن الاحتجاج به مع أنّه ينقل عنه اصلاً لا وقعة الشورى ولا صف ولا مفاخراته خطبته و ا جاز له البيعة للأئمة الثلاثة كما يبايع معاوية وارتكب اراقة الدماء.

قال الامام الرازي: ومن العجائب أنّ علماء الشيعة يبلغوا حد الكثرة كل عصر فمن اين تتواتر أحاديث لا يرويها احد غ هم.

وقيل بورود على امامة أ بكر. قال ا سن البصري تقد ه الصّلاة نص بامامته نصا خفياً.

وقال بعض اصحاب ا ديث نص عليه نصا جليا وهو ما روي أنّه قال **(ايتو بكتاب وقرطاس اكتب لأ بكر كتاباً لا تلف فيه اثنان)** قال **(يأ ا وا سلمون الاّ ابابكر).**

واعلم أنّ أمامة الأئمة الاربعة ثابتة بالنص والا اع وليس ا راد بالنص النص على واحد بعينه بل النص الدّال إ الاً على ق الامامة بعد الرسول مثل قوله عليه السّلام **(ا لافة بعدي ثلاثون سنة)** ا شوهد أن يكن احد تمل امامته تلك ا دة غ هم علم أنّهم خلفاء حق وائمة صدق ولذلك قال الامام عابرين على ا ق اي ماض عليه من غ عدول عن ا ق وخروج عن العدل ومع ا ق نتولاهم اي نتخذ كلا منهم وليّاً اي اماما.

وشرط العدالة الامامة ينفي الامامة عن أئمة ا ور كما اخ رسول ا بقوله **(ا لافة بعدي ثلاثون سنة).**

واما بعض ا لفاء من ا روانية والعبّاسية الّذي ذهب هور العلماء ا

خلافته كعمر بن عبد العزيز[١] مثلاً. فلعلّهم أئمة مستجمعة لشرائط الامامة وليسوا خلفاء حقيقة واطلاق ا ليفة عليهم بطريق التجوز والتشبيه فإنّ مرتبة ا لافة اخص من منصب الامامة إذ هي مرتبة كما ا كما روي أنّ عمر بن عبد العزيز ا استخلف ع علماء عصره فقال م اكتبوا س ة عمر بن ا طاب ا لافة اعمل با فقالوا لا تطيق ذلك قال و قالوا لأن عمر رضي ا عنه مع الفضائل ا شهودة له من النّ ّ وشرف الصحبة ما اطاق تلك الس ة الاّ بتظاهر وتعاون مع الصّحابة الكرام على ا والتقوى واهل زمانك ا الفون ومانعون فضلاً عن التعاون عن ا فانصف وينعزل الامام عن الامامة بعد ما انعقد له عقد الامامة وصار اماما حقاً واجب الاطاعة نظرا بأن ما يفوت ا قصود من الردة وا نون ا طبق وص ورته اس ا لا يرجى خلاصه والعمى وا رس والصمم وا رض الّذي ينسي العلوم وخلعة نفسه عن الامامة بعجزه عن القيام بأمر الامامة.

واما خلعه بلا سبب ففي كونه سبب الانعزال خلاف كما الانعزال بالفسق الطارئ فإنّ الاكثرين على عدم الانعزال به وهو ا ختار مذهب الشّافعي وأحد القول عن أ حنيفة و مّد.

واما استحقاق العزل بالفسق فاتفاق ولو بشهر السيوف ومباشرة ا روب.

واما خلو الزمان عن الامام بعد زمان ا لافة مع وجوب نصب الامام على الكل عند الكل فليس له الاعتذار غ العجز والاضطرار لا يكلف ا نفسا الاّ وسعها.

قال رضي ا عنه **(ولا نذكر احداً من اصحاب رسول ا الاّ)** فإنّ النّ ّ عليه السّلام نى عن سب الاصحاب فقال **(لاتسبوا اصحا فلو أن احدكم لو انفق مثل احد ذهبا) و** رواية **(فو ا الّذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل**

---

(١) ا تو سنة ١٠١ هـ. [٧١٩ م.] دمشق

احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ونصفيه) وعنه عليه السّلام برواية عبد ا بن مغفل أنّه يقول **(يبلغ ا اضر الغائب ا ا اصحا لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحب احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذا ومن آذا فقد اذى ا ومن اذى ا فيوشك أن يأخذه ومن يأخذه ا فيوشك أن لا يفلته)** وقد صح عنه عليه السّلام أنّه قال **(خ الناس قر الذين يلونم)** قال الراوي وهو عمران بن حصين رضي ا عنه فلا ادري أذكر بعد قرنه قرن او ثلاثة قال **(إنّ بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون و ونون ولا يؤ نون وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السمن)** ومعنى قوله يشهدون ولا يستشهدون اي لا يؤبه بم ولا تقبل شهادتم عند الشّرع واهله لسقوط عدالتهم وظهور تمتهم فهم قوم مشهود م من الشارع با ية وسائر الفضائل ومتواتر منهم الآثار ا سنة ا رضية والاحوال السنية ومن طعن فيهم او سبهم او نسبهم ا النقيصة فهم مشهود عليهم با يانة وعدم الوفاء وهذا بعض ما ورد فيهم لة وفيهم ايضاً أحاديث واردة طائفة طائفة وفرد فرد منهم ناطقة لتهم عند ا وبوجوب بتهم والكف عنهم كما ورد اهل بدر و اهل بيعة العقبة وبيعة الشجرة و ا هاجرين خاصة و الانصار خاصة كما قال **(آية الإ ان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار)** وقال **(لا يبغض الانصار رجل يؤمن با واليوم الآخر)** ولو اوردنا ما ورد حق الآحاد رجنا عما قصدنا من الا از من اراد الاطلاع فليطلب من كتب الأحاديث وهذا القدر يكفينا ما أردنا بيانه من وجوب بتهم والكف عنهم والاجتناب عن مطاعنهم وحسن الظن بم و ل كل ما نقل عن كل واحد منهم ا ا والصّلاح وإن كان ظاهره خلاف ذلك وما شجر فيما بينهم من ا خالفات وا نازعات وا اربات فبعضها اجتهاديات وبعضها اتفاقيات صدرت من اختلاط اهل الاهواء بينهم وفتنتهم كحرب ا مل فإنّه وقع على الصّحيح من فتنه قتل عثمان رضي ا عنه واختلاطهم بالفريقة ومباشرتم ا رب فتوهم كل من الفريقة قصد الفريق

الآخر ا ا ،رب فكان ما كان وا ـكم .

واما حرب صف فكان بغيا من معاوية واحزابه وما كان معهم من كبار الصّحابة وعلماءه وغ عمرو بن العاص.

واما حرب ـنروان فكان مع ا ـوارج ا ـارق عن الدّين وكان ا ـق مع علي الوقعات الثلاث اينما دار دار ا ـق معه يشهد به قوله عليه السّلام **(انك ستقتل الناكث وا ـارق والقاسط)** والأحاديث الواردة بيان فضائله وكمالاته العلمية والعملية وآثاره ا ـسنة ا ـرضية.

واما وقعة الدار فما كانت ايضاً الاّ من رعاع واوباش من ا ـهلة السفلة وما كان معهم من يعتد به من الصّحابة.

واما الّذين صحبوا رسول ا زمانا واستكملوا انفسهم ـسن صحبته و ـام تربيته فحاشا عنهم أن يتبعوا هواهم و يلوا عن سنن هديهم اما يكفي شاهدا فضل الاصحاب قول ا تعا حقهم **(مُحَمدٌ رَسُولُ ا وَالذِينَ مَعَهُ اَشِدآءُ عَلى الْكُفارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَيهُمْ رُكعًا سُجدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ ا ـِ وَرِضْوَاناً سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السجُودِ ذَلِكَ مَثلُهُمْ فِي التوْرَيةِ وَمَثلُهُمْ فِي الْاِنجِيل كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْئَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزراعَ لِيَغِيظَ ـِهِمُ الْكُفارَ وَعَدَ ا ـُ الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُو ا الصالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَاَجْرًا عَظِيماً *** الفتح: ٢٩).

وما ورد سورة ا ـشر من ا ـدح والثناء على ا ـهاجرين والانصار من قوله **(لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الذِينَ اُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ ا ـِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ ا ـَ وَرَسُولَهُ اُولئِكَ هُمُ الصادِقُونَ * وَالذِينَ تَبوؤُا الدارَ وَالاِ ـانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبونَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمآ اُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلى اَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ ـِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُح نَفْسِهِ فَاُولئِكَ**

هُمُ الْمُفْلِحُونَ * الحشر: ٨-٩) وغير ذلك من الآيات الواردة في شأن الاصحاب وفضائلهم وهم الأخيار الابرار وطاعنوهم الاشرار الفجار.

قال رضي الله عنه **(ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الإيمان ونسميه مؤمناً حقيقة ويجوز أن يكون مؤمناً فاسقا غير كافر).**

وقد عرفت أنّ حقيقة الإيمان هي التصديق او هو مع الاقرار والاعمال خارجة عنها وإن كانت مكملة فلا نكفر المسلم بالذنب وإن كانت كبيرة ولا يخرج عن الاتصاف بالإيمان لأن الذنب لا يضاده ولا ينافيه فيكون المذنب صاحب الكبيرة مؤمناً حقيقة لتحقق حقيقة الإيمان في قلبه.

واما إذا استحل الذنب وإن كانت صغيرة يكون مكذبا للشارع في النّهي فيزول التصديق على قلبه فيكون كافراً نعوذ بالله.

فالإيمان والكفر متضادان والطاعة والعصيان متنافيان ولا تلازم بين الطاعة والإيمان ولا تنافي بين الإيمان والعصيان فيجوز أن يكون المؤمن فاسقا غير مطيع.

والدليل على خروج الاعمال عن حقيقة الإيمان اولا ما حققناه من كون حقيقة الايمان هو التصديق مطلقاً والاقرار عند التمكن لا غير.

ومعلوم انهما لا يتوقفان في التحقق على الاعمال وثانياً أنّه ثبت بالنص والاجماع عدم قبول إيمان اليأس وهو الإيمان عند معاينة العذاب ولا يتصور هناك العمل. وثالثاً أنّ ورود الامر والنّهي على الإيمان مثل **(يَا أيهَا الذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** * البقرة: ١٨٣) **(يَا أيهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا** * المائدة: ٨٧) وعطف العمل على الإيمان في قوله **(إن الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ** * هود: ٢٣) يدلان على مغايرة العمل للإيمان. ورابعا أنّه جمع الشارع بين الإيمان والذنب مواضع مثل قوله **(الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** * الانعام: ٨٢) **(وَإنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا** * الحجرات: ٩) وهو نفي للمنافاة بين الإيمان وضد

العمل فضلاً عن ا غايرة بـ العمل والإ ان. وخامسا أنّ جـ ائيل ا سأل النّ ّ عن الإ ان ما اجاب الاّ بالتصديق فلو كان العمل ركنا ا سكت إذ كان الغرض من السؤال وا واب تعليم ا ؤمنـ أنّ الإ ان ما هو وسادسا أنّ الرسول والصّحابة وعلماء الأمة حكموا بإ ان من صدّق واقرّ من غـ تعرض بوجود العمل وعدمه.

واحتج القائلون بدخول الاعمال الإ ان بقوله تعا **(وَمَا أُمِرُوا اِلا لِيَعْبُدُوا ا َ مُخْلِصِ َ لَهُ الدينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا الصلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزكٰوةَ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيمَةِ** * البينة: ٥) فإنّ ذلك اشارة ا الاعمال ا ذكورة من العبادة على وجه الاخلاص والاقامة والاتيان فيكون الدّين ا عتـ هو والاسلام هو الدّين كم (إن الدِّينَ عِنْدَ ا ِ الإِسْلاَمُ * آل عمران: ١٩) والإ ان هو الاسلام.

أجيب بأن جعل ذلك مع أنّه لفظ مفرد مذكر اشارة ا العبادات ا تعددة لا يستقيم بلا تأويل فالاقرب أن يؤوّل بأن التصديق بـذه الامور هو دين القيّمة وايضاً الدّين ا عتـ هو الدّين الكامل.

ولا شكّ أنّ الاعمال داخلة الإ ان الكامل وايضاً كن منع ا اد الإ ان والاسلام و م ايضاً قوله تعا **(إنمَا الْمُؤْمِنُونَ الذِينَ اِذَا ذُكِرَ ا ُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ** * الانفال: ٢) وما هذا ا ع فإنّها حصرت الإ ان من ع العمل مع التصديق.

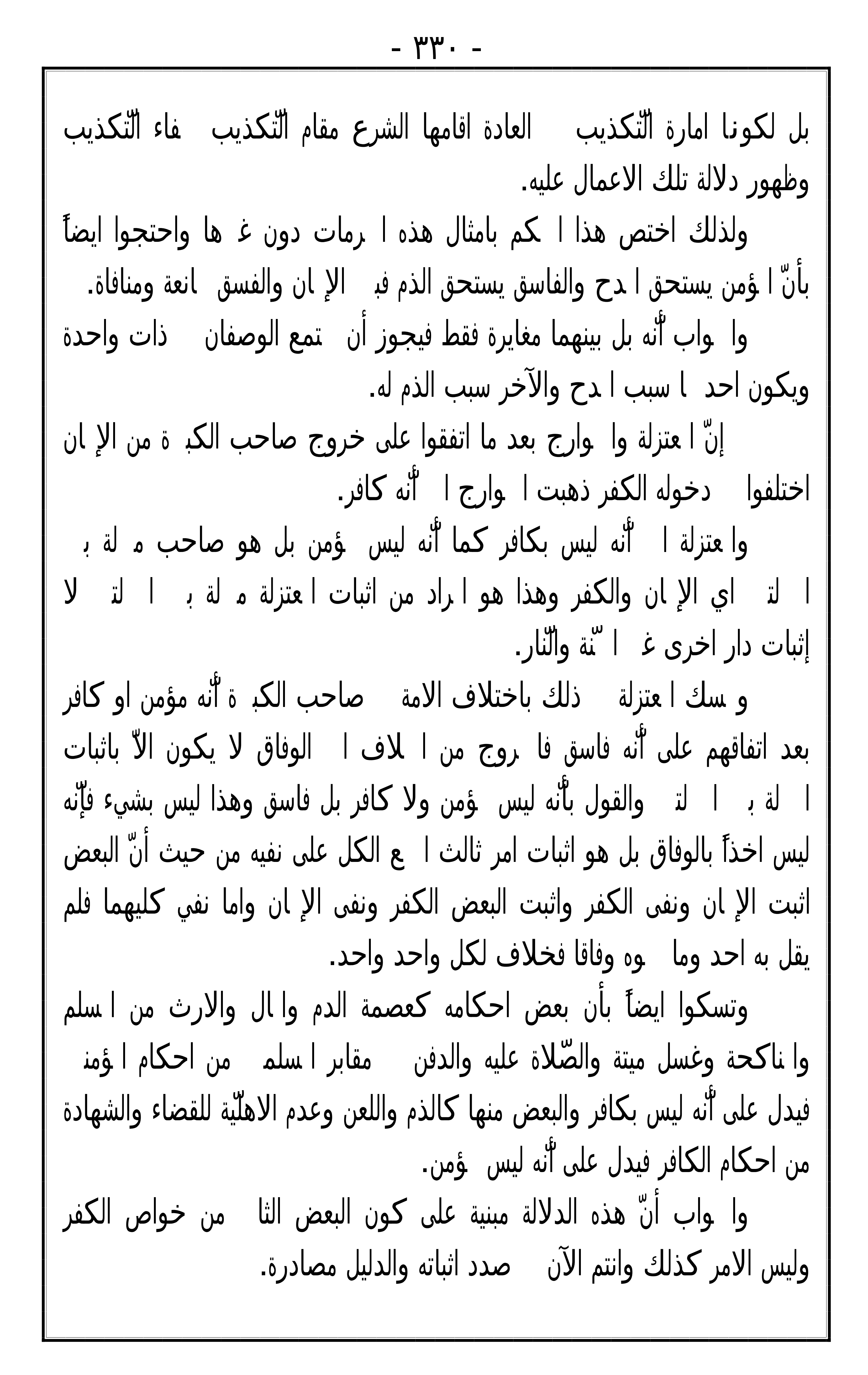
وا واب أنّ ا صور هو الإ ان الكامل لا صار وجه التلفيق بـ الآيات ا تعارضة الظاهرة فيه.

واستدل ايضاً بقوله **(لا يز الزا وهو مؤمن)**.

وأجيب بأنّه مع كونه معارضا بقوله **(وإن ز وإن سرق)** وارد على التغليظ والتوعيد.

و استدل ايضاً كم الشّرع تكون بعض الاعمال كفراً كالقاء ا صحف القاذورات وعقد الزنار من غـ تعرض بزوال التصديق.

وأجيب بأن حكم الشّرع ليس من حيث أنّ تلك الاعمال ذنوب نـي عنها



بل لكونها امارة التّكذيب العادة اقامها الشرع مقام التّكذيب فاء التّكذيب وظهور دلالة تلك الاعمال عليه.

ولذلك اختص هذا ا كم بامثال هذه ا رمات دون غ ها واحتجوا ايضاً بأنّ ا ؤمن يستحق ا دح والفاسق يستحق الذم فب الإ ان والفسق انعة ومنافاة.

وا واب أنّه بل بينهما مغايرة فقط فيجوز أن تمع الوصفان ذات واحدة ويكون احد ا سبب ا دح والآخر سبب الذم له.

إنّ ا عتزلة وا وارج بعد ما اتفقوا على خروج صاحب الكب ة من الإ ان اختلفوا دخوله الكفر ذهبت ا وارج ا أنّه كافر.

وا عتزلة ا أنّه ليس بكافر كما أنّه ليس ؤمن بل هو صاحب م لة ب ا لت اي الإ ان والكفر وهذا هو ا راد من اثبات ا عتزلة م لة ب ا لت لا إثبات دار اخرى غ ا نّة والنّار.

و سك ا عتزلة ذلك باختلاف الامة صاحب الكب ة أنّه مؤمن او كافر بعد اتفاقهم على أنّه فاسق فا روج من ا لاف ا الوفاق لا يكون الاّ باثبات ا لة ب ا لت والقول بأنّه ليس ؤمن ولا كافر بل فاسق وهذا ليس بشيء فإنّه ليس اخذاً بالوفاق بل هو اثبات امر ثالث ا ع الكل على نفيه من حيث أنّ البعض اثبت الإ ان ونفى الكفر واثبت البعض الكفر ونفى الإ ان واما نفي كليهما فلم يقل به احد وما وه وفاقا فخلاف لكل واحد واحد.

وتسكوا ايضاً بأن بعض احكامه كعصمة الدم وا ال والارث من ا سلم وا ناكحة وغسل ميتة والصّلاة عليه والدفن مقابر ا سلم من احكام ا ؤمن فيدل على أنّه ليس بكافر والبعض منها كالذم واللعن وعدم الاهلّية للقضاء والشهادة من احكام الكافر فيدل على أنّه ليس ؤمن.

وا واب أنّ هذه الدلالة مبنية على كون البعض الثا من خواص الكفر وليس الامر كذلك وانتم الآن صدد اثباته والدليل مصادرة.

ومن متأخري ا عتزلة من صرح بأن الإ ان ا نفي عن صاحب الكب ة هو الإ ان الكامل لا مطلق الإ ان ف جع ا ما ذهبنا اليه.

واما ا وارج فقد اتفقوا على القول بكفر صاحب الكب ة بل وصاحب الصغ ة ايضاً وعليه هورهم خلافاً للبعض منهم الصغ ة و م أنّ دخول النّار ومس العذاب صوص بالكفرة كم قوله تعا **(لا يَصْلَيهَا إِلا الاَشْقَى * الذِي كَذبَ وَتَوَلى** * الليل: ١٥-١٦) وقوله **(أن الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذبَ وَتَوَلى** * طه: ٤٨) ورد النصوص بعذاب الفاسق والعصاة.

وا واب أنّ ا راد العذاب الشديد والنّار ا خصوصة ا وصوفة بالتلظى والاّ يلزم أن لا يدخل النّار الاّ ا كذبون مع الاتفاق على دخول بعض العصاة ا صدق و م ايضاً النصوص الدّالة على كفر العصاة مثل قوله تعا **(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَآ أنزَلَ ا فَأولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ** * ا ائدة: ٤٤).

ومن هذا القبيل قوله عليه السّلام **(من ترك الصّلاة متعمدا فقد كفر)** وقوله **(من مات و ج فليمت إن شاء يهوديا او نصرانيا).**

والنصوص الدّالة على قصر الفسق بالكافرين مثل قوله **(وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** * النور: ٥٥).

أجيب عن الاول بأن ا راد عموم السلب اي من كم بشيء ا انزل ا وبأن ا راد ا انزل ا هو التوراة فلا يرد علينا لأنا غ مأمورين باتباع التوراة.

أقول وقت نزول الآية ما بقي احد مأمورا باتباع التوراة لكونه منسوخا بالقرآن فلا تفيد الآية لكن ل الكافر على ا ع اللغوي يناسب سياق الآية اي من كم ا انزل ا فاولئك هم الساترون للحق والكا ون له.

أجيب عن النصوص الدّالة على قصر الفسق بالكافر بان الفسق ا تمكن الراسخ هو ا قصور على الكفر والاّ فعموم الكفر عن الفسق لا كن انكاره لأن من الكافر من كفر قبل ذلك مع أنّه يقل به احد.

واما ا دیثان فمحمولان على التغليظ او الاستحلال وتب عنه صيغة للتفعل العمد.

واستدلّوا ايضاً بالآيات الظاهرة الدلالة على تكذيب الفاسق ثل قوله تعا م **(وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النارِ الذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ** * السجدة: ٢٠) بعد قوله **(وَأما الذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَيهُمُ النارُ** * السجدة: ٢٠).

وا واب أنّ الفاسق عام من الكافر وا كم ليس كلياً والاّ للزم أن يكون كل فاسق مكذبا وليس كذلك صاحب الكب ة قول رابع وهو القول بنفاقه والقائل به ا سن البصري واحتج عليه بقوله عليه السّلام **(آية ا نافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤ ن خان) و** رواية **(وإن صام وصلى)** وزعم أنّه مؤمن بعد قوله **(ثلاث).**

وا واب أنّه مع كونه خ الواحد قد ترك ظاهره للاتفاق على أنّ من كذب كذبه لا يكون منافقا الدّين واحتج ايضاً بأن الاقدام على ا عصية مع التصديق بافضائه ا العذاب لا يتصور كمن لا يدخل يده جحر يعلم أنّ فيه حية فاقدامه يدل على زوال التصديق وإن اقر بلسانه بأنّه مصدق بقلبه وهذا هو النفاق.

وا واب أنّ الاقدام لرجاء الر ة او عزم التوبة او للاشتغال بلذة العاجل عن عقوبة الآجل مع بقاء ا وف والتصديق.

أقول ولعل مراد الشّيخ من ا نافق ليس ا نافق الّذي الدرك الاسفل من النّار ا سية بل ا نافق الّذي هو الدرك الاسفل من نار البعد وا جاب وا رمان عن الوصول ا قدس ا ناب وإن كان مؤمناً بالإ ان الشّرعي وناجيا عن العذاب السرمدي فإنّه مقتد بارباب الطريقة واشاراته ا ا قامات القلبية ا عنوية والاّ فكيف يتصور لمفه عن آثار الصّحابة مع أنّه من اجلة التابع ومقتدى زمانه الفقه والدّين.

قال رضي ا عنه: **(وا سح على ا ف سنة وتراويح شهر رمضان سنة)** هاتان ا سألتان من ا سائل الفقهية الفرعية لكن للمنازعات الواقعة فيهما ب اهل

السّنّة وا بتدعة جرت عادتم أن يلحقو ا با سائل الكلامية الاصلية ويوردو ا
كتب الكلام كأنم يرون الاعتقاد قيتهما من العقائد ا قة السنية والاعتقاد
بعدم جواز ا من العقائد الزائغة البدعية واشتهرت الآثار الواردة حق جواز ا سح
و صدوره عن النّ وعمل الصّحابة به حتّى قرب من التواتر حتّى نقل عن انس
بن مالك رضي ا عنه حـ سئل عن السّنّة وا ماعة أنّ السّنّة أن ب الشّيخ
ولا يطعن ا تن و سح على ا ف وروي مثل هذا عن الامام أ حنيفة ايضاً
وهو قوله السّنّة أن يفضل الشّيخ و ب ا تن و سح على ا ف وروي عن
الكرخي التغليظ هذا الباب بقوله من أنكر ا سح على ا ف شى عليه الكفر
والوجه ذلك أنّ انكار ما ثبت با ا شهور من فعل النّ عليه السّلام يؤوّل ا
التّكذيب سيّما إذا ا ع العلماء الراسخون كل عصر فإنّه قد صح رجوع من
أنكره من الصّحابة قبل موته وكذا التراويح ورثها ا لف عن السلف من لدن
رسول ا من غ نك عليه من الصّحابة والتابع وا لف الصّا ن تبعوهم
باحسان ا يوم الدّين رضوان ا عليهم ا ع .

وقال رسول ا شأن رمضان **(فرض ا عليكم صيامه وسن لكم قيامه)**
و حديث سلمان رضي ا عنه **(فرض ا عليكم صيامه وسن لكم قيامه)** كان
سن نبّيه مسندا اليه ونطق بسنيته ايضاً قوله عليه السّلام **(عليكم بسن وسنة
ا لفاء من بعدي)**. فإنّ عمر سنه ووافق الصّحابة واثنوا عليه به حتّى روي عن علي
رضي ا عنه أنّه قال نور ا مضجع عمر كما نور مساجدنا.

ما زالت ا واظبة عليه كل عصر و كل قطر من اقطار الاسلام فصار
معا على سنيته حتّى اقامها ازواج النّ فإنّ عائشة اقامها خلف ذكران وام سلمة
اقامها ماعة النساء خلف امتها اما ا سن البصري وقد صح عن النّ أنّه ما ترك
ا واظبة عليها الاّ خوف أن يكتب اختلف أنّ الافضل والاحب اداؤه على
الانفراد وهو قول مالك والشّافعي القد او اقامته مع ا ماعة وهو الصّحيح

بدليل مواظبة عمر على ا ماعة وموافقة الصّحابة له.

وقيل سنيته بطريق الكفاية حتّى لو ترك ا ماعة اهل مسجد يعا اساؤا وتركوا السّنة وإن قام بعضهم ماعة وصلّى بعضهم فرادى بيوتم يسيئوا لكن يفوتم الفضل و ات ا سألت فروع كث ة مذكورة كتب الفقه اقتصرنا على هذا القدر.

قال رضي ا عنه **(والصّلاة خلف كل بر وفاجر من ا سلم جائز).**

هكذا ورد الأثر وجرى عليه الصّحابة والتابعون زمن الأئمة ا ائرة كيزيد بن معاوية واكثر ا لفاء ا روانية والنواب الظلمة مثل ابن زياد وحجاج بن يوسف الثقفي وهو دليل ايضاً على أنّ الاعمال خارجة عن حقيقة الإ ان وأنّ صاحب الكب ة مؤمن وإن كان فاسقا والاّ ا جازت الصّلاة خلفه لأن الصّلاة لا تصح الاّ من ا سلم فلا وز اقتداء ا سلم الصّلاة الاّ با سلم.

قال رضي ا عنه **(ولا نقول إنّ ا ؤمن لا تضره الذنوب ولا نقول أنّه لا يدخل النّار ولا نقول أنّه لد فيها وإن كان فاسقا بعد أن رج من الدّنيا مؤمنا).**

اعلم أنّ دار ا لد داران: ا نّة والنّار لا ثالث. وما نقل عن ا عتزلة أنّ صاحب الكب ة لا يدخل ا نّة ولا النّار وا ا له دار اخرى لد فيها فغ صحيح بل غلط من قو م إنّ له م لة ب ا لت لكن مرادهم ليس الاّ اثبات وصفه وحاله له وهو الفسق ب الوصف و ا الكفر والإ ان وا ا حكم الفاسق عندهم ا لود النّار والعذاب الدائم و لافهم ا رجئة فإنم يقولون ا ؤمن لا يدخل النّار البتة ولا يعذب قطعا.

كما قال رضي ا عنه **(ولا نقول إنّ حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول ا رجئة).** فافرطوا كما أنّ ا عتزلة فرطوا و ن عدلنا ب الافراط والتفريط فإنّ ا ية التوسيط وقلنا باحالة أمر العاصي ا مشيئة ا إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه من غ قطع بواحد منهما لكن يقطع بعدم خلوده النّار لدلالة الادلة

القاطعة على أنّ ا ؤمن لا لد النّار وقد ثبت أنّ الفسق والعصيان لا ينفيان الإ ان و سكت ا رجئة بالآيات الدّالة على حصر العذاب بالكفّار مثل قوله تعا **(إنا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أن العَذَابَ عَلَى مَنْ كَذبَ وَتَولى** * طه: ٤٨) وقوله **(إن الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ** * النحل: ٢٧).

وا واب أنّ ا راد بالعذاب ا طلق ا عرف باللام العذاب التام الكامل وهو العذاب السرمد للمعذب ا خلد وكذا ا زي والسوء لأن الآيات الدّالة على عذاب عصاة ا ؤمن صصه و رجه عن العموم وهذا هو الارجاء ا الص لا الارجاء ع عدم القطع بالثواب ولا بالعقاب فإنّه ا ذهب ا ق وبذا ا ع نسب الامام ا الارجاء ولذلك ا قيل له من اين اخذت الارجاء قال من ا لائكة حيث قالوا **(لاَ عِلْمَ لَنا إِلا مَا عَلمْتَنَا** * البقرة: ٣٢) ومع الارجاء التأخ فكأنه تأخ ا كم عن القطع بأحد الطرف الثواب والعقاب او لأنه اعطاء رجاء للمؤمن ودفع للخوف.

وللمعتزلة وجوه القطع بعذاب الفاسق خلوده النّار منها الآيات الدّالة على خلود العاصي والفاسق على الاطلاق مثل قوله تعا **(وَمَنْ يَعْصِ ا وَرَسُولَهُ فَإن لَهُ نَارَ جَهَنمَ خَالِدِينَ فِيهَآ أبَدًا** * ا ن: ٢٣) **(وَأما الذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَيهُمُ النارُ كُلمَآ أرَادُوا أنْ يَخْرُجُوا مِنْهَآ أُعِيدُوا فِيهَا** * السجدة: ٢٠) وعلى خلود ا تعمد للقتل وا تعدي دود ا والفجار والكاسب للسيئة يطا به خطيئته مثل قوله تعا **(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعمدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنمُ خَالِدًا فِيهَا** * النساء: ٩٣) وقوله تعا (وَمَنْ يَعْصِ ا وَرَسُولَهُ وَيَتَعَد حُدُودَهُ * النساء: ١٤) اي حدوده ا وارث لأن ارادة يع ا دود غ متصور للتضاد ب بعضها كاليهودية والنصرانية فيصرف ا حدود ا وارث بقرينة ورود فيها يدخله نارا خالدا فيها **(وَإن الْفُجارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدين * وَمَاهُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِ** * الانفطار: ١٤-١٦) فإنّ عدم الغيبة عن ا حيم عذاب سرمد. **(بَلى مَنْ كَسَبَ سَيئَةً وَأحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أصْحَابُ**

النارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * البقرة: ٨١).

وا واب أنّ عنوانات ا وضوعات بعض هذه الآيات عامة من الكفر والكبـ ة فتكون قضايا مهملة غ قطعية للعموم فيحتمل التخصيص انفسها و عارضة الدلائل الدّالة على دخول كل مؤمن ا ّنة ولو بعد حـ يتع صصها بالكفر سيّما وقد اخرجت اصحاب الصغـ ة والتائب عن دلالة الآيات بالاتفاق فما بقي دليلاً يفيد القطع غ ها ايضاً.

ودلّ قوله تعا **(وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النارِ الذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ** * السجدة: ٢٠) بعد قوله تعا **(وَأما الذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَيهُمُ النارُ** * السجدة: ٢٠) على أنّ ا راد بالفسق التّكذيب لا مطلق الفسق مع أنّ عدم الاخراج عند ارادة ا روج لا ينا الاخراج مطلقاً. واما قوله تعا **(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا)** فا راد القتل بالاستحلال يشعر به صيغة التكلف التعمد و كن أن يراد بلفظ ا لود وما معناه طول ا كث فإنّ استعماله فيه شائع كما يقال سجن لد ووقف لد سيّما عند وجود القرينة و م ايضاً أنّ عدم خلود الفاسق يستلزم عدم خلود ا كذب كم اشتراكهما تناهي ا عصية.

وا واب أنّه يكفي اختلافهما شدّة ا عصية وضعفها الاختلاف با لود وعدمه مع انا من الاحكام الشّرعية النقلية لا دخل فيها للعقل وتعليلاته.

واستدلّوا ايضاً بأنّ الوعيد ا ا اقتضته ا كمة ليكون سببا لانزجار العباد عن ا عاصي وباعثا ا الطاعات والعذاب الدائم زجر من ا نقطع فيكون اوفق للحكمة فيكون واجباً على قاعدة اللطف.

وا واب بعد منع الوجوب العقلي وقاعدة اللطف أن الزجر يتم بالعذاب الطويل والتأبيد خالية عن الفائدة بعد ما مصلحة الزجر فيكون خارجا عن ا كمة وقاعدة اللطف و م ايضاً أنّ دخول ا ّنة لا كن بلا استحقاق وأنّ الفاسق لا استحقاق له لاحباط الفسق استحقاقه.

وا واب هدم قاعدة الاستحقاق واثبات قاعدة الفضل ومنع احباط الفسق الاستحقاق بالكلية فإن إحباط ا عاصي الطاعات ليس او من اذهاب ا سنات السيئات ولو سلم الإحباط فالتصديق والاقرار كافيان اثبات الاستحقاق.

ولنا عدم القطع ال العاصي وكونه مشيئة ا ان شاء عذبه وإن شاء عفى عنه إنّ النصوص من الآيات والاحاديث دلت قطعا على دخول ا ؤمن ا صدق ا نة مثل قوله تعا **(وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ** * ا ؤمن: ٤٠) وقوله عليه السلام **(من قال لا اله الاّ ا دخل ا نة)** ومثل **(من مات لا يشرك با شيئا دخل ا نة وإن ز وإن سرق)** والدخول النار بعد الدخول ا نة منتف ا اعا فتع أن يكون دخول ا نة اما ابتداء فيكون عفوا تاما او بعد ا روج من النار فيكون انقطاعا للعذاب.

ولنا ايضا النصوص ا شعرة با روج من النار كقوله تعا **(النارُ مَثْوَيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إلا مَا شَآءَ ا ُ** * الانعام: ١٢٨) وقوله عليه السلام **(رج من النار أقوام بعد ما امتحشوا وصاروا فحما و ما فينبتون كما تنبت ا نة جهل السبيل)**.

وأيضا على قاعدة الاعتزال يلزم الظلم بإخلاد من واظب على انواع الطاعات طول عمره لكن صدرت عنه مرة كث ة واحدة النار وايضا ما دون الشرك من الكبائر متناه كما وكيفًا اما متناهية كما فظاهر لأن زمانه متناه واما تناهيه كيفا فلأن الشرك فوقها فلا بد أن يكون جزاؤها ايضا متناهيا قيقا لقاعدة العدل فضلا عن هيد قاعدة الفضل وأيضا لو تقرر خلود العاصي النار لضاعت طاعاتا وعباداتا ولضاع استحقاقه الذي اوجبته تلك الطاعات بعد أن اوجبه التصديق فإنّ ذلك الا اب متفق على وقوعه وإن كان عقليا عندكم وشرعيا عندنا ثابتة بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعا **(فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرةٍ خَيْرًا يَرَهُ** * الزلزال: ٧)

وغ ه.

فا سنة اذا سلمت عن القوادح و عت الشرائط لا يضيعها ا البتة بل يثبت عليها فإن ا لا يضيع اجر ا سن . والسيئة إن تاب عنها صاحبها ا حى اثرها كم قوله عليه السلام **(التائب من الذنب كمن لا ذنب له)** وما معناه وإن يتب فهو مشيئة ا تعا العفو والتعذيب. ولذلك قال رضي ا عنه **(ولكن نقول من عمل حسنة ميع شرائطها خالية من العيوب ا فسدة وا عا ا بطلة و يبطلها بالكفر والردة ح خرج من الدنيا مؤمنا فإنّ ا لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها وما كان له من السيئات دون الشرك والكفر و يتب عنها صاحبها ح مات مؤمنا فإنه مشيئة ا إن شاء عذّبه وإن شاء عفا عنه و يعذّبه بالنار اصلا).**

واختلفوا جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة بعد الاتفاق على انه عفو غفور يغفر الصغائر مطلقا والكبائر بعد التوبة ولكن لا يغفر أن يشرك به مع جواز ا غفرة عنه ايضا عقلا عند الاكثرين ومنعه البعض بناء على وجوب التفرقة حكمة ا كيم ب ا تناهي الاحسان وا تناهي الاساءة.

فذهب بعض ا عتزلة ا عدم جواز العفو عن الكب ة بدون التوبة عقلا وهم البلخي واتباعه و وه بالوعيدية وبعضهم بعدم جوازه عا وهم البصريون وبعض البغداد .

واحتج الاولون بأنّ مقتضى ا كمة زجر العاصي عن ا عاصي بّيت العذاب وحتم العقاب على العصيان والاّ لكان اغراء ورخصة للمذنب فلا ي جر عن الذنب اتكالا على العفو وهو خلافه اللطف الواجب عقلا.

وا واب أنّ الظن ا اصل من الوعيدات يكفي زاجرا للمذنب ولو كان احتمال رفع العذاب منافيا للزجر للزم عدم قبول التوبة.

واحتج الآخرون بالوعيدات الواردة تعذيب العصاة اما عامة واما خاصة

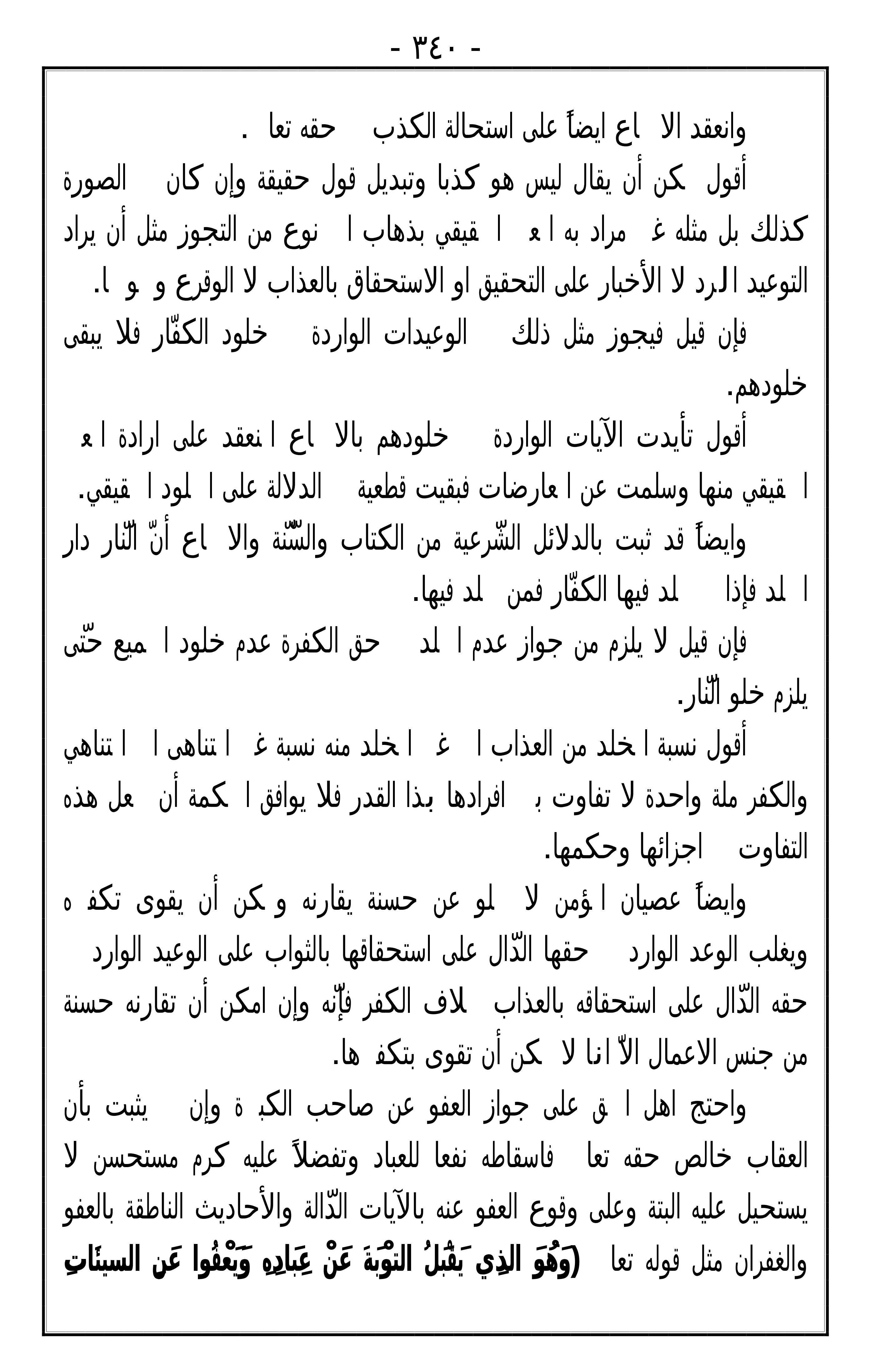
بعض ا عاصي ا خصوصة.

اما العمومات مثل قوله تعا **(وَمَنْ يَعْصِ ا َ وَرَسُولَهُ** * النساء: ١٤) **(وَأَما الذِينَ فَسَقُوا** * السجدة: ٢٠) و و ذلك.

واما ا صوصات فمثل قوله تعا **(وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا** * النساء: ٣٠) **(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا** * النساء: ٩٣) و و ذلك.

وا واب أنّ الآيات قضايا غ مسورة ا يدل على صدق ا مول على كل واحد واحد من افراد ا وضوع فليس من ضرورة صدقها الاّ صدق ا مول على بعض افراد ا وضوع سيّما عند تعارض العمومات وا صوصات الدّالة على العفو وانقطاع العذاب با فإنّه لا يدفع لتعارض الآيات الدّالة بعضها على العفو وبعضها على العذاب الاّ بصدق البعض من الآيات البعض من الافراد والبعض الآخر البعض الآخر من الافراد فإنّ ارادة ا اص من العام وا قيد من ا طلق شايع سيّما عند وجود العربية الصارفة عن الظاهر وهي ههنا تعارض الآيات وا صار وجه الدفع بذا الطريق فلا يرد أنّ ا طلق الّذي يصرفه الدليل عن اطلاقه يدل على عموم حكم لكل من الافراد له ما كم عليه مع ا عنه با ه ا اص لا يبقى طريق ا التخصيص غ اخراج البعض بدليل متراخ فيكون نسخا والنسخ لا ري الأخبارات لاستلزامه الكذب لأن تراخي ادلة العفو عن ادلة العذاب غ معلوم ولو سلّم فمثل هذا بيان لا نسخ.

فإن قيل فالعام لا يبقى دليلاً لاحتمال ا صوص لأنا نقول رد الاحتمال لا ينفي الدلالة حق العمل ما يثبت و ا ذكرنا من ا واب لا تاج ا ارتكاب ما قيل من أنّ الوعد لا وزخلفه البتة من ا خالفته الكرم الفة ظاهرة لاف خلف الوعيد لكونه قفة للكرم فإنّ من عفا بعد ما اوعد يعد كر ا عند الكرام فإنّه وإن كان كذلك لكن لا لو عن كذب وتبديل قول وقد قال ا تعا . **(مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَي وَمَا أَنَا بِظَلامٍ لِلْعَبِيدِ** * ق: ٢٩).



وانعقد الا اع ايضاً على استحالة الكذب حقه تعا .

أقول كن أن يقال ليس هو كذبا وتبديل قول حقيقة وإن كان الصورة كذلك بل مثله غ مراد به ا ع ا قيقي بذهاب ا نوع من التجوز مثل أن يراد التوعيد ا رد لا الأخبار على التحقيق او الاستحقاق بالعذاب لا الوقرع و و ا.

فإن قيل فيجوز مثل ذلك الوعيدات الواردة خلود الكفّار فلا يبقى خلودهم.

أقول تأيدت الآيات الواردة خلودهم بالا اع ا نعقد على ارادة ا ع ا قيقي منها وسلمت عن ا عارضات فبقيت قطعية الدلالة على ا لود ا قيقي.

وايضاً قد ثبت بالدلائل الشّرعية من الكتاب والسّنّة والا اع أنّ النّار دار ا لد فإذا لد فيها الكفّار فمن لد فيها.

فإن قيل لا يلزم من جواز عدم ا لد حق الكفرة عدم خلود ا ميع حتّى يلزم خلو النّار.

أقول نسبة ا خلد من العذاب ا غ ا خلد منه نسبة غ ا تناهى ا ا تناهي والكفر ملة واحدة لا تفاوت ب افرادها بذا القدر فلا يوافق ا كمة أن عل هذه التفاوت اجزائها وحكمها.

وايضاً عصيان ا ؤمن لا لو عن حسنة يقارنه و كن أن يقوى تكف ه ويغلب الوعد الوارد حقها الدّال على استحقاقها بالثواب على الوعيد الوارد حقه الدّال على استحقاقه بالعذاب لاف الكفر فإنّه وإن امكن أن تقارنه حسنة من جنس الاعمال الاّ انا لا كن أن تقوى بتكف ها.

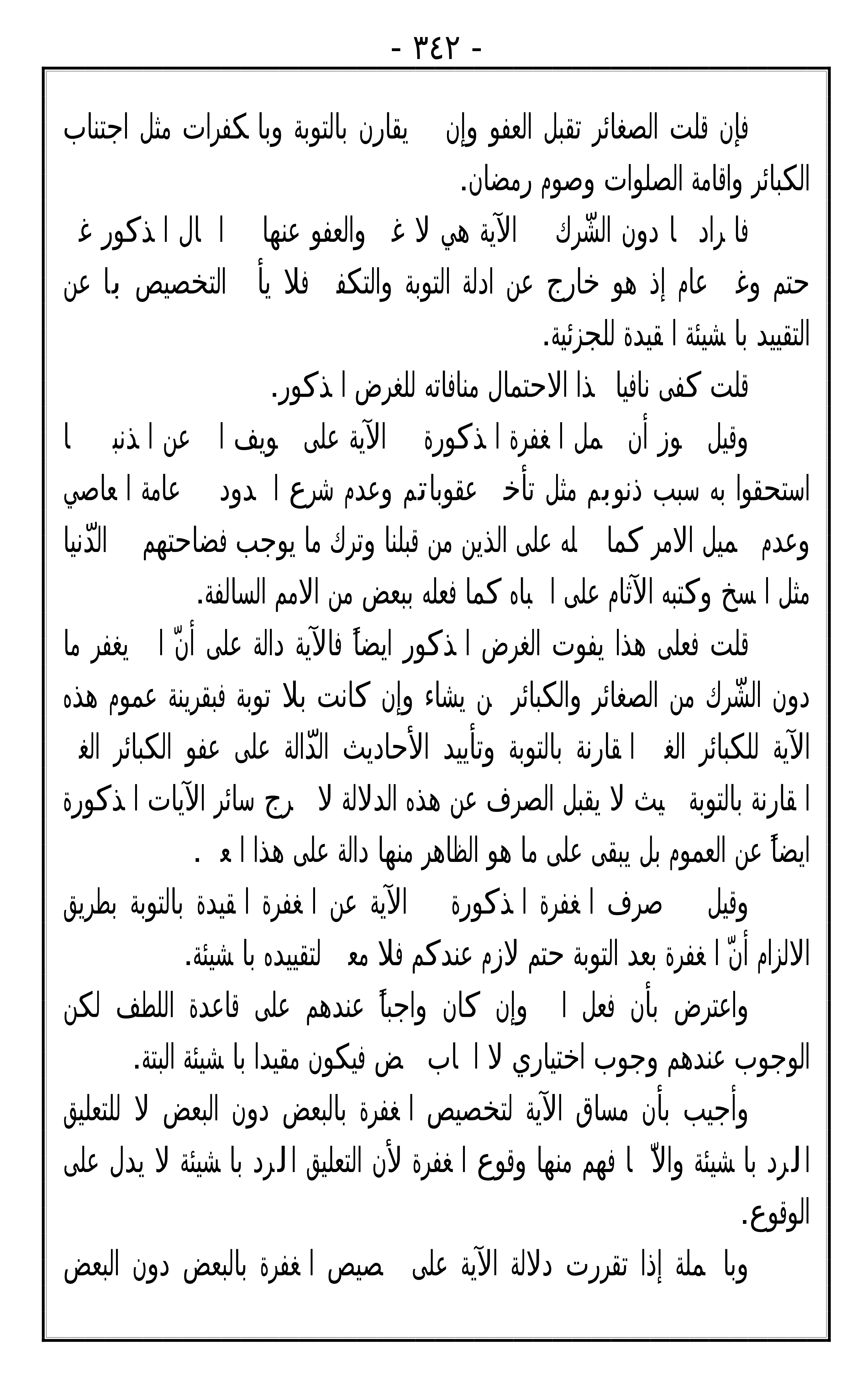
واحتج اهل ا ق على جواز العفو عن صاحب الكب ة وإن يثبت بأن العقاب خالص حقه تعا فاسقاطه نفعا للعباد وتفضلاً عليه كرم مستحسن لا يستحيل عليه البتة وعلى وقوع العفو عنه بالآيات الدّالة والأحاديث الناطقة بالعفو والغفران مثل قوله تعا **(وَهُوَ الذِي يَقْبَلُ التوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَن السيئَاتِ**

وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * الشورى: ٢٥) **(أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ** * الشورى: ٣٤) **(إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا** * الزمر: ٥٣) **(إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** * النساء: ٤٨).

والأحاديث كثيرة في هذا المعنى.

والمعتزلة حملوها على العفو عن الصغائر وعن الكبائر التائب عنها اصحابها.

والجواب أنّ هذا الحمل لا يصح في قوله **(إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)** فإنّ تخصيصه بالصغائر والكبائر المقارنة بالتوبة يأبى عنه التقييد بالمشيئة فإنّ العفو عن هذين القسمين حتم وعام بدلالة الآيات والأحاديث الواردة في التوبة والتكفير مثل قوله تعالى **(إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيمًا** * النساء: ٣١) **(وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ)** فالتقييد بالمشيئة المفيدة للبعضية بحسب الافراد والاوقات يأبى هذا التخصيص مع كونه تخصيصا للعام بلا دليل وتقييدا للمطلق بلا قرينة ومنافيا للغرض المسوقة هذه الآية لأجله من تهويل شأن الشّرك وتقبيحه باشنع قباحة تختص به دون غيره من المعاصي وإن كانت كبيرة من عدم قبوله العفو بلا توبة فإنّ العفو بالتوبة يعم الشّرك ايضاً واما حمل الكبائر في قوله تعالى **(إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ)** على انواع الشّرك مع أنّه مخالف للعرف والاستعمال وصرف عن الظاهر بلا قرينة فقد يأبى عنه أنّه لو ابقينا قوله **(نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)** على اطلاقه الظاهر للزم أن يكفر الصغائر والكبائر جميعا عن المؤمن مع أنّه لم يقل به احد في عصر من الاعصار وإن خصصنا السيئات بالتي قبل الإيمان على وفق قوله عليه السّلام **(الاسلام يهدم ما قبله)** لكنا قد خرجنا عن الظاهر المتبادر بلا صارف من قرينة او دليل وارتكبنا خلاف البلاغة في ابلغ الكلام في آية واحدة منه مرتين وكفى بنا هذا تقصيرا وعن هذا الحمل توبيخا وتعييرا.



فإن قلت الصغائر تقبل العفو وإن يقارن بالتوبة وبا كفرات مثل اجتناب الكبائر واقامة الصلوات وصوم رمضان.

فا راد ا دون الشّرك الآية هي لا غ والعفو عنها ا ال ا ذكور غ حتم وغ عام إذ هو خارج عن ادلة التوبة والتكف فلا يأ التخصيص با عن التقييد با شيئة ا قيدة للجزئية.

قلت كفى نافيا ذا الاحتمال منافاته للغرض ا ذكور.

وقيل وز أن مل ا غفرة ا ذكورة الآية على ويف ا عن ا ذنب ا استحقوا به سبب ذنوبم مثل تأخ عقوباتم وعدم شرع ا دود عامة ا عاصي وعدم ميل الامر كما له على الذين من قبلنا وترك ما يوجب فضاحتهم الدّنيا مثل ا سخ وكتبه الآثام على ا باه كما فعله ببعض من الامم السالفة.

قلت فعلى هذا يفوت الغرض ا ذكور ايضاً فالآية دالة على أنّ ا يغفر ما دون الشّرك من الصغائر والكبائر ن يشاء وإن كانت بلا توبة فبقرينة عموم هذه الآية للكبائر الغ ا قارنة بالتوبة وتأييد الأحاديث الدّالة على عفو الكبائر الغ ا قارنة بالتوبة يث لا يقبل الصرف عن هذه الدلالة لا رج سائر الآيات ا ذكورة ايضاً عن العموم بل يبقى على ما هو الظاهر منها دالة على هذا ا ع .

وقيل صرف ا غفرة ا ذكورة الآية عن ا غفرة ا قيدة بالتوبة بطريق الالزام أنّ ا غفرة بعد التوبة حتم لازم عندكم فلا مع لتقييده با شيئة.

واعترض بأن فعل ا وإن كان واجباً عندهم على قاعدة اللطف لكن الوجوب عندهم وجوب اختياري لا ا اب ض فيكون مقيدا با شيئة البتة.

وأجيب بأن مساق الآية لتخصيص ا غفرة بالبعض دون البعض لا للتعليق ا رد با شيئة والاّ ا فهم منها وقوع ا غفرة لأن التعليق ا رد با شيئة لا يدل على الوقوع.

وبا ملة إذا تقررت دلالة الآية على صيص ا غفرة بالبعض دون البعض

يكون عموم ا غفرة عما بعد التوبة قطعّياً لأن عموم هذه ا غفرة للجميع قطعي الاّ أنّ تقرر الدلالة تأملا لا فى.

لقائل أن يقول قوله تعا **(وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَةٍ شَرا يَرَهُ** * الزلزال: ٨) ينا العفو الكلّي.

و كن أن اب عنه بأن رؤية العمل الشرّ ليس من ضرورته أن يرى عذابه فإنّ اثر الشرّ وز أن يكون ا طاط درجة العامل عن درجة الرضاء ا درجة العفو او حرمانه عن ارتفاع درجة لولا ذلك الشر لترقى عامله اليها و م احباط السيئات ا سنات واذهاب ا سنات السيئات مباحثات ومنازعات فإنّ ا عتزلة ا ذهبوا ا خلود ا صدق الفاسق ا تعبد ببعض العبادات الّنار لزم عليهم بيان أنّ تصديقه وطاعته اين ذهبت وما استحقه بسببها ضاع وقال ا تعا **(إنا لا نُضْيعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلاً** * الكهف: ٣٠).

فقال هور ا عتزلة باحباط الكب ة ولو كب ة واحدة الطاعات ولو طاعات كث ة حتّى أنّ من اشتغل طول عمره بانواع العبادات ينحبط يعها بكب ة واحدة صدرت عنه طة.

ومعلوم أنّ هذا ينا الكرم ا طلق فضلاً عن الكرم الكا واللطف الوا و الف ما دلّ عليه النصوص القطعية مثل قوله **(إنا لا نُضْيعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلاً) (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَةٍ خَيْراً يَرَهُ** * الزلزال: ٧).

وايضاً ا سنة سبب لاستحقاق الثواب وموجب له اما ا ابا عقليا كما عند ا عتزلة او شرعيا باقتضاء الوعد كما عند اهل السّنة وعلى كلا ا ذهب لا وز لف الثواب عن السبب ا وجب له ا ابا عقليا او شرعيا وقالوا الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فيتنافيان فيكون استحقاق العقاب مانعا لمول استحقاق الثواب.

وا واب منع قيد ا لوص منع قيد الدوام ولو سلّم فيجوز أن تمع دوام

ا ضرة دوام ا نفعة ذات واحدة من جهة تلفة .

وعلى تقدير تسليم التنا فمنع استحقاق العقاب لاستحقاق الثواب ليس او من عكسه فإن رجعوا جانب الاحباط بورود النص به مثل قوله تعا **(أُولَئِكَ الذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ** * آل عمران: ٢٢) **(أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ** * ا جرات: ٢) **(لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذَى** * البقرة: ٢٦٤).

قلنا فكذا ورد النص باذهاب ا سنات السيئات بقوله تعا **(إِن الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاتِ** * هود: ١١٤) مع أنّ الوعد ابعد من ا لف بالنسبة ا الوعيد ومع أنّ الاحباط ا نصوص عليه ء خلط ا دح ا ض والثواب ا الص بشائبة الذم والعقاب لا ء فناء ا سنات وزوال اثرها بالكلية وبعض ا عتزلة ا تنبهوا الفسادات هذا القول رجعوا عنه بعض الرّجوع وقالوا حكم الاحباط للغالب القوي واي غلب قوة من الطاعة وا عصية بط الآخر افترق هذا البعض وقال أبوعلي القوي منهما يسقط الآخر بل سقوط شيء منه اصلاً. وقال أبوهاشم الضعيف منهما وشيء من القوي يعادله يتعارضان ويساقطان ويبقى البعض الآخر من القوي غ الذي تعارض مع الضعيف يث تساقطا يعا.

مثلاً إذا كان القوي ضعف الضعيف القوة يسقط الضعيف بالكلية ويسقط من القوي النصف الّذي يعادله ويبقى النصف الآخر من القوي وهذا هو الّذي يع ون عنه با وازنة.

إنّهم اختلفوا ايضاً أنّ هذا الاحباط ب الفعل الطاعة وا عصية او الاستحقاق استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وذهب ا الاول ا بائي وا الثا أبوهاشم.

وابطل الامام الرازي قاعدة الاحباط.

اما رأي ا علي فلأن اضعف العمل يكون لغوا ضا فإن كان طاعة لا لب نفعا ولا تدفع ضرا وإن كان معصية لا توجب عقابا ولا تدفع ثوابا وهذا

ال عقلا ونقلا لاستلزامه الظلم باضاعة اجر ا سنة وترك الزجر على السيئة الواجب عقلا ولقوله تعا **(أني لآ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى** * آل عمران: ١٩٥) وقوله **(فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَةٍ شَرّاً يَرَهُ)** و ا هذا ا ع من النصوص.

واما رأي أ هاشم فبأن الاحباط إذا كان لاجل التنا والتضاد لزم توقف زوال الزائل على وجو الطارئ ا ضاد وقد كان وجوده مشروطا بزوال ا ضاد فيلزم الدور.

وايضاً تعارض الضعيف بنصف معّين من القوي ليس او من تعارضه بالنصف الآخر فيلزم اما الترجيح بلا مرجح او سقوط القوي ايضاً يعا ويرد عليه أنّ وجود الضد ليس مشروطا بزوال الضد الآخر بل زوال الضد الآخر ملازم له ومعه لا مقدم موقوف عليه والاّ لزم الدور تعاقب كل ضدين ونقيض على ل واحد كالسواد والبياض والنور والظلمة وسائر الاضداد ا تعاقبة والنقائض ا تنافية وإن تعارض الضعيف ليس مع نصف معّين من القوي بل ليس ما بالفعل اجزاء والتفاوت بالشّدّة والضعف فإذا وقع التعارض ب الشديد والضعيف ينفعل كل منهما من الآخر كما ينفعل كل من ا ار والبارد من الآخر عند الاجتماع كما امتزاج العناصر.

مثلاً ففعل كل منهما تبديل شدّة الآخر بالضعف لا افناء بعض اجزائه بعينها دون بعض الاجزاء الأخرى.

وقال الشارح التفتازا ر ه با و كن دفع استدلال الامام بأن الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأث حقيقي وفناء بعد وجود بل مع احباط الطاعة او استحقاق الثواب إنّ ا لا يثيب عليها.

ومع ا وازنة أنّه لا يثيب عليها ولا يعاقب على ا عصية بعددها من غ أن يتحقق ا ارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاندة أقول استدلال الامام الرازي على

ا عتزلة وهم قائلون با سن والقبح العقلي فما يتحقق استحقاق عقلا لا يرد به شرع فالاستحقاقان ثابتان وا نافاة بينهما متحقق الواقع وعلى تقدير كون الاستحقاق شرعي كما هو مذهب اهل ا ق كن ا ام استدلال الامام ايضاً من حيث أنّ زوال الزائل عن اعتبار الشّرع موقوف على وجود الطارئ اعتبار الشرع مع أنّ وجوده حكم الشّرع موقوف على زوال ضده وسقوطه عن حكم الشّرع نعم يندفع به ما قاله من أنّ زوال الزائل ليس اولى من زوال الباقي فإنّه على هذا لا زائل بالفعل ولا باقي بل الامر كما قال من أنّ ا يقصر من اجزاء احد العمل بعض ما قدر أن ار به لو سلّم من ا عارض بقدر ذلك ا عارض اي لا يعطي ذلك القدر ويقتصر على البعض فقط لا أنّه ينقص ويف بعض ما اعطاه بعد ما اعطاه.

ويرد ايضاً على القول با وازنة ما اورده امام ا رم من أنّ معرفة ا والتصديق بوجوده مع ا ائه وصفاته وافعاله اقوى على كل عباد واشد من كل طاعة لا توازنه الاوزار وإن اجتمعت ولا تغلبه الكبائر وإن كثرت وإن صدقت قضية ا وازنة وا غالبة. فالاقرب أن حو يع الاوزار وينقذ ارباب الكبائر من النّار ولقوة عمل القلب على اعمال ا وارح وغلبته ا اتفقوا على احباط الكفر وانعدام التصديق يع العبادات وكل الطاعات كما قال تعا **(وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآءً حَتَّى إِذَا جَآءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا** * النور: ٣٩).

تعي الكبائر اختلاف ب العلماء وذهب بعضهم ا أنّ الك والصغر الذين اعت ا الشارع أمران اضافيان كما يعت ا اهل ا عقول الاشياء ا سية فكل ذنب كب بالنسبة ا ما ته صغ بالنسبة ا ما فوقه لكن الاقرب وا فهوم من قوله تعا **(إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)**.

ومن الأحاديث ا ارة للكبائر كونا متمايزة بالذات واليه ذهب ا مهور لكن بعضهم ذهبوا ا تعيينها بتعريف كل مثل أنّ الكب ة ما يشعر بقلة الاكترات بالدّين

اي لقلة ا بالاة به ومثل أن يقال الكبـ ة ما توعد عليه الشارع صوصه وعلى هذين التعريف تكون الكبائر كثرة تكاد لا يضبط سيّما على التعريف الاول فإنّه لا يكاد تتحصل به الكبائر لأن الاشعار بقلة الاكترات بالدّين لا لو عنه كل ذنب فيقبل هذا ا ع الشّدّة والضعف ف جع ا مع اضا يتغ بالنسبة وبعضهم ذهبوا ا تعيينهما بالعدد فاقتداؤهم هذا ا ع بالأحاديث الواردة تعديد الكبائر ففي رواية ابن عمر رضي ا عنهما **(انا الشّرك با وقتل النفس بغ ا ق وقذف ا صنة والز والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين ا سلم والا اد ا رم) و** رواية أ هريرة رضي ا عنه **(اكل الربوا) و** رواية علي رضي ا عنه **(السرقة وشرب ا مر فيكون اث عشر ذنبا اجتنابا يكفر الصغائر)** بدلالة قوله تعا **(إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)** ويكفرها التوبة والتوبة اللغة الرّجوع و الشّرع الرّجوع من ا لاف ا الوفاق ومن ا عصية ا الطاعة ولا يتم الاّ بثلاثة امور ل بالفعل عن الذنب وندم على ما مضى من فعل الذنب وعزم أن لا يعاود اليه فيما استقبل ولا بد أن يكون الندم على الفعل والعزم على الترك لاجل كونه معصية قبيحة عند ا والاّ فالندم لغرض آخر فقط من غ أن يكون قبحه الشّرعي موجبا للندم ليس بتوبة لكن لزوم العزم عند الاقتدار فإن العاجز لا يتصور حقه العزم ومع ذلك توبة مقبولة فاللازم حقه العزم على ترك ما قدرته من امثال ما تاب عنه وما فوقها.

وا ق أنّ التوبة هو الندم الصادق وذلك يستلزم التحلي والعزم وقوله تعا **(نصوحا)** قوله تعا **(تَوْبَةً نَصُوحًا** * التحر : ٨) اشارة ا صدق الندم فإنّه إذا صدق يكون ناصحا ومانعا عن الوقوع ا عصية البتة لكن شرطوا قق التوبة القدرة اما على الذنب الّذي يراد بالتوبة عنه عينها او مثلها او ذنب فوقها فإنّ ا بوب الّذي تاب عن الز تصح توبته لقدرته على مثل الز وما هو فوقه كقتل النفس وإن يقدر على ء الز وا تضر الذي بلغ روحه ا لقوم وعجز جوارحه

عن الأفعال وقلبه عن الانكار شاهدة الاحوال ومعاينة الاهوال فتوبته غ مقبولة إذ هي توبة اليأس كإ ان اليائس فهذا ا ال وإن كان آخر ا ياة لكنه ملحق ا كم با وت فكما لا يقبل التوبة والإ ان بعد ا وت فكذا هذا قال ا تعا **(وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ** * النساء: ١٨) فقد سوى سبحانه ب من تاب حالة الاحتضار وب من مات على الكفر انتفاء التوبة عنهما وعدم قبو ا وما قبل هذا الوقت اي وقت حضور ا وت هو وقت القبول وهو ا راد من القريب قوله تعا **(إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى ا لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ ا عَلَيْهِمْ وَكَانَ ا عَلِيمًا حَكِيمًا** * النساء: ١٧) وهذه الآية وكذا قوله **(حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ** * النساء: ١٨) **(قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا** * ا ؤمنون: ٩٩-١٠٠) اي هو قول رد لا فائدة تكلم ولا يرجى قبوله وكذا قوله تعا **(وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِ** * ا نافقون: ١٠) يدل على عدم قبول التوبة ح حضور ا وت ومعاينة الاهوال وعليه ا مهور من علماء ا نفيّة والشّافعية وا الكية وا عتزلة واهل السّنّة ولعل السبب عدم القبول وقت ا ضور والقبول قبله أنّ التكليف القبول مناطهما الاختيار ولا اختيار وقت الاحتضار بل فيها الندم يلزم بالاضطرار.

وورد الفتاوى الفرق ب إ ان اليأس وتوبة اليأس بالقبول الثا دون الاول بناء على أنّ الإ ان عود من ا خالفة الكلية ا الوفاق لاف توبة ا ذنب فإنّ الإ ان الّذي هو رأس الطاعات واصل ا وافقات صلة ب ا ذنب وربه ونسبة متحققة من العبد ا ا عبود فامر التوبة بعد الإ ان اسهل وا القبول اقرب ولا

كذلك إ ان اليأس فإنّه ابتداء معرفة وانشاء نسبة بعد ما يكن رأساً وقبل أن يتحقق اثر وصلة ما قطعا. الا ترى أنّ الكفر لا رجاء غفرته ولا مطمع لزوال عقوبته ابدا سرمدا إن يتب عنه صاحبه ومات عليه لاف ا عصية وإن كانت كب ة فإنّ ا يغفرها بعد ا وت ن شاء بفضله وبشفاعة الشّافع باذنه.

ومعلوم أنّ وقت حضور ا وت اقرب من وقت حلول ا وت وشفاعة العاصي لنفسه بنفسه بالندم الصادق والاستغفار اقوى من شفاعة الغ فتكون توبة ا ذنب وقت حضور ا وت اقرب ا القبول من شفاعة الغ وقت ا لول مع أنّ شفاعة الشفعاء لا تلزم اختصاصه بيوم القيامة بل وز ويهون وقت ا روج من الدّنيا فيكون ذلك الوقت وقت اجتماع الاسباب وا مفتح الابواب ولعمري هذا كلام حسن واعتبار لطيف مستحسن خ بشارة للمؤمن ولطف اشارة لالطاف رب العا ويؤيده اطلاقات بشارات القرآن ا ب من قوله تعا **(وَهُوَ الذِي يَقْبَلُ التوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَن السيئَاتِ وَيَعْلَمْ مَا تَفْعَلُونَ** * الشورى: ٢٥) **(قُلْ يَا عِبَادِيَ الذِينَ اَسْرَفُوا عَلى اَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ ا اِن ا يَغْفِرُ الذُنوبَ جَمِيعًا اِنهُ هُوَ الغَفُورُ الرحِيمُ** * الزمر: ٥٣).

أقول واما دلالة الآيات الثلاث على عدم القبول فليست بقطعية.

اما الآية الاو فيمكن ل التوبة فيها على التوبة عن الكفر بقرينة قوله تعا **(يَعْمَلُونَ السوءَ بِجَهَالَةٍ)** فإنّ ا هل هو الكفر والتوبة عن الذنب عام حكمة على عامل السيئة العا بأنّها معصية فلا وجه لتخصيصه بالعامل عن جهالة بل العامل عن جهالة معذور اكثر الامر والتوبة ا ا هي للعامل عن علم غالبا.

فالاقرب أن تكون التوبة ا ذكورة هناك هي التوبة عن الكفر ويؤيده قوله بعده **(وَلاَ الذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفارٌ** * النساء: ١٨) فيكون عطفا ن مات على الكفر غ معاين للامر ا أن وت على من آمن إ ان يأس وقت حضور ا وت.

واما الآية الثانية فالاظهر أنّ قوله تعا **(كَلا اِنهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا)** ردع لقول

ا اضر ا وت **(رَبِّ ارْجِعُون * لَعَلي اَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلا)** لا نفي لقبول توبة فإنّ الرّجوع بعد ذلك خارجة عن العادة الأ ية و الفة للحكمة فالرد راجع ا طلب الرّجوع لا ا التوبة.

و اما الآية الثالثة فلا دلالة فيها على عدم قبول التوبة ظاهرا وا ا دلالتها على سر تارك الاتفاق ا فروض على التأخ ا الاجل القريب لأن يتدارك ما فرط منه ويقضي ما فات وهذا التحسر ليس من لازمه عدم قبول التوبة فإنّ تارك الفرض منحطة درجته وإن غفر عن ا طيع فللتحسر ال واسع بعد الغفران ايضاً ولو سلّم فالانفاق بعد ما وجب وتعلق به حق الغ لا يتم عنه التوبة جر الندم من غ ارضاء ا صوم ولا كذلك حقوق ا وورد بعض الكتب منع دلالة الآية الاو أنّ عدم القبول لتقييدهم التوبة ال العجز بقو م ا تبت الآن على أن يكون الآن ظرفا وقيدًا لرجوعهم غ مطلق رجوعهم بل مقيدا ال عجزهم ذلك لكن الظاهر أنّ حال حضور ا وت ومشاهدة الاحوال ومعاينة الاهوال يأ عن هذا التقييد والرّجوع ا ال مع العزم ا آل فالآن طرف لاحداثهم التوبة لا قيد لرجوعهم فا ق الكلام ما تكلمنا وقبول التوبة واجب عقلا عند ا عتزلة لأن غاية مقدور ا ذنب الرّجوع والتوبة وقد اتى به التائب وبذل ا هد بقدر الوسع فما بقي منه تقص وتفريط والعقاب ا ا يكون للتقص لا غ .

وايضاً التكليف ما ارتفع عن العاصي بعصيانه بل هو باق حقه ولا يتحقق الاّ بتعريض الثواب ولا طريق للثواب بعد ا عصية غ سقوط العقاب ا ستحق با عصية ولا طريق للسقوط غ التوبة فوجب قبول التوبة ليصح تكليف العاصي.

و كن أن اب عن الاول بأن العقاب وز أن يكون مقابلة التقص السابق وأنّ بذل الوسع اللاحق.

وعن الثا بأن صحة التكليف بالرجوع وترك ا عاودة ا ا عصية والاجتناب عن امثا ا لا ينا العقاب للذنب السّابق.

ومنهم من احتج على عدم الوجوب بتضرعات التائب قبول توبتهم فلو وجب ا احتيج ا التضرعات.

وا واب أنّ ذلك لتحقيق حقيقة التوبة شرائطها وآدابا او بتدارك ما فات من ا طاطهم عن درجة الرضاء ا درجة ا غفرة.

وا ق أنّ القبول واجب لكن لا عقلا بل فضلاً من ا ووعدا ا ورد هذا الباب من النصوص الظاهرة الدلالة عليه مثل قوله تعا **(وَهُوَ الذِي يَقْبَلُ التوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَن السيئاتِ)** وتوصيفه سبحانه نفسه بأنّه التواب الرّحيم واعلام لنا غاية لطفه ونهاية كرمه فإنّ قبول الاعتذار والصفح عن زلة ا اطئ من شيم ا سن ومكارم الاكرم حتّى يعد خلافه خلاف الكرم فكيف اكرم الاكرم ومو يع النعم.

ومن الدلائل قوله تعا **(تُوبُوا اِلَى ا تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبكُمْ اَنْ يُكَفِرَ عَنْكُمْ سَيئَاِتكُمْ** * التحر : ٨) فإنّ عسى كلمة اطماع وارجاء فا اكرم من أن يعد ويطمع غ ه يبه و رمه.

والأحاديث كث ة مثل قوله عليه السّلام **(التائب من الذنب كمن لا ذنب له)**. وورد الأحاديث القدسية **(من تقرب ا " ش ا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب ا " ذراعا تقربت اليه باعا ومن أتا شي اتيته هرولة).**

وبا ملة ما اعلمنا ا باقوله وافعاله وسائر معاملاته ا علومة مع عباده دليل قاطع عند او البصائر بقبول توبة عباده ومغفرة مزلاتم عند اعتذارهم سّيما بعد امرهم با ووعدهم عليها.

واما وجوب التوبة على العاصي فمتفق عليه لقوله تعا **(وَتُوبُوا اِلَى ا جَمِيعًا اَيهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلكُمْ تُفْلِحُونَ** * النور: ٣١) **(تُوبُوا اِلَى ا تَوْبَةً نَصُوحًا)**.

وعموم الأمر يدل على عموم الزّلّة على كل زلة ما لكل مؤمن.

واعترضت ا عتزلة على اهل السّنة بأن ا ؤمن ا واظب للطاعات ا تنب عن

ا عاصي والسيئات الزاهد الدّنيا الراغب الاخرى العارف للحق وصفاته ا طلع على دقائق العلم وخفياته وا صدق التارك ميع الفرائض والواجبات ا صر على ارتكاب الكبائر وانتهاك ا رمات ا نهمك انواع الفسق والفساد ا عرض عن الاقبال ا ا والآخرة ا شتغل با لاهي والاوزار ا تعطل عن الاعتبار والاستغفار حكمها واحد عندكم وهو أن يفوض امر ا ا ا شيئة إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه وهذا خروج ظاهر عن قاعدة العدل والانصاف وميل ا ا ور والاعتساف كم بارد وجهل فاحش.

وا واب أنّه نعم لكن قضاء هذا ا كم متسع يسع مراتب ش ودرجات كث ة بعضها فوق بعض فالاول مع أنّه مشترك مع الثا ا كم ا ذكور فيختص دونه بفضائل كث ة وخصائل يدة ا ال و ا آل.

اما ا ال فإنّه مكرّم بكرامات ظاهرة وباطنة ومهدي بدايات اخرى كما قال تعا **(والذين وَالذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَيهُمْ تَقْوَيهُمْ** * مد: ١٧) وهم منسلكون سلك الأنبياء وا رسل ومعدودون من عداد الصديق الصّا سعادتم و اتم مظنونة وعقوبتهم وشقوتم موهومة وبعكسه الثا الاحكام ا ذكورة كلها. واما ا آل فالاول فائز فوزا عظيماً مرمق ا ارفع الدرجات واصل ا لقاء الابد.

والثا ينطفي نور إ انم غالبا بسبب ظلمات معاصيهم فيخلد النّار مع الكفّار كما قال تعا : **(بَلى مَنْ كَسَبَ سَيئَةً وَاَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَاُولِئَكَ اَصْحَابُ النارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** * البقرة: ٨١) وإن سلم إ ان بعضهم نادرا بسبب سبق عناية من ا حقهم سبب استحقاق منه اما سب الفطرة الصافية واما سب عمل صا صدر عنه وقتا ما ا غ ذلك من اسباب السعادات ا لا يط با غ ا فهو معذب طول الدهور زمانا جهنم وزمانا القبور. ما له ا اد درجة من النعيم وإن انفق كون احد ن عصى ربه تاب اسعد حالا ن

يعص اصلاً فذلك لقوة طاعته روحانّيتها ال هي التوجه ا الص ا ا فالأعتبار ليس ا صور الاعمال وكثرتا بل ا روحانّيتها وقوتا فكم من عمل وقع ساعة يفضل على اعمال واقعة سنة كما قال عليه السّلام: **(تفكر ساعة خ من عبادة سنة او سبع سنة)** وهذا هو احد الاسباب احباط اهل ا ق عن القطع ال احد من ا ؤمن وتفويضهم الامر ا ا فشعارهم أّنهم لا ييأسون من روح ا وإن كثرت الذنوب وعظمت ا طايا فـ **(إنهُ لاَ يَاْيئَسُ مِنْ رَوْحِ ا ِ إلا القَوْمُ الكَافِرُونَ** * يوسف: ٨٧) وأن لا يأمنوا مكر ا وإن تضاعفت ا سنات فإّنه **(فَلاَ يَامَنُ مَكْرَ ا ِ إلا القَوْمُ الخَاسِرُونَ** * الاعراف: ٩٩) واعتقادهم ما عليه الّنّ واصحابه فمطاعن من طعن عليهم مطعونة وسهامهم عليهم مردودة فالعجب منهم أّنهم يقرون باشتراك الفريق التصديق الّذي هو معرفة ا وينكرون الاشتراك حكم تعلق امرهم شيئة ا مع أنّ الزامهم لازم عليهم ايضاً من حيث أّنهم لا يقطعون ببقاء الإ ان حـ ا روج من الّدنيا مع أنّ السعادة منوطة به وكذا حال الكفر والشقاوة فاهم.

و وز أن يتوب ا ذنب عن ذنب دون ذنب و وزه ابوهاشم زعما منه أنّ الندم ا عت هو ما يكون لقبحه والقبح مشترك بـ الذنوب فيكون الندم ا سبب منه ايضاً مشتركا.

وا واب أنّ الذنوب متفاوتة مواتب القبح وإن كانت مشتركة القبح ا طلق وايضاً تفاوت الدواعي ا الذنوب يكفي صصا للندم بالبعض دون البعض.

التوبة إن كانت عن ترك الفرائض لا يكفي الندم ققها بل يلزم القضاء وفيما اوجب ا فيه الكفّارة ب الكفّارة و حقوق العباد ب اداء ا قوق او الاستحلال لكن اختلف أنّ هذه الامور داخلة حقيقة التوبة او هي واجبات اخرى غ التوبة وقال امام ا رم بالثا فيما امكن الندم بدون ذلك الامر الزاما كالندم عن القتل فإّنه وز ققه من غ تسليم النفس للقصاص لكن امتناعه عن

التسليم ترك واجب آخر فيلزم تداركه بتوبة اخرى ايضاً بخلاف الغصب فإنّه لا يتصور الندم فيه مع الامتناع عن تسليم المغصوب الى المالك مهما امكن.

وجوب التوبة على الفور عند المعتزلة حتّى يلزم الاثم آخر بتأخيرها ساعةً و هو فالتأخير كل ساعة اثم آخر. والمعتزلة وإن ضيقوا كل التضييق في امر الكبيرة حتى سلبوا بها الايمان لكن وسعوا في امر التوبة وهونوه حتى قال عوامهم أنه يكفي فيه التكلم بكلمة الاستغفار وخواصهم ان اعتقاد المسئ انه اساء وقصر توبة وان لم يتأسف ولم يحزن واحتجوا عليه بأن اهل الجنة يندمون على التقصيرات مع ان الجنة ليست دار حزن واهلها ليسوا بمحزونين.

قال رضي الله عنه: **(والرياء اذا وقع في عمل من الاعمال فانه يبطل اجره وكذلك العجب)**. الرياء اسم من الرؤية بمعنى الاراءة وهو اراءة العمل الشرعي للخلق نيلا من جهتهم نفعا ما من مدح او مال او غيرهما وله مراتب متفاوتة القباحة والشناعة اشنعها تمحيض القصد والنية لجهة الخلق من قصد وجه الله وجهة العبادة اصلا وذا يبطل اصل العمل لا اجره فقط حتى انه يبطل الفرائض ولا يتأدى به لأن النية شرط في العمل كما قال عليه الصلاة والسلام **(انما الاعمال بالنيات)**. والنية هو قصد العبادة وهذا القسم ليس فيه من قصد العبادة شيء فقباحته اظهر من ان يحتاج الى بيان واغنى من ان يستدل عليه ببرهان ودونه خلط النية في العمل ابتداء بان ينوي العامل بعلمه اداء فرض او اقامة نفل ويتم الاركان والسنن الظاهرة والباطنة لكن يختار العمل بمراوي الناس مضمنا في عمله نيل نفع عنهم بوجه من الوجوه بسبب رؤيتهم عمله واعتقادهم صلاحه وذلك هو الشرك الخفي لكونه شركا للخلق بالحق في العبادة المختصة به سبحانه وهذا هو المراد من الرياء في قوم الرياء قطرة الاخلاص والمشهور فيما بين القوم والمعنى من قول الامام ان الرياء يبطل اجر العمل فان الاول يبطل اصله.

واعلم انه كما ان للانسان بدنا وروحا أي نفسا ناطقة مجردة هو ببدنه من

عا ا لمق وحضرة الشهادة وبروحه من عا الامر وحضرة ا وت فكذلك الاعمال ال يعتدّه ا با وشرعها ا ظاهر وباطن وصورة ومع اما ظاهرة فمعلوم واما باطنة ومعناه فالنية والتوجه ا ا ق أي توجه وجه القلب ا وجه ا فكما ان النفس الانسا اشرف اجزاء الانسان وبه قوام البدن وبقاؤه اذ بانقطاع علاقة البدن عنه يتعفن سريعا ويتفتت فكذلك صور الاعمال اعراض لا يقبل البقاء ويسرع اليها الفناء الاّ ان يتحدد بقوة روحانيتها ويتمثل لموص نياتا ف فع على ايدي ا فظة ح وز حجب السماوات ا سدرة ا نتهى فيبقى زونا فوظا ا يوم القيامة ح يتمتع با العامل ابدا وا هذا ا ع اشار قوله تعا **(إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصالِحُ يَرْفَعُهُ** * الفاطر: ١٠) فكما ان باطن الانسان اشرف من ظاهره فكذلك باطن العمل اشرف من ظاهره وبه بقاء العمل وقبوله وارتفاعه وادخاره و تع عامله به وا هذا ا ع اشار عليه السلام بقوله **(إنّ جسد ابن آدم ضغة اذا صلحت صلح ا سد كله واذا فسدت فسد ا سد كله الا وهي القلب)** فان النفس الانسا رد ليس سم ولا جسما الاّ أنّ تعلقها اولا با ضغة ا ذكورة لكونا الطف الاعضاء وبوساطتها يتعلق سائر الاعضاء فلذلك ع عنه الن عليه الصلاة والسلام با ضغة واذا ثبت ان النفس اشرف ما الانسان فعمله اشرف الاعمال وهو النية والتوجه ا ذكوران ولذلك ما اعت الشرع العمل بلا نية وقال عليه السلام **(إ ا الاعمال بالنيات)** وامر ا عبده بالاخلاص كما قال **(لمص له الدين)** وهذا الرياء لا يبطل اصل العمل بالكلية بل يبطل ويضعف اجره فان العامل يثاب بقدر نيته وتوجهه ا ا لكن لا ينال اجر الاخلاص بل ينقص من اجره مقدار ما اشرك فيه غ ا بناء على ان ا لا يضيع اجر من احسن عملا فان التوجه ا ا فيه وان يكن خالصا لا شك انه احسان لكن لا لمو عن ان يكون مظنة الغضب الا ي من حيث تضمنه سوء الادب من جهة الاشراك با غ ه العبادة ال اختصها ا تعا لنفسه وما ورد بقبحه من الآيات والاحاديث فلهذه

ا هة قال ا **(ضَرَبَ ا ُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيان مَثَلاً اَلْحَمْدُ ِ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ** * الزمر: ٢٩) وقال رسول ا صلى ا عليه وسلم **(قال ا تعا انا اغ الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه معي غ ي تركته وشركه)** و رواية **(فانا منه برئ هو للذي عمله)** عن ا سعيد بن ا فضالة عن رسول ا صلى ا عليه وسلم **(اذا ع ا الناس يوم القيامة لا ريب فيه نادى مناد من كان اشرك عمل عمله احدا فليطلب ثوابه من عند غ ا فان ا اغ الشركاء عن الشرك)** فأمر هذا ا رئي متردد ب ان يعامله ا بلطفه ويعطي له اجرا ما بقدر نيته وتوجهه ا وب ان يعامله بغ ته ؤ ده عن باب ر ته بشأنه شركه ا في وسوء أدبه ودون هذه الرتبة من الرياء ان يدخل قلب العامل شيء من جهة نظر الناس ا عمله والتفاتم اليه بعد ما بدأ العمل على وجه الاخلاص والتوجه ا الص فهذا اضعف مراتب الرياء وهي وإن كانت منحطة عن درجة ض الاخلاص بكث لكن مظنته أن يعذر ويتخلص عن قريب ا الاخلاص وما ورد عن النّ ّ عليه السّلام عن رواية أ هريرة من أنّه قال قلت يا رسول ا بينا انا بي مصلاي إذ دخل عليّ رجل فاعجب ا ال الـ رآ عليها فقال رسول ا **(ر ك ا يا ابا هريرة لك اجران اجر السر واجر العلانية)** اشارة ا ما قلنا لكن تمل أنّ أمر اعجاب أ هريرة من جهة رجائه اقتداء الرائي به الدّين ويؤيده قوله (اجر العلانية) واما ما روي سبب نزول قوله تعا **(فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِهِ اَحَدًا** * الكهف: ١١٠) من أنّ بن زه قال لرسول ا صلّى ا عليه وسلّم ا لأعمل العمل تعا فإذا اطلع عليه احد سر فقال **(إنّ ا تعا لا يقبل ما شورك فيه)** ؤ لت هذه الآية تصديقا له فلعلّ ا راد بالقبول القبول التام الّذي تص بالاخلاص اللائق با واص من اصحاب النّ ّ ا شهودين م با لاص.

وللرياء مرتبة خفية دون هذه ا راتب وهو أن لا يشرك العامل عمله غ ا ولا يقصد اطلاع احد على عمله بل د اخفائه عنهم ويقصر طلبه على ا لكن لا يكون طلبه منه وجه ا بل أمراً من امور دنياه وا هذه ا رتبة اشار النّ ّ عليه السّلام بقوله **(فمن كان هجرته ا ا ورسوله فهجرته ا ا ورسوله ومن كانت هجرته ا دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته ا ما هاجر اليه)** فهذا الرياء يبعد جريانه الفرائض واكثر جريانه يكون النوافل وهذا الرياء يسمى الرياء طلب الاجركما أنّ الاول يسمى الرياء العمل وهذا بعيد من ا ع اللغوي للرياء لا يقصد فيه رؤية الغ الاّ أنّه يشارك ا ع الاصطلاحي له اشراك طلب أمر الدّنيا لطلب وجه ا العبادة ال شرعت لطلب وجه ا تعا .

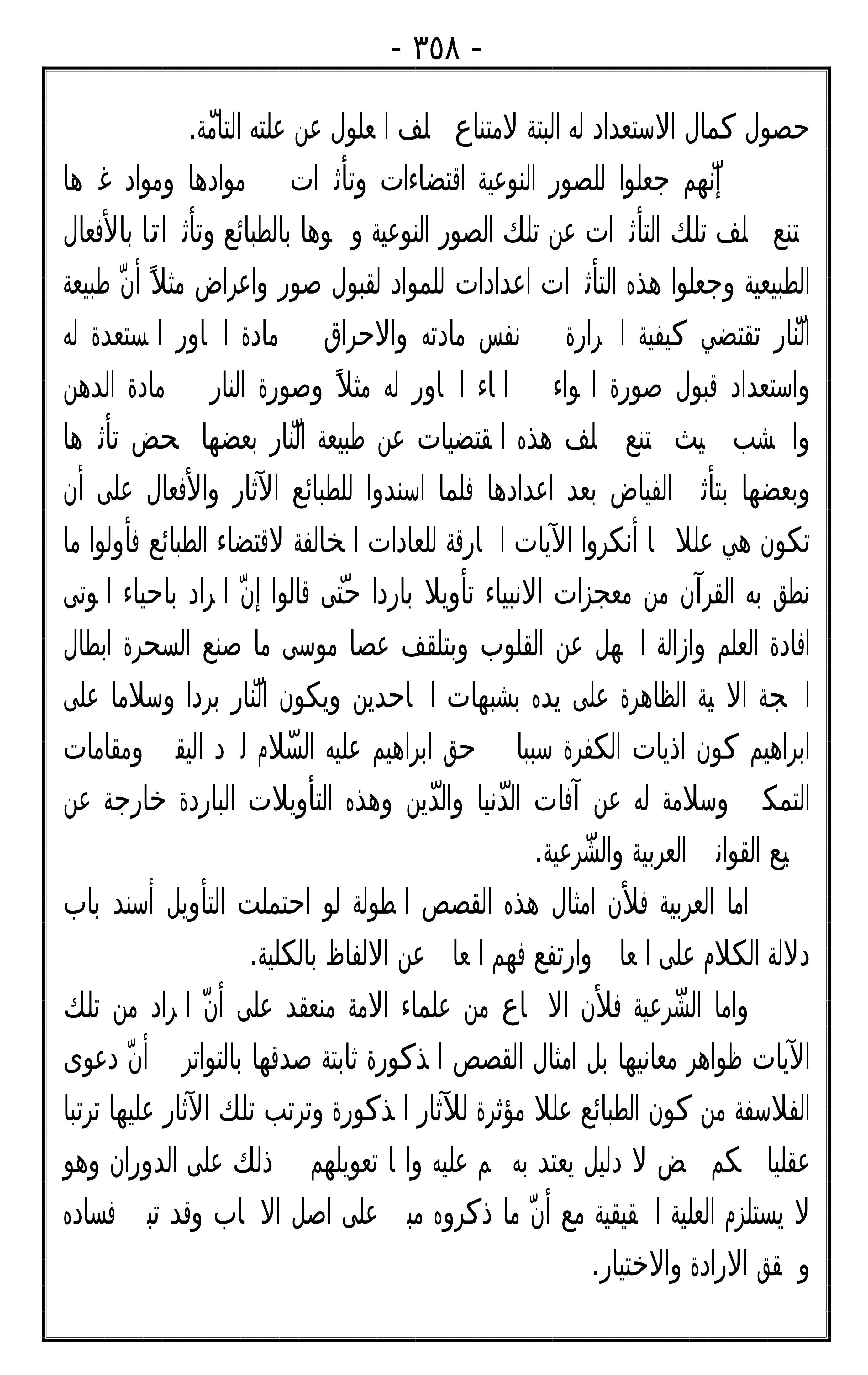
فعلى هذا طلب أمر الآخرة ايضاً رياء بالنسبة ا طلب وجهه الباقي ولقائه **(قُلْ كُلٌ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ** *. الإسراء: ٨٤).

و باب الاحتراز عن الرياء والتحقق قيقة الاخلاص اسرار خفية ورتب دقيقة قد فصلها الامام حجّة الاسلام كتبه خصوصاً احيائه احسن ا ازاته وا مكافاته.

واما العجب فهو استحسان العمل واعتقاد أنّه خال عن النقص والزلل فيكون تزكية للنفس ا سيس وتمة على ا القوي العزيز بادعاء اداء حقه مع عظمته وعلو شأنه قارة النفس وخساسته ومع اعه قول النّ ّ **(ما عبدناك حق عبادتك)** مع جلالة قدره منصب رسالته فيكون مبطلا للاجر بل موجبا للطرد والزجر.

قال رضي ا عنه. **(و الآيات للانبياء والكرامات للأولياء حق).**

قالت الفلاسفة إنّ الفياض تام قدرته ازلا ابدا لا نقصان فيه من جهة ا ؤثرية والامر يتوقع حصوله له بعد ما يكن فالآثار ا ادثة من الصور والاعراض ليس حدوثها وتأخرها عن الازل الاّ لقصور استعداد ا يو وا ل عن قبو ا فإذا كمل استعداد ا ل لشيء من الصور النوعية والاعراض تنع لف ذلك الشيء عن

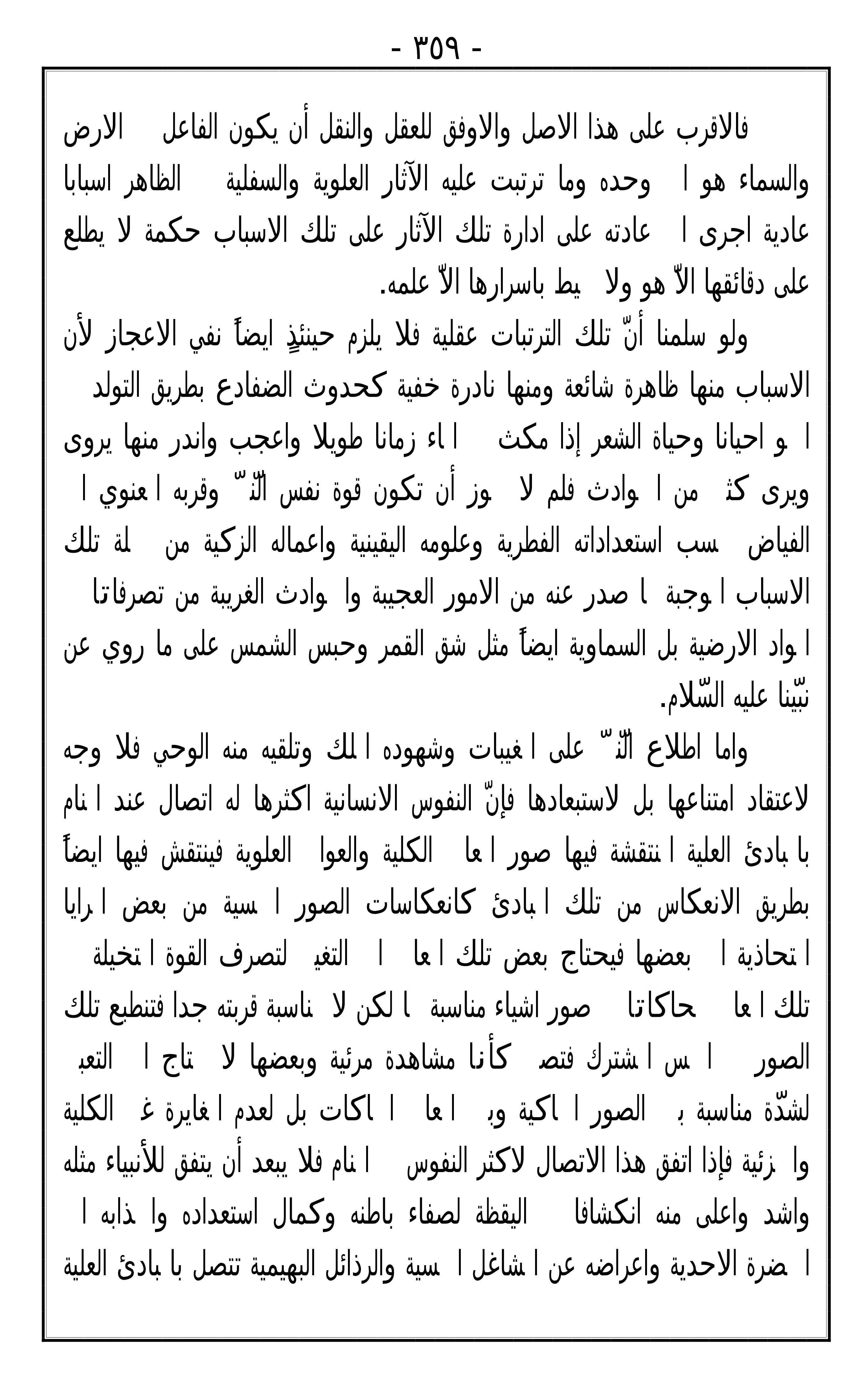


حصول كمال الاستعداد له البتة لامتناع لف ا علول عن علته التامّة.

إنّهم جعلوا للصور النوعية اقتضاءات وتأث ات مواد‌ها ومواد غ ها تنع لف تلك التأث ات عن تلك الصور النوعية و وها بالطبائع وتأث اتا بالأفعال الطبيعية وجعلوا هذه التأث ات اعدادات للمواد لقبول صور واعراض مثلاً أنّ طبيعة النّار تقتضي كيفية ا رارة نفس مادته والاحراق مادة ا اور ا ستعدة له واستعداد قبول صورة ا واء ا اء ا اور له مثلاً وصورة النار مادة الدهن وا شب يث تنع لف هذه ا قتضيات عن طبيعة النّار بعضها حض تأث ها وبعضها بتأث الفياض بعد اعدادها فلما اسندوا للطبائع الآثار والأفعال على أن تكون هي عللا ا أنكروا الآيات ا ارقة للعادات ا خالفة لاقتضاء الطبائع فأولوا ما نطق به القرآن من معجزات الانبياء تأويلا باردا حتّى قالوا إنّ ا راد باحياء ا وتى افادة العلم وازالة ا هل عن القلوب وبتلقف عصا موسى ما صنع السحرة ابطال ا جة الا ية الظاهرة على يده بشبهات ا احدين ويكون النّار بردا وسلاما على ابراهيم كون اذيات الكفرة سببا حق ابراهيم عليه السّلام ل د اليق ومقامات التمك وسلامة له عن آفات الدّنيا والدّين وهذه التأويلات الباردة خارجة عن يع القوان العربية والشّرعية.

اما العربية فلأن امثال هذه القصص ا طولة لو احتملت التأويل أسند باب دلالة الكلام على ا عا وارتفع فهم ا عا عن الالفاظ بالكلية.

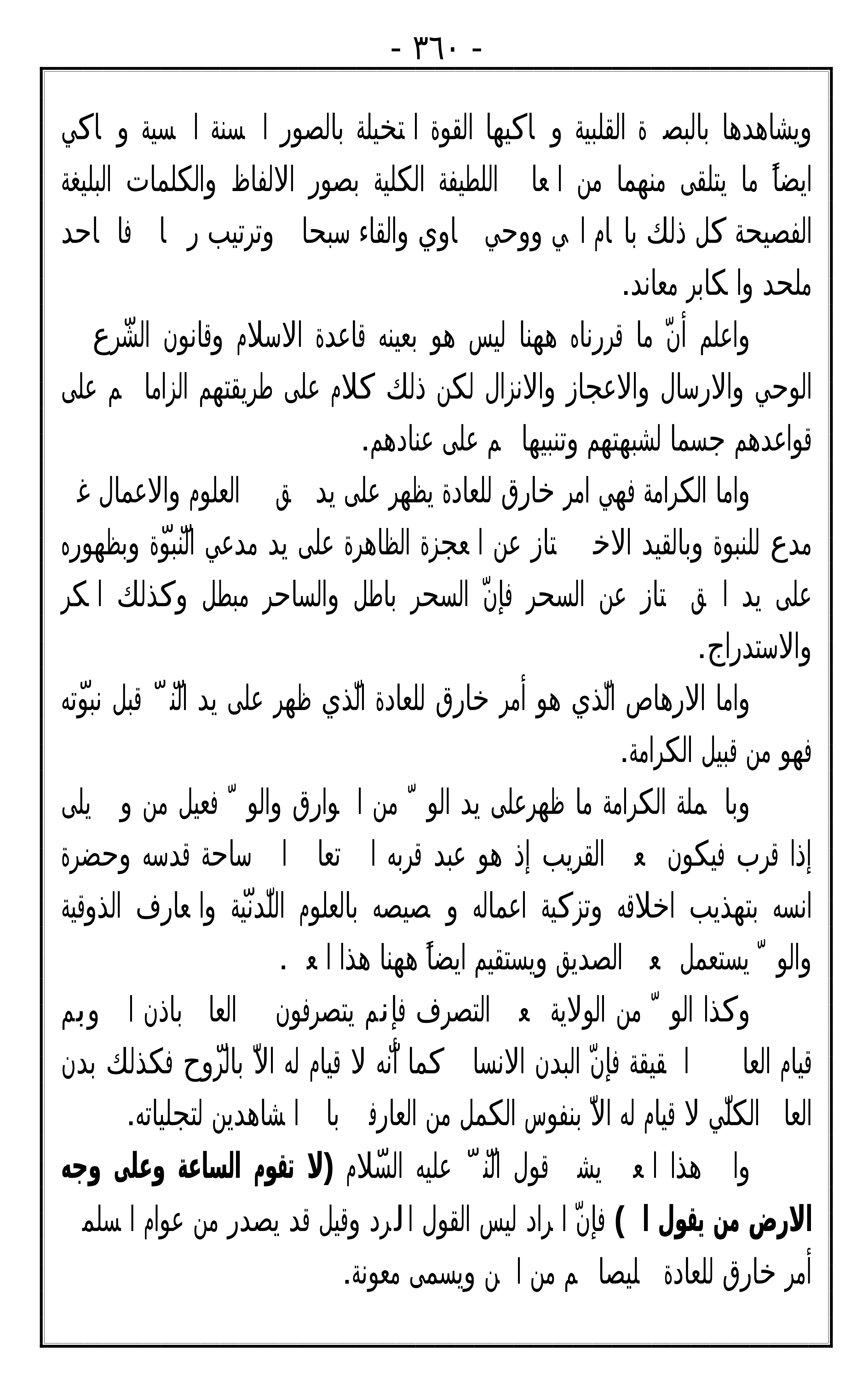
واما الشّرعية فلأن الا اع من علماء الامة منعقد على أنّ ا راد من تلك الآيات ظواهر معانيها بل امثال القصص ا ذكورة ثابتة صدقها بالتواتر أنّ دعوى الفلاسفة من كون الطبائع عللا مؤثرة للآثار ا ذكورة وترتب تلك الآثار عليها ترتبا عقليا كم ض لا دليل يعتد به م عليه وا ا تعويلهم ذلك على الدوران وهو لا يستلزم العلية ا قيقية مع أنّ ما ذكروه مب على اصل الا اب وقد تب فساده و قق الارادة والاختيار.



فالاقرب على هذا الاصل والاوفق للعقل والنقل أن يكون الفاعل الارض والسماء هو ا وحده وما ترتبت عليه الآثار العلوية والسفلية الظاهر اسبابا عادية اجرى ا عادته على ادارة تلك الآثار على تلك الاسباب حكمة لا يطلع على دقائقها الاّ هو ولا يط باسرارها الاّ علمه.

ولو سلمنا أنّ تلك الترتبات عقلية فلا يلزم حينئذٍ ايضاً نفي الاعجاز لأن الاسباب منها ظاهرة شائعة ومنها نادرة خفية كحدوث الضفادع بطريق التولد ا و احيانا وحياة الشعر إذا مكث ا اء زمانا طويلا واعجب واندر منها يروى ويرى كث من ا وادث فلم لا وز أن تكون قوة نفس النّ ّ وقربه ا عنوي ا الفياض سب استعداداته الفطرية وعلومه اليقينية واعماله الزكية من لة تلك الاسباب ا وجبة ا صدر عنه من الامور العجيبة وا وادث الغريبة من تصرفاتا ا واد الارضية بل السماوية ايضاً مثل شق القمر وحبس الشمس على ما روي عن نبّينا عليه السّلام.

واما اطلاع النّ ّ على ا غيبات وشهوده ا لمك وتلقيه منه الوحي فلا وجه لاعتقاد امتناعها بل لاستبعادها فإنّ النفوس الانسانية اكثرها له اتصال عند ا نام با بادئ العلية ا نتقشة فيها صور ا عا الكلية والعوا العلوية فينتقش فيها ايضاً بطريق الانعكاس من تلك ا بادئ كانعكاسات الصور ا سية من بعض ا رايا ا تحاذية ا بعضها فيحتاج بعض تلك ا عا ا التغي لتصرف القوة ا تخيلة تلك ا عا حاكاتا صور اشياء مناسبة ا لكن لا ناسبة قربته جدا فتنطبع تلك الصور ا س ا شترك فتص كأنا مشاهدة مرئية وبعضها لا تاج ا التعب لشدّة مناسبة ب الصور ا اكية وب ا عا ا اكات بل لعدم ا غايرة غ الكلية وا زئية فإذا اتفق هذا الاتصال لاكثر النفوس ا نام فلا يبعد أن يتفق للأنبياء مثله واشد واعلى منه انكشافا اليقظة لصفاء باطنه وكمال استعداده وا ذابه ا ضرة الاحدية واعراضه عن ا شاغل ا سية والرذائل البهيمية تتصل با بادئ العلية



ويشاهدها بالبصـ ة القلبية و اكيها القوة ا تخيلة بالصور ا سنة ا سية و اكي ايضاً ما يتلقى منهما من ا عا اللطيفة الكلية بصور الالفاظ والكلمات البليغة الفصيحة كل ذلك با ام ا ي ووحي اوي والقاء سبحا وترتيب ر ا فا احد ملحد وا كابر معاند.

واعلم أنّ ما قررناه ههنا ليس هو بعينه قاعدة الاسلام وقانون الشّرع الوحي والارسال والاعجاز والانزال لكن ذلك كلام على طريقتهم الزاما م على قواعدهم جسما لشبهتهم وتنبيها م على عنادهم.

واما الكرامة فهي امر خارق للعادة يظهر على يد ق العلوم والاعمال غ مدع للنبوة وبالقيد الاخ تاز عن ا عجزة الظاهرة على يد مدعي النّبوّة وبظهوره على يد ا ق تاز عن السحر فإنّ السحر باطل والساحر مبطل وكذلك ا كر والاستدراج.

واما الارهاص الّذي هو أمر خارق للعادة الّذي ظهر على يد النّ ّ قبل نبوّته فهو من قبيل الكرامة.

وبا ملة الكرامة ما ظهرعلى يد الو ّ من ا وارق والو ّ فعيل من و يلى إذا قرب فيكون ع القريب إذ هو عبد قربه ا تعا ا ساحة قدسه وحضرة انسه بتهذيب اخلاقه وتزكية اعماله و صيصه بالعلوم اللّدنّية وا عارف الذوقية والو ّ يستعمل ع الصديق ويستقيم ايضاً ههنا هذا ا ع .

وكذا الو ّ من الولاية ع التصرف فإنم يتصرفون العا باذن ا وبم قيام العا ا قيقة فإنّ البدن الانسا كما أنّه لا قيام له الاّ بالرّوح فكذلك بدن العا الكلّي لا قيام له الاّ بنفوس الكمل من العارف با ا شاهدين لتجلياته.

وا هذا ا ع يش قول النّ ّ عليه السّلام **(لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول ا)** فإنّ ا راد ليس القول ا رد وقيل قد يصدر من عوام ا سلم أمر خارق للعادة لميصا م من ا ن ويسمى معونة.

ولذا قالوا ا وارق انواع اربعة: معجزة وكرامة ومعونة واهانة.

أقول ما وه معونة هو قسم من الكرامة فإن من ضيقه ا ن يتوجه ا ا توجها خالصا عن قلب قد يفرغ بسبب ا نة عن ا شاغل البدنية والعلائق الدنيوية فيحصل له ذلك الوقت بسبب ذلك التوجه قرب روحا ا ا ضرة السبحانية وبسبب ذلك القرب يظهر منه ما يظهر فيكون متصفا بالولاية والقرب لكن لعدم كنه ذلك ا قام يسقط بعد زوال السبب عن ذلك ا قام فيلتحق بالعوام لكن ساعتئذ فهو من اهل الولاية و هور ا سلم على جواز الكرامة ووقوعها.

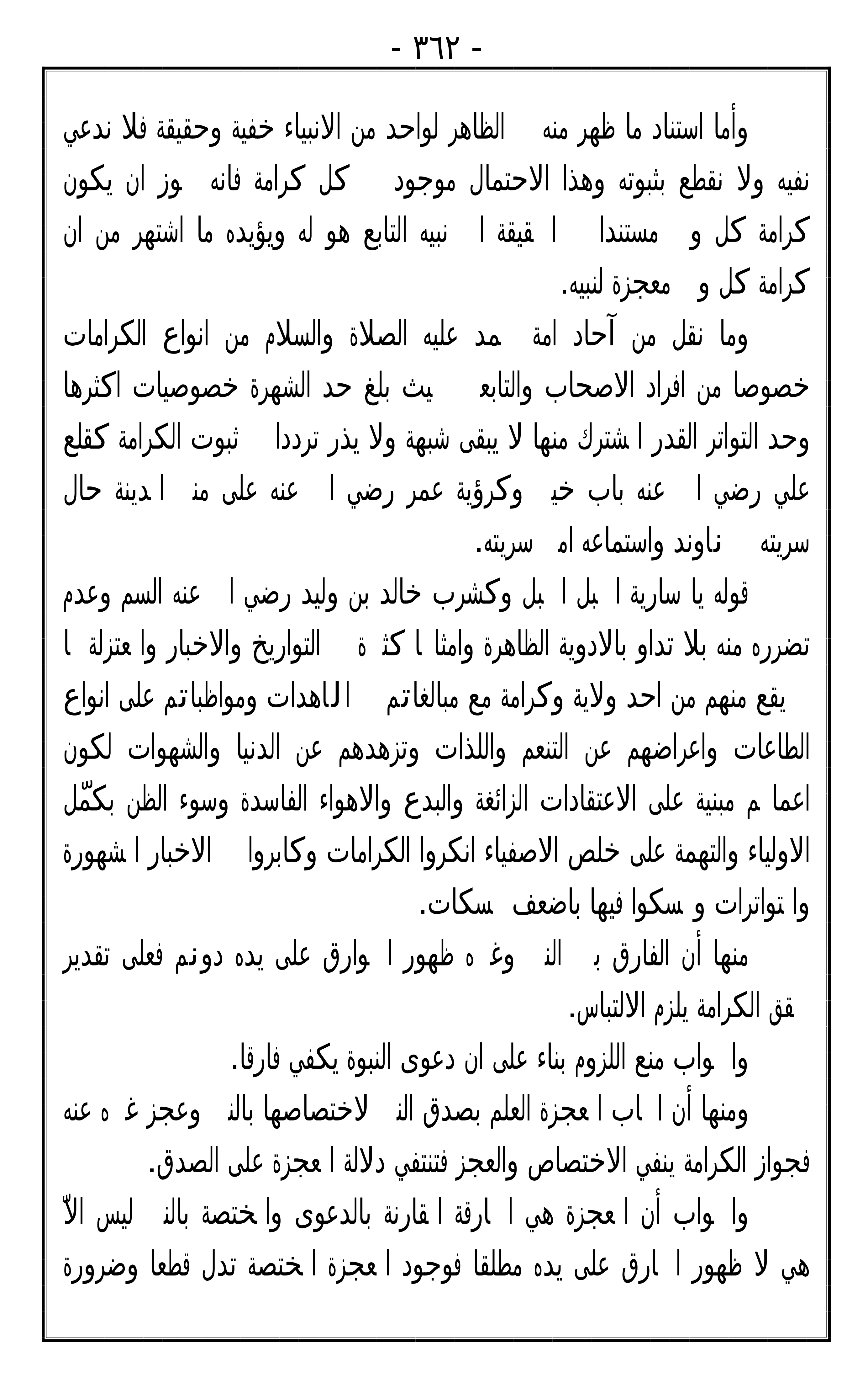
أما ا واز فيكفي ثبوته عدم الدليل على الامتناع.

دليل الوقوع قة وتقرره.

وأما الوقوع فيدل عليه ما دل النص من القرآن عليه من قصة مر وولادتا مع عيسى عليهما السلام على خلاف ما هو ا تعارف ومن انا **(كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا** * آل عمران: ٣٧) ومن قصة اصحاب الكهف ولبثهم فيه مددا متطاولة بلا طعام ولا شراب وقصة آصف واتيانه عرش بلقيس قبل ان يرتد الطرف.

و ل ا عتزلة ا نكرون للكرامات بعض هذه القصص ا الارهاصات وبعدها ا ا عجزات مثلا قالوا قصة مر ارهاص لعيسى او معجزة لزكريا وقصة آصف لسليمان وقصة اصحاب الكهف لنـ زمانـم.

وا واب ان ا عجزة ما ظهر على يد النـ او بأمره واقل الامر ان يكون بقصده وعلمه ومساق الآيات وجريان الاخبار يدل على ان شيئا من ا ذكورات ليس كذلك والارهاص من قبيل الكرامات ووقوعه يدل على وقوع ا وارق على يد من لا يدعي النبوة من ا ؤمنـ سواء بعث ذلك ا ظهر بعد ذلك الاظهار او لا فانه لا دخل للنبوة اللاحقة الارهاص وايضا لا يدعي الاّ ظهور امر خارق على يد من لا يدعي النبوة.



وأما استناد ما ظهر منه الظاهر لواحد من الانبياء خفية وحقيقة فلا ندعي نفيه ولا نقطع بثبوته وهذا الاحتمال موجود كل كرامة فانه وز ان يكون كرامة كل و مستندا ا قيقة ا نبيه التابع هو له ويؤيده ما اشتهر من ان كرامة كل و معجزة لنبيه.

وما نقل من آحاد امة مد عليه الصلاة والسلام من انواع الكرامات خصوصا من افراد الاصحاب والتابع يث بلغ حد الشهرة خصوصيات اكثرها وحد التواتر القدر ا شترك منها لا يبقى شبهة ولا يذر ترددا ثبوت الكرامة كقلع علي رضي ا عنه باب خي وكرؤية عمر رضي ا عنه على من ا دينة حال سريته ناوند واستماعه ام سريته.

قوله يا سارية ا بل ا بل وكشرب خالد بن وليد رضي ا عنه السم وعدم تضرره منه بلا تداو بالادوية الظاهرة وامثا ا كث ة التواريخ والاخبار وا عتزلة ا يقع منهم من احد ولاية وكرامة مع مبالغاتم ا ا اهدات ومواظباتم على انواع الطاعات واعراضهم عن التنعم واللذات وتزهدهم عن الدنيا والشهوات لكون اعما م مبنية على الاعتقادات الزائغة والبدع والاهواء الفاسدة وسوء الظن بكمّل الاولياء والتهمة على خلص الاصفياء انكروا الكرامات وكابروا الاخبار ا شهورة وا تواترات و سكوا فيها باضعف سكات.

منها أن الفارق ب الن وغ ه ظهور ا وارق على يده دونم فعلى تقدير قق الكرامة يلزم الالتباس.

وا واب منع اللزوم بناء على ان دعوى النبوة يكفي فارقا.

ومنها أن ا اب ا عجزة العلم بصدق الن لاختصاصها بالن وعجز غ ه عنه فجواز الكرامة ينفي الاختصاص والعجز فتنتفي دلالة ا عجزة على الصدق.

وا واب أن ا عجزة هي ا ارقة ا قارنة بالدعوى وا ختصة بالن ليس الاّ هي لا ظهور ا ارق على يده مطلقا فوجود ا عجزة ا ختصة تدل قطعا وضرورة

على النبي الذي الخاصة ولا يقدح هذه الدلالة جواز الكرامة وظهور الخوارق الغير المقارنة بالدعوى على أيدي الاولياء.

ومنها انه لو جازت الكرامة لبلغت الخوارق حد الكثرة و خرجت عن حد الخرق العادة ومنعه ظاهر فانا نشاهد رسوخ كون امثال خارقا قلوب العقلاء مع اعتقادهم صدور الخوارق عن الاولياء ونعلم يقينا ان صدور الكرامات عن اكابر الاولياء عصر من الاعصار قطر من الاقطار لا يخرجها عن الندرة الى الكثرة ويؤثر العلم بحقية صاحبها.

ومنها أنّ مشاركة الأولياء للانبياء اظهار الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ومزيل وقعهم عن النفوس.

قلنا بل متمّ عظم قدرهم ومزيد وقعهم من حيث أنّ كرامتهم بسبب اتباعهم لانبيائهم إذ كمالات الاتباع ادل على فضل المتبوع.

ومنها الآيات الدّالة على اختصاص علم الغيب بالله تعالى و من ارتضاه من الرسل مثل قوله تعالى **(عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلا مَن ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ *** الجن: ٢٦-٢٧) والجواب أنّ الغيب المنفي علمه ليس هو الغيب المطلق بل هو الغيب المضاف الى ذاته فيجوز أن يكون غيبا مخصوصاً من غيوب مراتب تجليات ذاته وشهود كمالاته استأثره لنفسه و من ارتضاه من رسله فلا يلزم من اختصاص ذلك الغيب الخصوص اختصاص سائر الغيوب وايضاً يجوز أن يكون المنفي اظهار الله واعلامه بالذات فيكون المراد بمن ارتضاه الملك واطلاع من اطلعه الله على بعض المغيبات من البشر بوساطة الملك كاطلاع الكهنة بوساطة الجن وايضاً يجوز أن تكون لام الغيب للاستغراق والغيب المضاف الى الله اء عبارة عنه فيكون منطوق الآية سلب العموم لا عموم السلب وايضاً الاظهار المتعدي بعلى يدل على الاعلام بطريق الاشراف من العليا الى السفلى والعلم بهذا الطريق لا يكون الاّ على وجه الاحاطة بجميع جوانب المعلوم وجهاته فيكون المنفي من غير الرسل العلم التام على وجه

الاحاطة ولا يلزم منه انتفاء العلم ا طلق للغيب ا طلق والعجب إنّ أولياء ا الذين اصطفاهم لنفسه وسترهم قباب انسه عن اع جنه وانسه ما نفون عن الكرامات الظاهرة ا سية ال منعت ا عتزلة حصو ا م استصغارا لشأنم ويفرعون من وقوعها م خوفا من أن يكون ذلك جزاء اعما م وحجابا نتهى اعما م وا ا الكرامات ا قصودة عندهم العلوم اللّدنّية وا عارف الذوقية وا شاهدات العلية وا كاشفات ا عنوية والتجليات النورية الكلية الا ائية والصفاتية والذاتية والتحقق قائق التوحيد والتمكن مقامات التجريد والتفريد فإنم خائضوا ا ج الوصال وسا وا ار الاتصال وبارزوا ميادين ا و والفناء وفائزوا فئ البقاء واللقاء مغمضون اعينهم عن النظر ا الدّنيا والشهوات معرضرن بقلوبم عن الالتفات ا الارض والسّموات فما م حاجة الكرامات ا سية ولا م التفات ا ما دون ا قامات ا عنوية كما قال سلطان العارف ابويزيد البسطامي[١] ح سئل ما اعظم آيات العارف أن تراه يؤاكلك و السك و ازحك وقلبه ملكوت القدس فإنّ ما اشار اليه هو مقام ع ا مع بالفرق واتساع القلب بالصحو وا و فإن مقام العوام الفرق والصحو ومقام ا واص ا و وا مع ومقام اخص ا واص ع ا مع مع الفرق وا و مع الصحو وهو ذو بصر وبص ة ينظر ببصره ا ا لق ويلحظ ببص ته ا ا ق فلا ا لق جبه عن ا ق ولا ا ق يغيبه عن ا لق فهذا هو غاية الغايات ونابة النهايات السفر الاول من الاسفار الاربعة.

واعلم أنّ ا عتزلة كما فرّطوا حق اولياء ا الذين لا خوف عليهم ولا هم زنون افرط الكرامية من حيث أنّهم جوزوا بلوغ الو ّ ا درجة النّ ّ وجوازها ا ما هو ارفع منها وكذا قال اهل الاباحة إنّ الو ّ إذا استكمل نفسه وصفاً سرّه وتنور قلبه و لص روحه استغ عن العبادات وتسقط عنه التكليفات فلا تضره

---

(١) ابويزيد طيفور بن عيسى الشه ببايزيد البسطامي ا تو ٢٦١ هـ. [٨٧٥ م.] ببسطام



الذنوب ولا ترهقه العيوب وكل ذلك بـ البطلان وعليه انعقد الا اع من علماء الامة ويشهد العقل بأن ا تبوع الّذي فرض ا طاعته وجعله فيضه واسطته واعلى شاهدة ا لمك وتبليغ الاحكام رتبة افضل شأناً واوضح برهانا ن كان رتبة التبعية ودرجة الاطاعة والولاية اعلى مراتبها وارفع درجاتا ما ترقى ا مرتبة النّبوّة وقارن با وما ورد عن بعض الصّوفية من أنّ الولاية لكونا عبارة عن القرب ا ا والاخذ منه بلا واسطة افضل من النّبوّة الـ هي ا ناسبة مع ا لمق وتبليغ الاحكام اليهم فا ا مرادهم ترجيح وصف الولاية للنّ على وصف نبوّته لا ترجيح مطلق الولاية على مطلق النّبوّة ولو سلّم فالولاية الـ النّ ّ ا واقوى من الـ الو ّ لأن الولاية سفر من ا لمق ا ا ق والنّبوّة سفر من ا ق ا ا لمق فهي رجوع بعد الوصول فالو ّ صدد الوصول والنّ ّ راجع بعد ام الوصول فولاية النّ ّ كمال الوصول وولاية الو ّ هي القرب من الوصول فافهم.

واما بطلان سقوط التكليف عنهم فيدل على عمومات التكليف و اهدات الانبياء اكثر واشد من اهدات سائر الناس وايضاً حكمة التكليف كمال النظام وصلاح احوال لمة الانام بعد صلاح كل واحد واحد من اهل الاسلام فعلى تقدير السقوط تل الصّلاح الاول وإن تل الثا إذ خروج البعض عن دائرة التكليف فتنة حق الباق ووهن لعقائدهم الانقياد ا الدّين فلا وز الشّرع ما يكون ضرره تاما وبليته عاما نعم كن أن يتمكن العارف ا عرفة ويثبت قدمه ا بة يث لا جبه إن صدر عنه ذنب عن حاله ومقامه وإن سقط عن ذروة العصمة ونـاية الكمال فإنّ الولاية ليست من ضرورتا العصمة و وز أن يكون ضرر الذنب اخف واضعف حق الكامل منه حق الناقص لأن ا تمكن لا يزعجه عن مقامه ما سقط ا تلوّن ويزيله عن حاله وهذا كما أنّ القوي ا زاج لا يتضرر تناول كثـ من الادوية ا ضرة الـ تتضرر بل تلك بتناول اد شيء منه الضعيف ا ريض.

وايضاً للكامل توجهات خالصة وعبادات تامّة تكفر كثـ ا من الذنوب

وا طايا فإن ا سنات يذه السيئات لاف الناقص فإّنه لا يستطيع من العبادات الاّ صورها وظواهرها ففي صحتها انفسها تكلف فضلاً عن أن يكفر الذنوب.

ومن ههنا يعلم أنّ الانكار على اهل ا بسبب زلة صدرت عنهم او تمة زعمت حقهم خبط وخطأ وجهل وعماء فإّنه وإن صدق الزعم فله اكس حضور مع ربه وكيمياء سعادة توجهه عل وسات اسات التقص ات ك يتا ا ر وابريزا اصفر فقول ا تعا **(فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ ا ُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ** * الفرقان: ٧٠) إذا يصدق حقهم و يقع شأنم فاين يصدق وم يقع.

قال رضي ا عنه **(واما الّذي يكون لاعدائه مثل ابليس وفرعون والدجال لعنهم ا ا روي الأخبار أنه كان ويكون م فلا نسميها آيات ولا كرامات ولكن نسميها قضاء حاجاتم وذلك لأن ا تعا يقضي حاجات اعدائه استدراجاً م وعقوبة م فيغترّون به ويزدادون طغيانا وكفراً وذلك كله جائز و كن).**

اعلم أنّ ا كر انعام من ا تعا على بعض عباده وامهال منه له على الفاته واظهار بعض ا وارق على يده ليغتر ويطغى ويستك فيأخذه اخذ عزيز مقتدركما قال تعا **(وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا** * الإسراء: ١٦) ولذلك قيل ا كر ترادف النعم مع دوام ا خالفة وا كر والكرامة على الاشتباه والالتباس الظاهر لاشتراكهما كونما صورة نعمة من خرق عادة او غ ه لكنهما يفترقان من حيث أنّ الكرامة تكر من ا من احبه من عباده وتقريبه ا حضرته والقاء ّبته وقبوله قلوب سائر العباد ليزداد هدى ا هدايته وشكرا على نعمته ويسترشد ا لق برشاده وينتفعوا باقتدائه وانقياده فيزدادون جدا وعبادة كلما زادهم ا نعمة وكرامة و ذرون ا كما قال **(وَيُحَذِّرُكُمُ ا ُ نَفْسَهُ** * آل عمران: ٢٨) اشد ا ذر من سوء القضاء وسابقة القدر وإن اظفرهم ا من مراتب قربة غاية الظفر لاف ا كر فإنه اهانة من ا من ابغضه من عباده وتبعيده وطرد له عن بابه واضلال له وخذلان بتعرضه لسخطه

وعقابه وا رمان عن ثوابه من حيث لا يدري ولا تسب ا أن غلبت عليه شقوة ما يكتسب فيزداد عتوا واستكبارا ويستمّر على ما هو عليه من ا خالفة اصرارا سب أنّه سن صنعا وهو الآخرة من **(ٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا * ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا** * الكهف: ١٠٣-١٠٤) وهو كما مكن ا تعا ابليس من الامور ا ارقة للعادة من طواف مشارق الارض ومغاربا ة وجريانه من ابن آدم رى الدم و ثله بأيّ صورة شاء وكما انظره ا ا يوم الوقت ا علوم وكما مكنه على صعود السّموات والاقامة فيها مع ا لائكة والعبادة معهم ازمنة متطاولة ا أن أ واستك وكان من الكافرين واخرج رجيما ولعن ا يوم الدّين وكما نقل من اقدار ا فرعون با لك وا نود وطول العمر حتّى كأنه توهم ا لود **(فَحَشَرَ فَنَادَىٰ * فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ** * النازعات: ٢٣-٢٤).

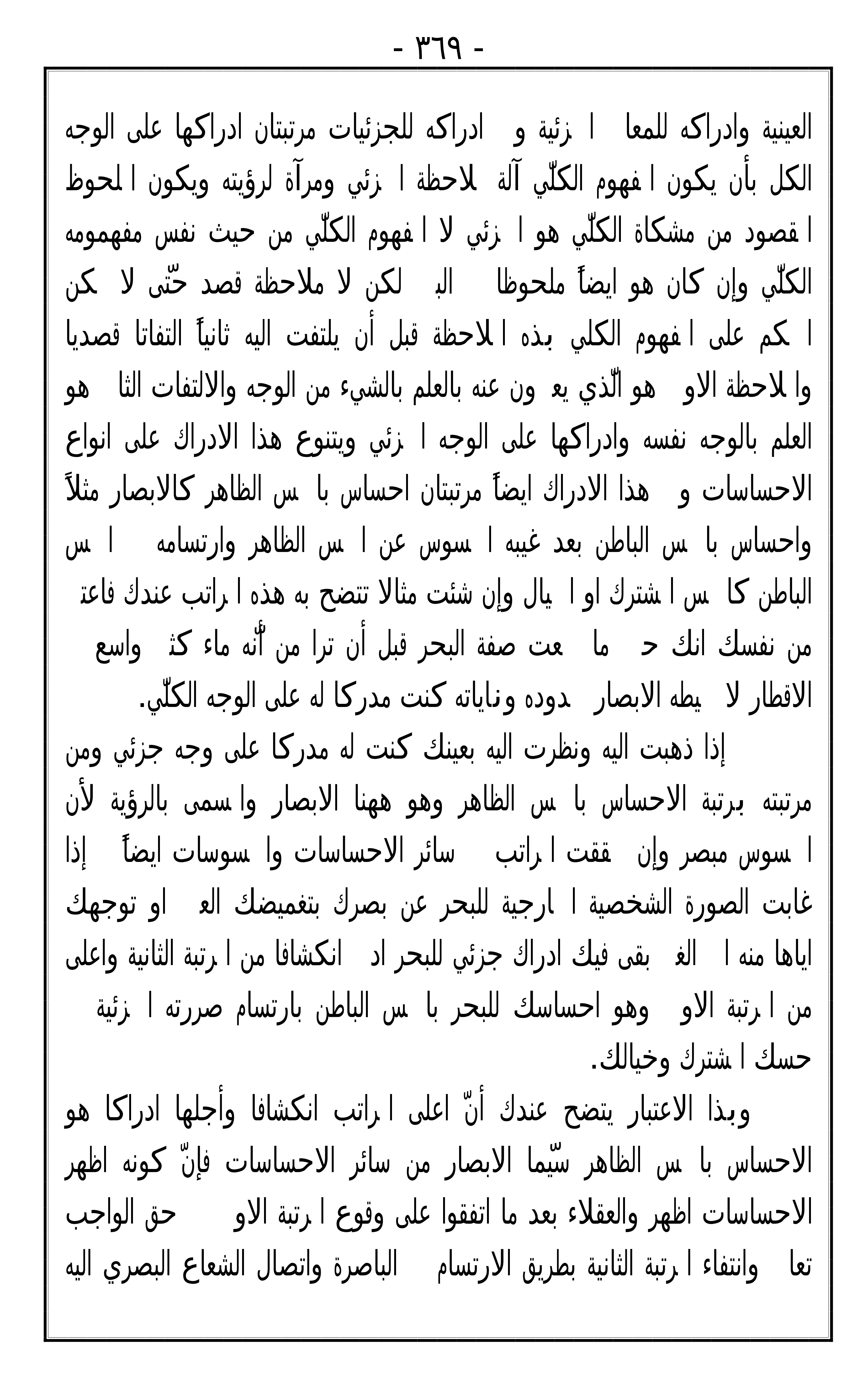
ومع ذلك امهله زمانا طويلا واستبعد ا لق من دون ا واستخدمهم لنفسه وروي أنّ ا قطع عنهم النيل بدعوة موسى عليه السّلام عليهم بطغيانم فشكوا ا فرعون من العطش واعدام ا اء فركب وركبوا حتّى إذا قرب ا النيل تركهم وانفرد عنهم ونزل حاسراً رأسه وسجد وتضرع ا أن لا يفضحه عندهم ويقضي حاجته و ري النيل و يب دعوته فقضى ا حاجته واجاب دعوته فجرى النيل واستبشر فرعون وركب واقبل على الناس وهو يس على فرسه والنيل ري خلفه حتّى روي أنّه إذا وقف وقف النيل وإذا سار جرى النيل خلفه وكما اخ النّ عليه السّلام من خروج الدجال قرب الساعة كنا من عند ا على امور خارقة للعادات مثل طوافه مشارق الارض ومغاربا ومعه ماء ونار يدخل من اطاعه ماء ومن عصاه نارا ومثل أنّه يأ على القوم فيدعوهم فيؤمنون به فيأمر السماء فيمطر والارض فتنبت فروّح عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرأوا سبعة ضروعا وامده خواصر يأ القوم فيدعوهم فـ دون عليه قوله فينصرف عنهم فيصبحون محل ليس بايديهم شيء من اموا م و ر با ربة فيقول ا اخرجي كنوزك فيتبعه كنوزها

كيعاسيب النحل يدعو رجلاً تلئا شبابا فيضربه بالسيف فيقطعه جزلة رميه العرض يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك كل ذلك ابتلاء من ا لعباده واختبار للمخلص الراسخ الاسلام ن هو على طرف من الدّين غ ثابت اليق وغ راسخ التمكن بل هو كما اخ ا عن امثاله بقوله **(وَمِنَ النَاسِ مَنْ يَعْبُدُ ا عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ اَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَانَ بِهِ وَإِنْ اَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ اْنقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدنيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِ** * ا ج: ١١) فلا تكون امثال هذه آيات ولا كرامات بل استدراجاً يطردهم ا با درجا بعد درج ا أن يبيدهم اودية الضّلال ويضلهم ضلالا بعيداً وقضاء اجاتم ليذهبوا طيباتم حياتم الدّنيا ولا يبقى م الآخرة الاّ ا زي والشقاء والعذاب والعناء واجابة دعوة الكافر جائز وواقع لأن ا كم وا صا من استدراجه ومكره لاستحقاقه واستعداده ذا وابتلاء الناس **(وَلْيَمَحصَ ا الذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ** * آل عمران: ١٤١) واما قوله تعا **(وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ اِلا ـ ضَلالٍ** * الرعد: ١٤) فبالنظر ا كون الضّلال نتيجته ا ال.

قال رضي ا عنه **(وكان ا تعا خالقا قبل أن لق ا لق ورازقا قبل أن يرزقهم).** قد عرفت أنّ هذه ا سألة قد مر مراراً تصر أ وتلو ا فكرره مرة اخرى توكيدا واعتناء بشأن هذه ا سألة وازاحة لشبهة ا ستبعدين قق ا القية بدون ا لق والرازقية بدون الرزق زعما منهم أن لا مع للخالقية الاّ الاتصاف با لق با ع النس ونفياً للمع ا قيقي العد للخلق الّذي هو مبدأ النسبة والاضافة ا ادثتان وقد اشبعنا القول فيه على التفصيل فلا حاجة ههنا ا التطويل فاتبع النص الصريح ولا تلتفت من غ ضرورة ا التأويل.

قال رضي ا عنه **(وا تعا يرى الآخرة يراه ا ؤمنون وهم ا نّة بأع رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وب خلقه مسافة).**

اعلم أنّ للانسان ادراكات ش ادراكه للكليات الصرفة وادراكه للجزئيات



العينية وادراكه للمعا ا زئية و ادراكه للجزئيات مرتبتان ادراكها على الوجه الكل بأن يكون ا فهوم الكلّي آلة لاحظة ا زئي ومرآة لرؤيته ويكون ا لمحوظ ا قصود من مشكاة الكلّي هو ا زئي لا ا فهوم الكلّي من حيث نفس مفهمومه الكلّي وإن كان هو ايضاً ملحوظا الب لكن لا ملاحظة قصد حتّى لا كن ا كم على ا فهوم الكلي بذه ا لاحظة قبل أن يلتفت اليه ثانياً التفاتا قصديا وا لاحظة الاو هو الّذي يع ون عنه بالعلم بالشيء من الوجه والالتفات الثا هو العلم بالوجه نفسه وادراكها على الوجه ا زئي ويتنوع هذا الادراك على انواع الاحساسات و هذا الادراك ايضاً مرتبتان احساس با س الظاهر كالابصار مثلاً واحساس با س الباطن بعد غيبه ا سوس عن ا س الظاهر وارتسامه ا س الباطن كا س ا شترك او ا يال وإن شئت مثالا تتضح به هذه ا راتب عندك فاعت من نفسك انك ح ما عت صفة البحر قبل أن ترا من أنّه ماء كث واسع الاقطار لا يطه الابصار دوده ونایاته كنت مدركا له على الوجه الكلّي.

إذا ذهبت اليه ونظرت اليه بعينك كنت له مدركا على وجه جزئي ومن مرتبته برتبة الاحساس با س الظاهر وهو ههنا الابصار وا سمى بالرؤية لأن ا سوس مبصر وإن ققت ا راتب سائر الاحساسات وا سوسات ايضاً إذا غابت الصورة الشخصية ا ارجية للبحر عن بصرك بتغميضك الع او توجهك اياها منه ا الغ بقى فيك ادراك جزئي للبحر اد انكشافا من ا رتبة الثانية واعلى من ا رتبة الاو وهو احساسك للبحر با س الباطن بارتسام صررته ا زئية حسك ا شترك وخيالك.

وبذا الاعتبار يتضح عندك أنّ اعلى ا راتب انكشافا وأجلها ادراكا هو الاحساس با س الظاهر سّيما الابصار من سائر الاحساسات فإنّ كونه اظهر الاحساسات اظهر والعقلاء بعد ما اتفقوا على وقوع ا رتبة الاو حق الواجب تعا وانتفاء ا رتبة الثانية بطريق الارتسام الباصرة واتصال الشعاع البصري اليه

تعا بكونه جهة ومقابلة من الرأي.

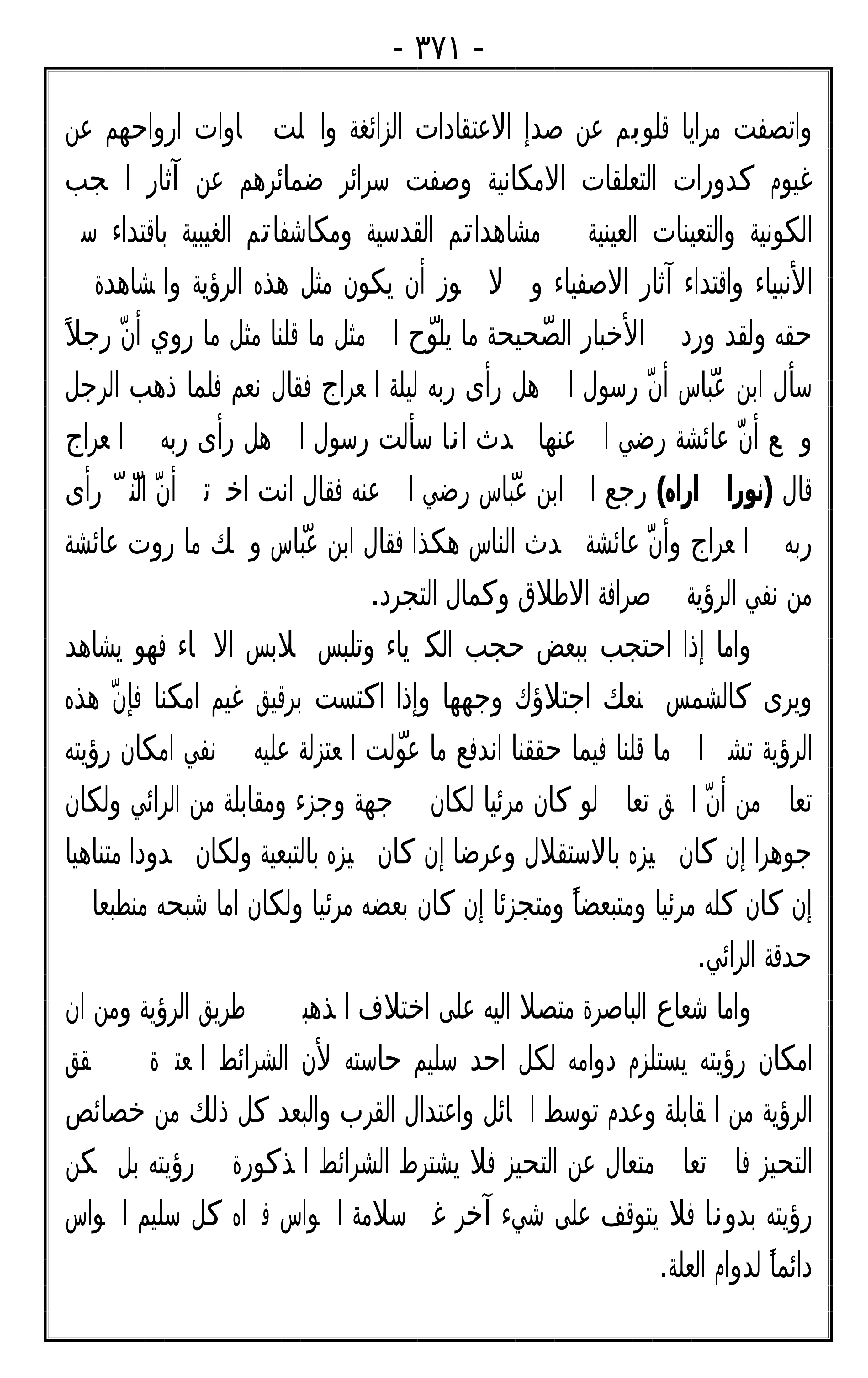
اختلفوا أنه هل لتلك ا رتبة من الادراك والانكشاف نوع آخر غ ما يكون بالطريق ا ذكور يتحقق حقه تعا من عباده ا ؤمن ام لا.

فقال اهل السّنّة هذا النوع من الرؤية واثبته للمؤمن حقه تعا .

وا عتزلة نفاه وحصروه ما يكون بطريق الارتسام واتصال الشعاع قياسا منهم للغائب على الشاهد.

وأقول إنّ ما رآه النائم من الرؤيا الصادقة الا صدقها الوقوع ا رتبة الثانية من الانكشاف حـ الرؤية وإن طرأ عليها الذهول والاشتباه ا حـ الانتباه كما ورد ا ديث الصّحيح (ان اول ما بدئ به رسول ا من الوحي الرؤيا الصادقة النوم فكان لا يرى رؤيا الاّ جاءت مثل فلق الصبح).

ومعلوم أنّ ذلك ليس من اختراعات القوى الباطنة بشهادة صدقها وظهورها مثل فلق الصبح ولا من الصور الواصلة ا النفس من طرق ا واس الظاهرة فإنّ النائم يرى النوم كثـ ا ا يره الظاهر فذلك ليس الاّ بارتسام ا عا ا ردة النفس ا ردة وتصرف ا تصرفة فيها بنوع من التصرف وحكايتها ا بشيء من الصور ا ألوفة نوعها ا فهذا النوع من الادراك لا شكّ أنّه ليس بالطريق ا علوم امتناعه حقه تعا من الارتسام الباصرة واتصال الشعاع منها ا ا رئي ا تحيز وإن ادركه النائم حـ الادراك أنّه صورة و جهة ومقابلة منه فإنّ كل ذلك من تصرفات ا صورة ا عا ا ردة لكن تصرف ا تصرفة فيه بالتصوير يزيد ادراك النفس لتلك ا عا ا ردة انكشافا ووضوحا لتـ يلها ا مرتبة ا سوسات ثيل ا صوّرة للمعا ا ردة قد يكون با ثل الصورية وقد يكون با ثل النورية ا شكلة ا لوّنة ا دودة وقد تكون با ثل النورية اللطفية الغ ا لوّنة وغ ا شكلة وغ ا دودة كل ذلك ده السالكون إذا طهّرت أبدانم واعضاؤهم عن الاعمال السيئة وطبائعهم عن الاعتياد بالعادات العامية وخلت نفوسهم عن التخلق بالاخلاق ا بيثة



واتصفت مرايا قلوبهم عن صدإ الاعتقادات الزائغة وا لمت اوات ارواحهم عن غيوم كدورات التعلقات الامكانية وصفت سرائر ضمائرهم عن آثار ا جب الكونية والتعينات العينية مشاهداتم القدسية ومكاشفاتم الغيبية باقتداء س الأنبياء واقتداء آثار الاصفياء و لا وز أن يكون مثل هذه الرؤية وا شاهدة حقه ولقد ورد الأخبار الصّحيحة ما يلوّح ا مثل ما قلنا مثل ما روي أنّ رجلاً سأل ابن عبّاس أنّ رسول ا هل رأى ربه ليلة ا عراج فقال نعم فلما ذهب الرجل و ع أنّ عائشة رضي ا عنها دث انا سألت رسول ا هل رأى ربه ا عراج قال **(نورا اراه)** رجع ا ابن عبّاس رضي ا عنه فقال انت اخ ت أنّ الّنّ رأى ربه ا عراج وأنّ عائشة دث الناس هكذا فقال ابن عبّاس و لك ما روت عائشة من نفي الرؤية صرافة الاطلاق وكمال التجرد.

واما إذا احتجب ببعض حجب الك ياء وتلبس لابس الا اء فهو يشاهد ويرى كالشمس نعك اجتلاؤك وجهها وإذا اكتست برقيق غيم امكنا فإنّ هذه الرؤية تش ا ما قلنا فيما حققنا اندفع ما عوّلت ا عتزلة عليه نفي امكان رؤيته تعا من أنّ ا ق تعا لو كان مرئيا لكان جهة وجزء ومقابلة من الرائي ولكان جوهرا إن كان يزه بالاستقلال وعرضا إن كان يزه بالتبعية ولكان دودا متناهيا إن كان كله مرئيا ومتبعضاً ومتجزئا إن كان بعضه مرئيا ولكان اما شبحه منطبعا حدقة الرائي.

واما شعاع الباصرة متصلا اليه على اختلاف ا ذهب طريق الرؤية ومن ان امكان رؤيته يستلزم دوامه لكل احد سليم حاسته لأن الشرائط ا عت ة قق الرؤية من ا قابلة وعدم توسط ا ائل واعتدال القرب والبعد كل ذلك من خصائص التحيز فا تعا متعال عن التحيز فلا يشترط الشرائط ا ذكورة رؤيته بل كن رؤيته بدونا فلا يتوقف على شيء آخر غ سلامة ا واس ف اه كل سليم ا واس دائماً لدوام العلة.

ووجه اندفاع هذه ا ذورات ا قلنا ظاهر لأن نوع الرؤيه الّذي اشرنا اليه لا يستلزم ا قابلة والتحيز ولا اتصال الشعاع ولا ارتسام الشبح ولا شيئاً آخر من الاشياء ا ذكورة حقيقة ا رئي كما حققنا ويتوقف على تفرغ نفس الرائي عن ا شاغل ا سية وصفائها عن الكدورات الطبيعية وتوجهها ا ا طلوب بالكلية فلعدم دوام هذه الامور لا تدوم الروية.

وا مهور ومصنفوا الكتب اكتفوا دفع هذه ا ذوزات با نع ا رد لاشتراط الشرائط ا متنعة حقه تعا الغائب واحتمال اشتراط شرائط آخر بعد سلامة ا س فيه حتّى تتحقق الرؤية عند قفها وينفى عند انتفائها لئلا يلزم دوام الرؤية على تقدير الصحة ومنع اطراد قياس الغائب على الشاهد.

واما السند الّذي حققناه والتفصيل الّذي فصلناه لأن يكون تملا طريق رؤيته تعا فمما تفردنا به هذا ا قام بإلقاء ر ا وإ ام ربا فا مد وحده دا لا انصرام له ولا انفصام.

و ا مسكت به ا عتزلة النصوص الدّالة ظاهرا على نفي رؤيته مثل قوله تعا **(لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ وَهُوَ اللطِيفُ الخَبِ ُ** * الانعام: ١٠٣) إذ ا مع ا عرف باللام يدل على العموم والاستغراق إذا تكن قرينة دالة على خلافه من عهد او جزئية وعليه استعمال الفصحاء واطباق اهل العربية والاصول وائمة التفس .

ولذلك صح استثناء اي فرد كان فلولا وله للكل ا صح استثناء كل بعض من الابعاض وإذ صحة الاخراج يقتضي سبق الدخول وايضاً دلّ نفي ادراك الابصار عن نفسه مقام التمدح على كونه نقصا حقه تعا والادلة القطعية دالة على امتناع كل ما هو نقص حقه فيثبت امتناع الرؤية حقه و ا ذكرناه صل النفي عن هذين الوجه ايضاً فإنّ ما دلّ عليه الآية من نفي الرؤية وكونا نقصا حقه تعا ا ا هو بالنسبة ا مرتبة اطلاقه وصرافة رده.

فأما الرؤية ا ثبتة بالادلة القطعية ففي مرتبة احتجابه جب الك ياء وتلبسه

لابس الا اء كما أنّ الشمس ينظر اليها كل احد من وراء غيم رقيق لا يستطيع احد أن ينظر اليها وقت الضحى والاجتلاء.

وللاصحاب دفع هذين الدليل وجوه اخرى من ا واب.

منها أنّ ادراك الابصار وز أن يكون نوعا صوصا من الرؤية وهي الرؤية على وجه الاحاطة وانب ا رئي بقرينة أنّ حقيقة الادراك هو النيل والوصول كما يقال ادرك فلاناً اي ق به وبدلالة قو م رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به مع أنّهم لا وزون أن يقولوا ادركه بصري وما رأيته فإذا كان ادراك الابصار نوعا صوصاً من الادراك لا يلزم من نفيه نفيها.

ومنها أنّ ا مع ا عرف باللام ليس نصا الاستغراق بل يستعمل فيه و غ ه ايضاً سّيما إذا كانت قرينة صارفة عن الاستغراق كالدلائل القطعية الدّالة على وقوع الررية ههنا ولو سلّم فالنفي الداخل على الاستغراق وز أن يكون سببا كلياً و وز أن يكون رفعا للا اب الكلّي مثل قولك ما جاء الرجال كلهم وما اعطا القوم كلهم عند ما جاءك البعض واعطاك البعض مثل ما قال ا تعا : **(وَمَا ا ُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِ َ** * آل عمران: ١٠٨) **(وَلاَ تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِ َ** * الاحزاب: ٤٨) فإنّ ا ثال الاول لرفع الا اب الكلّي والآيت للسلب الكلّي والسر فيه أنّ النفي الداخل على الامر العام إن اعت فيه النفي اولا العموم يكون النفي مدخولا والعموم داخلا عليه فيكون نفياً عاما وسلبا كلياً كما الآيت وإنّ عكس الاعتبار يكون العموم مدخولا والنفي داخلا فيكون نفي سلب ورفع ا اب كلّي كما ا ثال ا ذكورين وكذا ا كم كل قيدين يشتمل عليهما الكلام ايهما اعت ت مقدما يكون الآخر داخلا عليه ويظهر حكم الداخل ا دخول عليه حتّى إذا اجتمع النفي كلام واحد مع قيد آخر فإذا اعت ت تقدم النفي على القيد يكون القيد داخلا على النفي ويكون النفي مقيدا وإذا عكست التقدم ينعكس الدخول ويكون ا قيد منفيا فإنّ قولك ما ضربته تأديبا له وانت ضربته اهانة له نفي

للضرب ا قيد بكونه معللا بالتأديب وقولك وما ضربته اكراما له وانت تركت ضربه لاكرامك له تقييد للنفي بكونه معللا بالاكرام ونظائره كث ة انواع الكلام من النفي والاثبات والامر والّنهي ولذلك قيل قوله تعا : **﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾** * ق: ٢٩) إنّ ا بالغة الدّالة عليها صيغة الظلام تعت كأنا داخلة على نفي الظلم فكان الكلام دالا على مبالغة نفي الظلم عنه تعا لا على نفي ا بالغة فلا تكون دلالة الآية على عموم السلب او من دلالتها على سلب العموم.

ومنها أنّ الآية وإن سلمنا دلالتها على نفي الرؤية ا طلقة عن يع الابصار لكن لا نسلم عموم النفي على الاحوال والاوقات لا وز أن تص النفي ال ا ياة الفانية وزمان الدّنيا بقرينة إنّ تعارض الادلة لا يندفع الاّ باختصاص.

واجابوا عن قو م إنّ نفي الرؤية مقام التمدح ويدل على كون الرؤية نقصا ب ت يه ا عنه نع الدلالة وادعاء أنّ التمدح بنفي الرؤية موقوف على امكان الرؤية حتّى يكون عدم الرؤية للتعزز والتمنع جاب الكـ ياء والاّ فنفي ما تنع على الشيء عنه لا يكون وصف مدح لذلك الشيء كما لا يكون عدم الرؤية مدحا للمعدوم وللاصوات والروائح والطعوم.

واعترض بأن عدم ا دح للمعدوم لوه عن اصل ا مادح وهو الوجود الّذي يضمحل عند انتفاعه كل اسن وبأنّ مناط جواز الرؤية على اصلكم هو الوجود فيصح للاصوات والطعوم مع انا لا دح بانتفائها فلا يتم قولكم إنّ وصف ا دح هو انتفاء الرؤية عن ا وجود مع امكانا.

أجيب بأن ا دوث وعدم الدوام ايضاً مانعان عن ا دح فلذلك لا دح الاصوات والطعوم بانتفاء الرؤية واما الواجب تعا فيمدح به لتحقق شرط ا دح وهو الوجوب.

أقول ما كان جهة مدح نفسه لا رج عن كونه وصف مدح وإن قارن اوصاف ذم كالعلم دح به العا الفاسق وإن ذم ايضاً لفسقه فلو كان انتفاء الرؤية

مع امكانا وصف مدح لكان ـدح به ا ـعدوم وا ـدث من حيث اتصافهما به ولا ـانع كونـما متصف بصفة ذم من جهة اخرى فلا يثبت إن وصف ا ـدح الواجب هو انتفاء الرؤية ا ـمكنة.

فا ـق ما حققناه فلا يعدل عنه فإنّ التمدح ا ا هو بانتفاء الرؤية ا ـمتنعة مرتبة الفناء الذا لتعاليه عن ا ـهة وا ـقابلة وسائر شرائط الرؤية واسبابـا وامتناع النقيصة لا ينا التمدح بنفيها بل ـققه ويؤكده كما امتناع الشريك وامتناع اضداد صفات الكمال كا ـهل والعجز ومع ذلك الانتفاء والامتناع مرتبة غيب ا ـوية ـوز أن تتحقق الرؤية مراتب الاحتجاب ـجب الا ـاء والصفات.

ومن ادلة النفي أنّ (لن) للنفي الابدي فيدل على عدم رؤية موسى عليه السّلام وإن الآخرة فيدل على عدم رؤية ا ـميع إذ لا قائل بالفصل وكذلك إذ كانت لن للتأكيد، لأن التأكيد مثل هذا ا ـقام يكون لعموم الاحوال والاوقات وا ـواب إنّ كلها ادعاء آت فإنّ كون لن لتأبيد النفي يثبت من الثقاة والتأكيد ليس من ضرورته العموم للاحوال والاوقات.

ومنها قوله تعا : **(وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ ا ـُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ** * الشورى: ٥١) فإنـم قالوا سبب نزول الآية إنّ اليهود طعنوا بأن قالوا إنّ موسى كلم ونظر اليه وانت لا تكلم ولا تنظر.

واجاب النّـ ـّ بأن موسى ينظر اليه ونزل تقريرا لنفي الرؤية وتبيينا لا قسام الكلام من الكلام ا ـفي السريع الاّ بقضاء ا ـنام او الا ـام و ـاع صوت من وراء حجاب وتلق عن ملك بطريق الوحي حتّى يتبـ أنّ النظر يقع ـوسى ايضاً وأنّ الكلام وإن وقع بعض اقسامه ـوسى عليه السّلام فقد وقع بعضها للنّـ عليه السّلام.

وا ـواب منع كونه تقريرا للنفي وإن سلم كونـا تبينا لاقسام الكلام بل الظاهر ا ـفهوم من التكلم وحياً بلا واسطة كونه مع الرؤية ليصح تقابله مع التكلم من وراء حجاب ولو سلمت دلالتها على نفي الرؤية فيحمل على النفي الدّنيا

لرفع تعارض الادلة.

و سكوا ايضاً ا دلت عليه الآيات من استعظامه سبحانه طلب الرؤية والرد على الطالب ردا شديداً و هم ا بليغا واخذهم اخذ عزيز مقتدر فإنّ تعا وصفهم بالاستكبار والعتو والعناد كما قال **(وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوّاً كَبِيراً** * الفرقان: ٢١) واخ عن اخذهم بظلمهم بقوله: **(وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتى نَرَى ا جَهْرَة فَأَخَذَتْكُمُ الصاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ** * البقرة: ٥٥) وبقوله **(فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا ا جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ** * النساء: ١٥٣).

وا واب أنّ تعنتهم وعنادهم وسوء ادبهم احق بأن يكون سببا ذا الاستعظام والرد والاخذ كما كان طلبهم نزول ا لائكة والكتاب عليهم سببا للعتاب مع كون ا طلوب كنا.

و تمل أن يكون الاستعظام لتعجيلهم طلب الرؤية غ له وهو الدّنيا او لطلبهم على غ وجهه وهو أن يكون ا هة وبطريق ا قابلة على ما اعتادوه من رؤية سائر الاشياء وكذا توبة موسى كانت عن التعجيل وا رأة على الطلب بدون الاذن وإ انه تصديقا واعترافا بأن التعجيل والسؤال بلا اذن منه سوء ادب حضرته غ لائق بعزته وإذ قد عرفت ادلة نفاة الرؤية واجوبتها على التفصيل.

فاعلم أنّ التحقيق الاول يكون جوابا عن يعها بأن يصرف عدم الرؤية وامتناعها على تقدير ثبوتا ا مرتبة الاحدية ا تعالية عن العلم قيقتها فضلا عن الرؤية وتصرف الرؤية الثابتة بالادلة القاطعة ا مرتبة الالوهية وسائر ا راتب الا ائية والصفاتية.

وا واب أيضاً بتخصيص الرؤية ا نفية بالرؤية ا سية ا سببة عن ا قابلة والتحيز وبتخصصها با ياة الدّنيوّية شامل ميعها فتأمل واذ قد تب بطلان ادلة

الناف للرؤية وجوازها بقيت على اصل الامكان وإن يستدل عليه بدليل مستقل مع أنّ على صحتها دلائل مستقلة على وقوعها اما دلائل الصحة فمعقول ومنقول. اما ا عقول فمنها قوله تعا حكاية عن موسى عليه السّلام: **(رَبِّ أَرِ ـ أَنظُرْ إِلَيْكَ** * الاعراف: ١٤٣) فإنّ سؤال موسى رؤيته على تقدير الامتناع لا جائز أن يكون مع جهل بامتناعها ومع علم به لأن جهل ما وز وما لا وز شأنه تعا لا يليق منصب النّبوّة والعلم السؤال سفه ب ت يه النّ ّ عنه فتع الامكان.

ومنها قوله تعا : **(وَلَكِن انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي** * الاعراف: ١٤٣) لأن تعليق امر على امر كن يدل على امكان ا علق والاّ از وقوع ا علق عليه ا مكن بدون وقوع ا علق ا ال فترتفع ا لازمة بينهما فنكذب التعليق الّذي نطقت به الآية ههنا مثلاً لو كانت الرؤية تنعة مع أنّ استقرار ا بل كن از وقوع الاستقرار لكونه نفسه كنا مع أنّه لا وجه واز الرؤية لكونه تنعا وجواز وقوع الاستقرار بدون الرؤيه يهدم ا لازمه بينهما ويبطل التعليق.

وللمعتزلة اعتراضات على هذين الوجه :

اما على الاول فيحملهم سؤال الروية على طلب العلم الضّروري وهذا مع أنّه وز وخروج عن الظاهر بلا قرينة وطلب للحاصل لاتصاف موسى بالعلم الضّروري حقه بنبوته وكليميته وسائر آياته بنفيه.

وا واب با نع إذ لا مع نع ا العلم الضّروري عن موسى مع أنّ تعدية النظر با نص كونه ع الرؤية بالبصر وبتقديرهم الآية فيكون مع السؤال ار آية.

وا واب ا قدم بعينه جواب عن هذا ايضاً مع أنّ ما اراه ا موسى هناك اعظم آية فينا النفي.

ومن اعتراضاتم أنّ موسى كان عا اً بامتناع الرؤية لكن له ا اح قومه على السؤال ليعلموا برد ا امتناعه كما علم وهذه الطريقة ال ا ذها جاحظ

طريقه توجيه الآية ورفع دلالتها على جواز الرؤية وهذا فاسد ايضاً لأن اللازم على النّبيّ أن يرد ا اح ا لمح الباطل وطلب ما لا يليق شأنه تعا ولا تترئ بقو م الباطل على ا تعا كما ردّ قو م **(اجْعَلْ لَنَآ اِلَهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ قَالَ اِنكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ** * الاعراف: ١٣٨) مع أنّ سؤال موسى لا يغ عن دفع ا احهم شيئاً لأنهم إن كانوا جاحدين لا يصدقون موسى ردّ ا له كما يصدقوه سائر ما اخ به وإن كانوا مؤمن لكفاهم قول موسى واخبارهم بامتناع الرؤية فإن قيل اراد موسى أن حصل م التصديق ا وقع من الآيات والاهوال لاهتمامه بشأنم والاشتياق لتصديقهم.

نقول ما شاهد الاهوال الواقعة الاّ السبعون الذين اختارهم موسى من قومه وما وصل اليهم الاّ اخبار موسى والسبع ا وقع فإذا يصدقوا مسى فاو أن لا يصدقوا السبع .

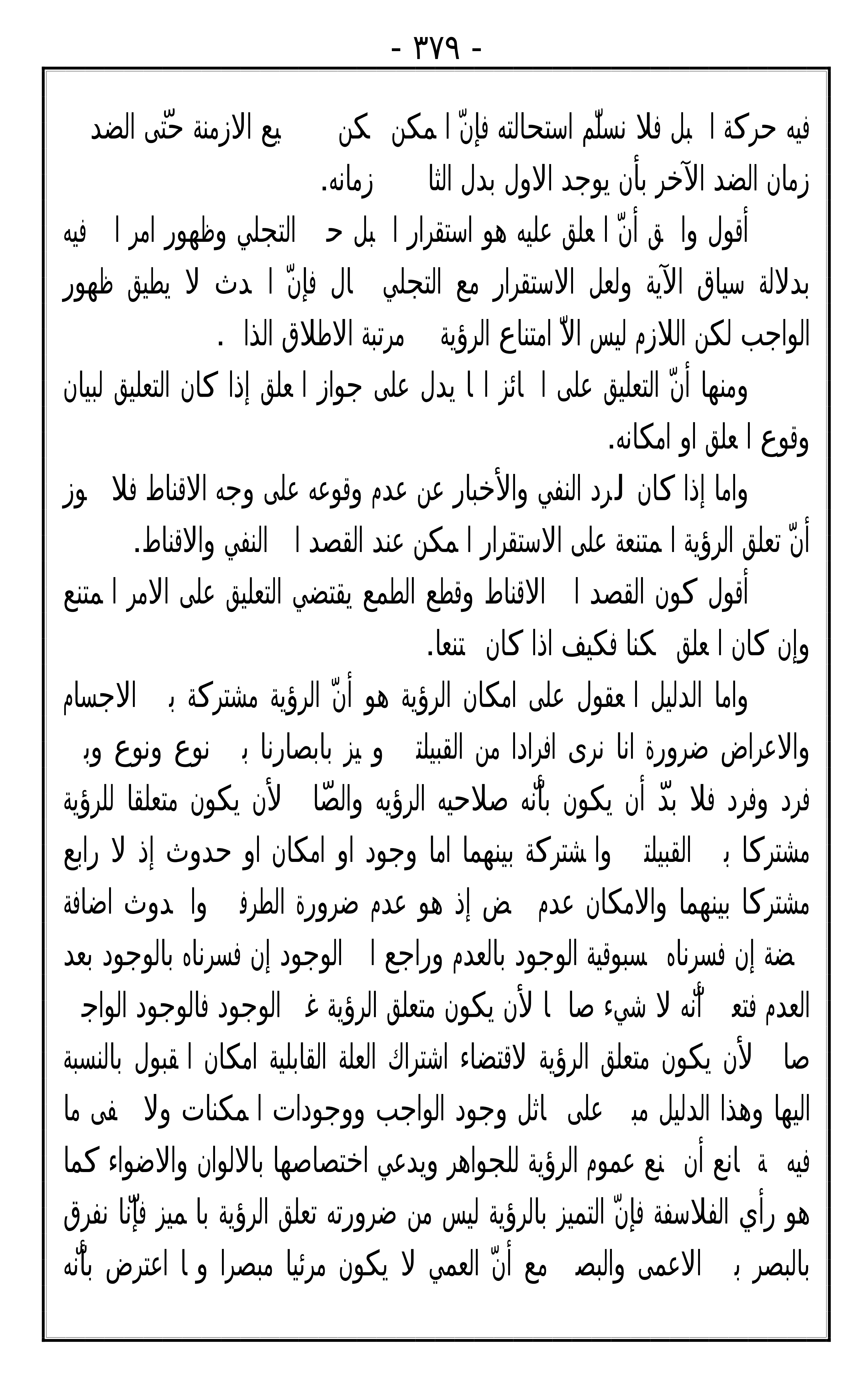
وقال بعضهم كان سؤاله ازديادا الاطمئنان بعد ما علم الامتناع كما سئل ابراهيم أن يريهم كيف يي ا وتى وانت خب بأن اعتقاد امتناع الرؤية ليس علما متضمنا لكث فوائد ومنافع حتّى يهتم النّبيّ فيه بأن يطلب الأطمئناق بامتناع الرؤية العيانية بعد ما علم وصدق ولو سلّم لا يكون طلب الاطمئنان حاملا على السؤال ا ال.

والتزم بعضهم جهل موسى بالامتناع ح ما سأل وادعوا أنّ جهل مثل هذه ا سألة لا يقدح منصب النّبوّة بعد ما كان عا اً بالعلوم ا همة ولا فى ما فيه من جرأتم على انبياء ا بنسبتهم اليهم جهل ما علموه والذهول عما شاهدوه.

واما اعتراضاتم على الوجه الثا من الوجهه ا ذكورين:

منها أنّ ا علق ليس استقرار ا بل مطلقاً والاّ لوقعت الرؤية عند الاستقرار السابق واللاحق فتع أن يكون الاستقرار حال ا ركة وهو ال.

وأجيب بأنّه إن ارد بالاستقرار حال ا ركة اجتماع الاستقرار مع ا ركة فلا دلالة للكلام والقرينة عليه اصلاً وإن ارد وقوع الاستقرار الزمان الّذي وقع



فيه حركة ا بل فلا نسلّم استحالته فإنّ ا مكن كن يع الازمنة حتّى الضد زمان الضد الآخر بأن يوجد الاول بدل الثا زمانه.

أقول وا ق أنّ ا علق عليه هو استقرار ا بل حـ التجلي وظهور امر ا فيه بدلالة سياق الآية ولعل الاستقرار مع التجلي ال فإنّ ا ـدث لا يطيق ظهور الواجب لكن اللازم ليس الاّ امتناع الرؤية مرتبة الاطلاق الذا .

ومنها أنّ التعليق على ا ائز ا ا يدل على جواز ا علق إذا كان التعليق لبيان وقوع ا علق او امكانه.

واما إذا كان لـرد النفي والأخبار عن عدم وقوعه على وجه الاقناط فلا وز أنّ تعلق الرؤية ا متنعة على الاستقرار ا مكن عند القصد ا النفي والاقناط.

أقول كون القصد ا الاقناط وقطع الطمع يقتضي التعليق على الامر ا متنع وإن كان ا علق كنا فكيف اذا كان تنعا.

واما الدليل ا عقول على امكان الرؤية هو أنّ الرؤية مشتركة بـ الاجسام والاعراض ضرورة انا نرى افرادا من القبيلتـ و يز بابصارنا بـ نوع ونوع وبـ فرد وفرد فلا بدّ أن يكون بأنّه صلاحيه الرؤيه والصّا لأن يكون متعلقا للرؤية مشتركا بـ القبيلتـ وا شتركة بينهما اما وجود او امكان او حدوث إذ لا رابع مشتركا بينهما والامكان عدم ـض إذ هو عدم ضرورة الطرفـ وا ـدوث اضافة ـضة إن فسرناه ـسبوقية الوجود بالعدم وراجع ا الوجود إن فسرناه بالوجود بعد العدم فتعـ أنّه لا شيء صا ا لأن يكون متعلق الرؤية غـ الوجود فالوجود الواجـ صا لأن يكون متعلق الرؤية لاقتضاء اشتراك العلة القابلية امكان ا قبول بالنسبة اليها وهذا الدليل مبـ على اثل وجود الواجب ووجودات ا مكنات ولا فى ما فيه ة انع أن نع عموم الرؤية للجواهر ويدعي اختصاصها بالالوان والاضواء كما هو رأي الفلاسفة فإنّ التميز بالرؤية ليس من ضرورته تعلق الرؤية با ميز فإنّا نفرق بالبصر بـ الاعمى والبصـ مع أنّ العمي لا يكون مرئيا مبصرا و ا اعترض بأنّه

وز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية ا وهرية والعرضية فلا يسري ا كم ا ا قيقة الواجبيه.

أجيب بأنّا إذ رأينا شبحا من بعيد و نفرق أنّ حقيقته ما هي لا يدرك منه الاّ هوية ما فدل أنّ متعلق الرؤية هو هوية ما فقط وا وية متحققة الواجب فكذا يتعلق به ويرد عليه أنّ متعلق الرؤية هناك هوا وية ا سمية ا تلّونة لا ا وية ا طلقة.

ولذلك لا يرى بعض الأجسام كا واء وبعض الاعراض كالطعوم والروائح وا رارة وال ودة وغ ها.

وادعاء أنّ رؤية يعها صحيحة كنة الاّ أنّ ا ما خلق ا الرؤية عادته دعوى رد بلا دليل فإنّه لا دليل على ول جواز الرؤية ميع ا وجودات غ كون ا وية ا طلقة متعلقاً للرؤية وذا غ ثابت ما بقي احتمال كون ا تعلق ا وية ا ختصة اي ا وية ا سمية ا تلّونة.

ويرد ايضاً أنّ الدليل على تقدير امه يدل على صحة ا لموسية وا شمومية حقه تعا وكذا على صحة ا خلوقية نعوذ با .

واما قو م إنّ صحة ا خلوقية أمر اعتباري لا يستدعي علة لا دي نفعا ولا يفيد دفعا فان صحة ا خلوقية وإن تستدع متعلقاً هو حقيقة موجودة لكن لا شكّ انا تستدعي ماهية ما وا اهية ا طلقة مشتركة ب الواجب وا مكن وعلى تسليم كون ا تعلق ا وية ا طلقة وز أن يشترط بشرائط لا تتحقق الواجب او يكون ا موانع تتحقق فيها فالدليل لا لو عن ضعف ظاهر.

واما دليل وقوع الرؤية فهو منقول إذ لا سبيل اليه للعقل فمن نصوص القرآن قوله تعا **(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** * القيامة: ٢٢-٢٣) فإنّ تعدية النظر با يدل على أنّ ا ع ا راد منه اما ع الرؤية او ملزوم ا يث لا ينفك عنها يشهد له النقل عن ائمة اللغة وعدم اوز استعمالاتم اين ما وردت عنها.

فإن قلت قد تستعمل النظر ا وصول بـ (ا) ع تقليب ا دقة و شيء

طلبا لرؤيته.

قلنا نعم لكن دلالة العقل تنفي هذا الاحتمال حقه تعا لأن تقليب ا دقة و شيء لا يتصور الاّ بكونه ا هة وا قابلة اللّهم الاّ أن يراد مع من ملابسات هذا ا ع بطريق ا از فاقرب ملابساته ههنا هو الرؤية ا سببة منه بل هو متع ههنا إذ لا شيء من ملابساته يناسب ارادته هذا ا قام كم الاستقرار.

وبا ملة النظر ا وصول بإ نص الرؤية اعترض بأن ههنا احتمالات أخر مع وجودها لا يتم الاحتجاج.

اما اولا فإنّ النظر ا وصول با قد يستعمل ع الانتظار قال الشاعر:

كل ا لائق ينظرون سحاله * نظر ا ميع ا طلوع هلال

وقال آخر:

وشعث ينظرون ا هلال * كما نظر الظماء حبا الغمام

وقال: ا باء العطاء وجوه ناظرات يوم بدر ا الرّ ن يأ بالفلاح مع أنّ اتصافه ثل السدة والازورار والتحّير والرضاء والذل وا شوع استعمالاتم تصرفه عن ارادة مع الرؤية عنه.

وكذا ققه مع نفي الرؤية قو م: نظرت ا ا لال فلم ارها ومثله قوله تعا **(وَتَرَيهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ** * الاعراف: ١٩٨).

واما ثانياً فإنّه وز أن يقدر مضاف ذوف ويكون ا ع ا ثواب ربا ناظرة على أنّه ورد به الاثر عن علي رضي ا عنه وذهب اليه كث من ا فسّرين.

واما ثالثاً فإنّ ا وز أن تكون ا ا ع النعمة مفرد آلاء.

أجيب بأن ا قام مقام البشارة للمؤمن والأخبار عن ام سرورهم وكمال نعيمهم اليوم الآخر بلقاء ربهم فظاهر أنّ الانتظار ليس بهذه ا رتبة من النعيم بل هو نوع من العذاب كما قيل الانتظار موت ا ر مع أنّ استعمال النظر ا عدى بـ(ا) ع الانتظار يصح عن ائمة العربية و ل ما الابيات على مع

تقليب ا دقة جائز بلا مانع وكذا الاوصاف ا ذكورة تصرف اليه وإن احتيج بعضها ا نوع تأويل وا ذف بغ قرينة ا لا مساغ له سّيما قانون البلاغة مع أّنه غ مناسب قام البشارة العظمى وكون أ ا مع انا غ مناسب با قام غاية البعد والقرابة يث لا تذهب اليه الافهام.

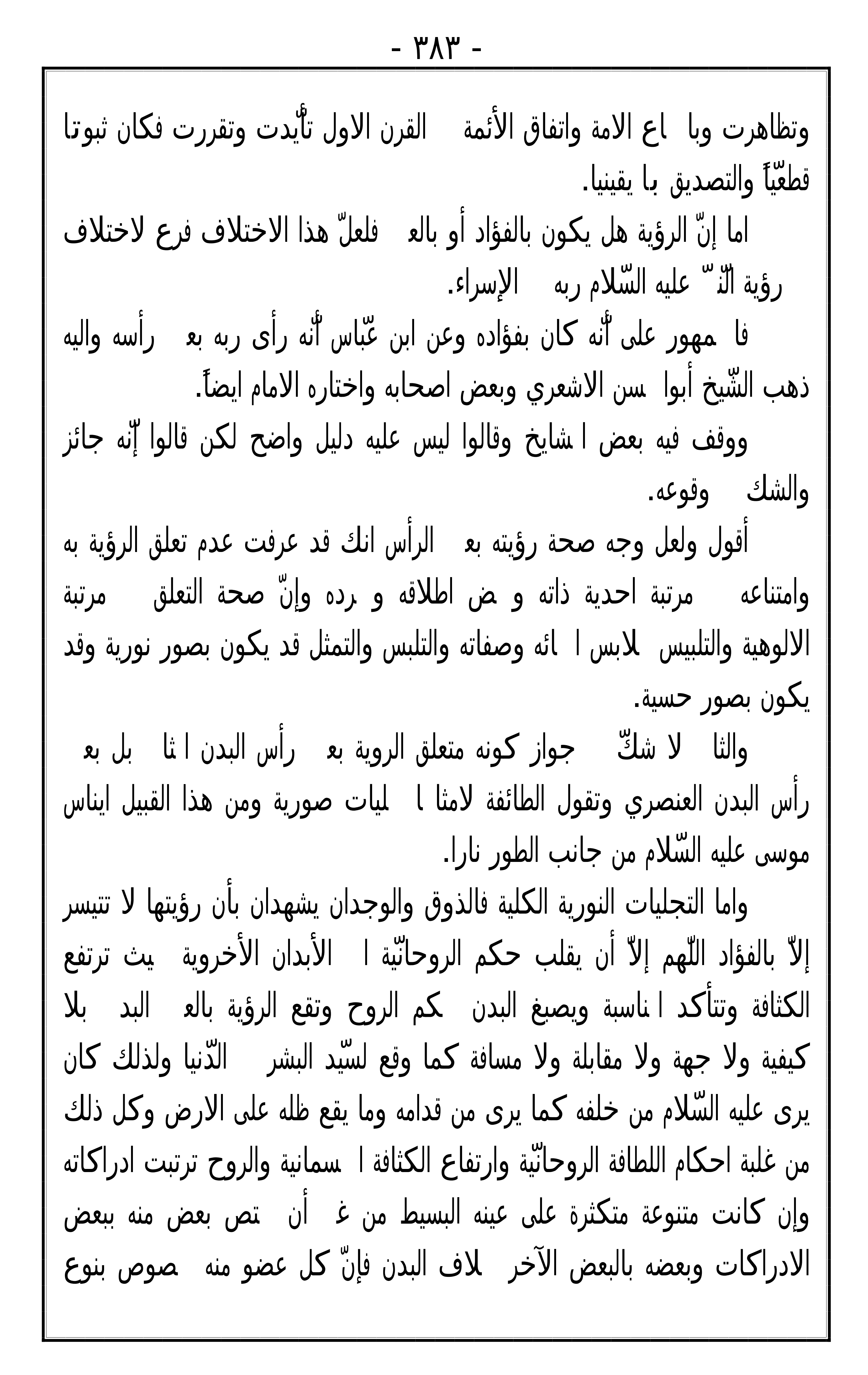
ومنها قوله تعا **(كَلا إِنَهُمْ عَنْ رَّبِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** * ا طفف : ١٥) فإنّ وصف الكفّار بأّنهم جوبون ة ا لشأنم وتقبيحا ا م يدل على أنّ ا ؤمن ليسوا حجوب و له على ا جاب عن الثواب والنعيم عدول عن الظاهر ا تبادر بلا عذر ولا ضرورة.

وايضاً فسر أئمة التفس ا س والزيادة قوله تعا **(لِلَذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ** * يؤلس: ٢٦) با ّنة والرؤية.

ويعضد هذا ما قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم ح قرأ هذه الآية **(أذا دخل اهل ا ّنة ا ّنة واهل الّنار الّنار نادى مناد يا اهل ا ّنة إنّ لكم عند ا موعدا يشتهي أن ينجزكموه قالوا ما هذا ا وعد أ تثقل موازيننا وتبيض وجوهنا ويدخلنا ا ّنة و رنا من النار قال يرفع ا جاب فينظرون ا وجه ا عزّ وجلّ قال فما اعطوا شيئاً احب اليهم من النظر اليه اليهم من النظر اليه)** هذا حديث صحيح رواه صهيب رضي ا عنه.

و هذا ا ع قوله عليه السّلام **(إنّ اد اهل ا ّنة من ينظر ا جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مس ة الف سنة واكرمهم على ا من ينظر ا وجهه غدوة وعشية)** وقرأ رسول ا صلّى ا عليه وسلّم بعد ما قال هذا ا ديث **(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِهَا نَاظِرَةٌ** * القيامة: ٢٢-٢٣) وقال عليه السّلام **(انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فيه).**

وكل من هذه الآيات والأحاديث دليل على وقوع الرؤية سّيما وقد تعاضدت



وتظاهرت وبا اع الامة واتفاق الأئمة القرن الاول تأيّدت وتقررت فكان ثبوتا قطعيّاً والتصديق با يقينيا.

اما إنّ الرؤية هل يكون بالفؤاد أو بالع فلعلّ هذا الاختلاف فرع لاختلاف رؤية الّنّ ّ عليه السّلام ربه الإسراء.

فا مهور على أنّه كان بفؤاده وعن ابن عبّاس أنّه رأى ربه بع رأسه واليه ذهب الشّيخ أبوا سن الاشعري وبعض اصحابه واختاره الامام ايضاً.

ووقف فيه بعض ا شايخ وقالوا ليس عليه دليل واضح لكن قالوا إنّه جائز والشك وقوعه.

أقول ولعل وجه صحة رؤيته بع الرأس انك قد عرفت عدم تعلق الرؤية به وامتناعه مرتبة احدية ذاته و ض اطلاقه و رده وإنّ صحة التعلق مرتبة الالوهية والتلبيس لابس ا ائه وصفاته والتلبس والتمثل قد يكون بصور نورية وقد يكون بصور حسية.

والثا لا شكّ جواز كونه متعلق الروية بع رأس البدن ا ثا بل بع رأس البدن العنصري وتقول الطائفة لامثا ا ليات صورية ومن هذا القبيل ايناس موسى عليه السّلام من جانب الطور نارا.

واما التجليات النورية الكلية فالذوق والوجدان يشهدان بأن رؤيتها لا تتيسر إلاّ بالفؤاد اللّهم إلاّ أن يقلب حكم الروحانّية ا الأبدان الأخروية يث ترتفع الكثافة وتتأكد ا ناسبة ويصبغ البدن كم الروح وتقع الرؤية بالع البد بلا كيفية ولا جهة ولا مقابلة ولا مسافة كما وقع لسّيد البشر الدّنيا ولذلك كان يرى عليه السّلام من خلفه كما يرى من قدامه وما يقع ظله على الارض وكل ذلك من غلبة احكام اللطافة الروحانّية وارتفاع الكثافة ا سمانية والروح ترتبت ادراكاته وإن كانت متنوعة متكثرة على عينه البسيط من غ أن تص بعض منه ببعض الادراكات وبعضه بالبعض الآخر لاف البدن فإنّ كل عضو منه صوص بنوع

من الادراك ورؤيته عليه السّلام من ا لف والقدام سواء روج بدنه اللطيف من احكام الكثافة ا سمانية ا حكم اللطافة الروحانّية فلا يبعد أن يكون لا بدّ أنّ ا ؤمن دار الآخرة النشأة ا نانية حظ من هذه ا رتبة واهل الذوق والوجدان لا تاجون العلم بتحقق الرؤية ا البيان وا هان فإنّ العيان اغ عن التبيان فإنّ س الفلك كما انا ظاهرة بالذات ويظهر به الكل من العلويات والسفليات فكذلك س ا قيقة لا يظهرها شيء وهي تظهر الكل من الظواهر والبواطن والذوات والصفات **(ذَلِكَ فَضْلُ ا ِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ وَا ُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ** * ا ديد: ٢١).

قال رضي ا عنه **(والإ ان هو الاقرار والتصديق وإ ان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص).**

وقد تب أنّ حقيقة الإ ان هي التصديق ا نطقي ا أخوذ معه الاذعان والانقياد ويع عن ا موع بالتصديق العرف.

والاقرار ركن تمل السقوط عند الاعذار فهو خارج عن ا قيقة وملحق با حكم الشّرع والاختلاف الواقع ب علماء الأمة أنّ الإ ان يقبل الزيادة والنقصان.

فالظاهر أنّه التصديق وظاهر الكتاب والسّنّة ناطق بقبوله الزيادة والنقصان وبه اخذ الاشاعرة وا عتزلة واليه ذهب الامام الشّافعي رضي ا تعا عنه و م ذلك عقلا أنّ عدم قبوله التفاوت يستلزم تساوي إ ان افضل ا ؤمن حتّى افضل الانبياء لا ان ادناهم واللازم معلوم البطلان ونقلا قوله تعا **(إنمَا الْمُؤْمِنُونَ الذِينَ اِذَا ذُكِرَ ا ُ وَجِلَتْ قُلوبُهُمْ وَاذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ اِ اَنا وَعَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكلُونَ** * الانفال: ٢) وقوله: **(لِيَزْدَادُوا اِ اَنا مَعَ اِ انِهِمْ** * الفتح: ٤) **(وَيَزْدَادَ الذِينَ آمَنُوا اِ اَنا** * ا دثر: ٣١) **(وَمَا زَادَهُمْ اِلا اِ اَنا وَتَسْلِيمًا** * الاحزاب: ٢٢) **(فَاَما الذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ اِ اَنا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ** * التوبة: ١٢٤).

وقوله عليه السّلام حـ ما سألوه يا رسول ا هل الإ ان يزيد وينقص؟ **(نعم يزيد حتّى يدخل صاحبه ا ّنة وينقص حتّى يدخل صاحبه النار)**. وروى هذا ابن عمر وروى مرفوعاً. **(لو وزن إ ان أ بكر بإ ان يع الامة لرجح)**. وذهب ابوحنيفة واصحابه ا أنّ الإ ان لا يزيد ولا ينقص وهو اختيار امام ا رم واحتجوا بأن التصديق البالغ حد ا زم والاذعان لا يقبل الزيادة والنقصان والتفاوت ليس إلاّ الاعمال وهي خارجة عن حقيقة الإ ان وهي باقية غ متغ ة عند كثرة الاعمال وقلتها وارتكاب السيئات واجتنابا.

وقال امام ا رم إذا لنا الإ ان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علماً ومن له على الطاعات سراً وعلنا فلا يبعد اطلاق القول بأنّه يزيد بالطاعة وينقص با عصية.

و ن لا نؤثر هذا بذا كلامه فتكون ا سألة فرعا سألة دخول الاعمال الإ ان وعدم دخو ا فيه فقبل التفاوت باعتبار دخول الاعمال لكن القائل بالدخول فرقتان.

فرقة قالوا بدخو ا اصل الاعمال كا وارج وا عتزلة من حيث أنّهم سلبوا الإ ان عن ا صدق التارك للعمل فيكون اصل الإ ان زائدا وناقصا عندهم.

واعترض بأن ا موع ا ركب من امور عدة لا تقبل الزيادة والنقصان إذ الزيادة لا كن إلاّ بانضمام امر خارج فتكون الزيادة العارض لا الذات والنقصان لا كن إلاّ بانتفاء شيء من الاجزاء فلا يتحقق ا موع بانتفاء جزئه.

أقول بل كن الزيادة والنقصان بسبب زيادة العمر ونقصانه وباختصاص بعض الفرائض بعض الأشخاص كالزكاة للغ وا ج للمستطيع والعدل الاحكام للولاة وا كام وباعتبار وقوع بعض العبادات الغ ا فروضة ابتداء فرضنا انتهاء ومثل طول القيام وكثرة القراءة الصّلاة.

واما على تقدير كون الاعمال النافلة جزءً من الإ ان ايضاً على ما ذهب اليه

البعض فالأمر اظهر.

وفرقة قالوا بدخو ا مرتبة الكمال دون اصل الإ ان كالسلف من اهل ا ديث من حيث أنّهم ما حكموا على أنّ ا صدق التارك للعمل خارج عن الا ان بل حكموا باجراء يع احكام الإ ان عليه وما اخرجوه إلاّ عن كمال الإ ان.

واما اطلاق القول بدخول الاعمال الإ ان فلارادتم عنه عند اطلاقه مرتبة كماله فقبول الزيادة والنقصان عندهم لا يكون اصل الإ ان بل مراتب كماله.

و ذا قال الامام الرازي وجه التوفيق إنّ ما يدل على أنّ الإ ان لا يتفاوت مصروف ا اصله وما يدل على أنّه يتفاوت فهو مصروف على كماله واجاب ا وزون لقبول الإ ان التفاوت عن الأدلة الدّالة على عدم القبول مل التفاوت الناطقة هي به على ما كان زمن رسول ا صلّى ا عليه وسلّم من التفاوت الواقع الإ ان والاعتقاد باعتبار زيادة الشرائع يوماً فيوماً سب ازدياد الأوامر والنواهي.

فعلى هذا يكون ا كم مقصورا على عهده عليه السّلام و مله ايضاً على التفاوت سب تفاوت ازمنة الإ ان والتصديق ا الص عن شوائب الريب من غ فتور وذهول عن التصديق والاعتقاد بناء على أنّ التصديق عرض لا يبقى بل يزول بعد أنّ حدوثه الاّ ن لا يغفل عن التصديق و دّد للزائل منه بدلا فتكون زيادة الإ ان ونقصانه سب زيادة الامثال ونقصانا و مله ايضاً على التفاوت سب رات الإ ان ونتائجه النامية بتقويته واظبة الطاعات وتصفيته جانبة السيئات.

لكن اورد على الناف للتفاوت أنّ الغالب أن يكون غالب الظن من الإ ان ونقصانه عن درجة اليق ا لا ال فيه للانكار وايضاً تفاوت درجات اليق با لاء وا فاء اظهر من أن فى وزيادة مرتبة الطمأنينة بعد حصول اليق يشهد با الوجدان والقرآن فاقرأ قوله تعا حكاية عن خليله **(رَب أَرِني كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِن قَلْبِي** * البقرة: ٢٦٠) وإن أنكرت

اليق قبل الطمأنينة لزمك من ا فاسد ما لا فى ومن ا اذير ما لا صى.

أقول ولعل ا راد من الزيادة والنقصان للمنفي الزيادة والنقصان سب الاجزاء لا ا طلعان الزيادة والنقص ب مراتب التحديق ليسا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها فإنّ قوة التصديق ليست لانضمام اجزاء زائدة بالضعيف بل الشّدّة والضعف كيفيتان قائمتان با راتب البسيطة تتفاوت سبهما تلك ا راتب ويؤيد ما قلنا قو م إنّ ا سألة فرع مسألة دخول الاعمال وخروجها عن الإ ان ولو سلّم زيادة اجزاء القوي على الضعيف لكن تلك الاجزاء ليست باجزاء متمايزة والنفي راجع ا زيادة الاجزاء ا تمايزة الظاهرة كالاعمال ولا كذلك الاجزاء التصديق القوي على تقدير قها فإنّه صورة الواحد البسيط الظاهر وإن كان مركبا متكثر الاجزاء ا قيقة وما لا س تركبه لا يعدّ مركبا ويعضد ايضاً قول الامام ههنا وا ؤمنون مستوون الإ ان والتوحيد ويتفاوتون الاعمال أنّ ا راد أنّ زيادة الاعمال ونقصها لا يؤثران حقيقة الإ ان زيادة ونقصا سب الاجزاء لا غ من جهات الزيادة والنقصان فالايراد غ وارد.

قال رضي ا عنه **(والاسلام هو التسليم والانقياد لامر ا تعا فمن طريق اللغة فرق ب الاسلام والإ ان لكن لا يكون إ ان بلا اسلام ولا اسلام بلا إ ان و ا كالظهر مع البطن).**

ذهب بعض ا شوية ا تغاير ا اصطلاح الشّرع كتغاير ا ا ع اللغوي ذهابا منهم ا صرف الإ ان والتصديق ا الأخبارات وصرف الاسلام والانقياد ا الأوامر والنواهي لأنهم ا رأوا أنّ قوله تعا **(قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ولَكِنْ قُولُوا أسْلَمْنَا** * ا جرات: ١٤) دلّ على ثبوت الاسلام بدون الإ ان وقوله تعا **(إن المُسْلِمِ َ والمُسْلِمَاتِ وَالمُؤْمِن َ وَالمُؤْمِنَاتِ** * الاحزاب: ٣٥) وكذا قوله تعا **(وَمَا زَادَهُمْ إلا إ اَنا وَتَسْلِيمًا** * الاحزاب: ٢٢) اي اسلاما ما دلّ على مغايرتما كم العطف وكذا قوله عليه السّلام ح سأله ج ائيل عن

الإ ان والاسلام تعليما للدين **(الإ ان أن تؤمن با وملائكته ا . والاسلام أن تشهد أن لا اله الا ا وتقيم الصّلاة وتؤ الزكاة وتصوم رمضان و ج البيت إن استطعت اليه سبيلا).**

نطق با ظاهرا حكموا غايرتما حقيقة ا وجدوا أنّ الإ ان ينبئ عن التصديق خصّوها بالأخبارات الشّرعية وأنّ الاسلام ينبئ عن الانقياد خصوها بالاوامر والنواهي ناسبة كل من ا عنيـ لكل من القبيل .

لكن ا مهور على انما لا يتغايران اي لا ينفك احد ا عن الآخر ويتلازمان فلا مؤمن الاّ وهو مسلم ولا مسلم الاّ وهو مؤمن.

قال الكفاية[١] الإ ان هو تصديق ا فيما اخ به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد وا ضوع لألوهيته حكما وذا لا يتحقق الاّ بقبول الامر والّنهي فالإ ان لا ينفك عن الاسلام فلا يتغايران.

وقال التبصرة[٢] الا ان من قبيل الا اء ا ترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن الاّ أنّ الإ ان اسم للتصديق بشهادة العقول والآيات على وحدانية ا تعا وأنّ له ا لق والأمرر لا شريك له ذلك والاسلام اسلام ا رء نفسه بكليتها بالعبودية من غ شريك فحصلا من طريق ا راد منهما على واحد ولو كان الا ان متغايرين لتصور وجود احد ا بدون الآخر فيكون لاحد ا الدّنيا او الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعاً وقالوا ما كان على عبده غ ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق ولو كان ا سلم غ ا ؤمن لقد فرقه رابعة وايضاً كون الإ ان مغايرا للاسلام يستلزم كونه من الاديان الغ ا قبولة كم قوله تعا **(وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** * آل عمران: ٨٥)

---

(١) ألفه أ د بن مود نور الدين الصابو ا تو ارى سنة ٥٨٠ هـ. [١١٨٤ م.]
(٢) ألفه أبو ا ع ميمون بن مد النسفي ا تو بسمرقند سنة ٥٠٨ هـ. [١١١٥ م.]

وايضاً لو كانا متغايرين ا صح استثناء احد ا عن الآخر قوله تعا **(فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِ** * الذاريات: ٣٥-٣٦) ويرد أنّ الإ ان وز أن يكون مغايرا للاسلام لكن لا يكون مقابلا بل عاما لكونه عبارة عن التصديق الرد وكون الاسلام مركبا من التصديق والاعمال ولا يلزم عدّه عند عد الفرق ا تقابلة سب الدّين ولا يلزم عدم قبول الإ ان لانه ليس دينا مغايرا لدين الاسلام وإن كان غ ه ا ملة لأن مغايرة الاديان ا ا هي سب اصول العقائد ولا كذلك الإ ان مع الاسلام على ما ذكرناه ويصح الاستثناء بصحة استثناء ا اص من العام كقولك اخرجت العلماء الاّ بعض النحاة فالتعويل ليس الاّ على الا اع على أنّه لا كن حكم الشّرع أن يأ احد بالإ ان و ا اعتـ فيه من الاركان ولا يكون مسلما وكذا عكسه وعلى أنّه ما اثبت الشّرع لاحد ا حكما دون الآخر واما ما دلّ عليه الآية من ثبوت الاسلام بدون الإ ان فهو الاسلام باللسان خوفا من السيف لا الاسلام ا عتـ الشّرع الّذي كلامنا فيه واما العطف فيكفي فيه ما اعترفنا به اولا من تغاير ا سب ا فهوم اللغوي واما السؤال وا واب فما كانا لبيان ا قيقة ما فقط بل لبيان الاحكام ا تفرعة عن حقيقتهما ايضاً ولذلك فسّر الإ ان ا فسر به الاسلام بعض الأحاديث كما قال لقوم وفدوا عليه **(أتدرون ما الإ ان با وحده)** فقالوا ا ورسوله اعلم فقال **(شهادة أن لا اله الاّ ا وأنّ مداً رسول ا واقام الصّلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من ا غنم ا مس)** مع أنّ مرجع كل من الإ ان والاسلام ا الاذعان والقبول والاذعان له مناسبة ظاهرة بـ كل من القسم من الأخبار والاوامر فدعوى اختصاص مناسبة التصديق بالأخبار والاذعان بالامر والنّهي رد كم وما تص به ا ؤمن دون الكافر امور ثلاثة التصديق با كما امر به الشّرع الأذعان والانقياد والاقرار ملحق بالانقياد التعبد بانواع العبادات واخفى الامور التصديق القلـ واظهر منه الانقياد لانه غالبا لا ينفك عن الاعلان بقول او فعل

واظهر الامور التعبد لانه اقوى مراتب الظهور والإ ان والاسلام عبارتان عن الامرين الاول لكن ا لمحوظ الإ ان قصدا هو الامر الاول لكون معناه اللغوي منبئ عنه و الاسلام الأمر الثا لكون الاسلام والتسليم ظاهرة الدلالة سب الاستعمال عليه و ذه النّكتة جعل الامام نسبة الاسلام ا الإ ان نسبة الظهر ا البطن فقال وهو كالظهر مع البطن واما الدّين فعبارة عن الامور الثلاثة.

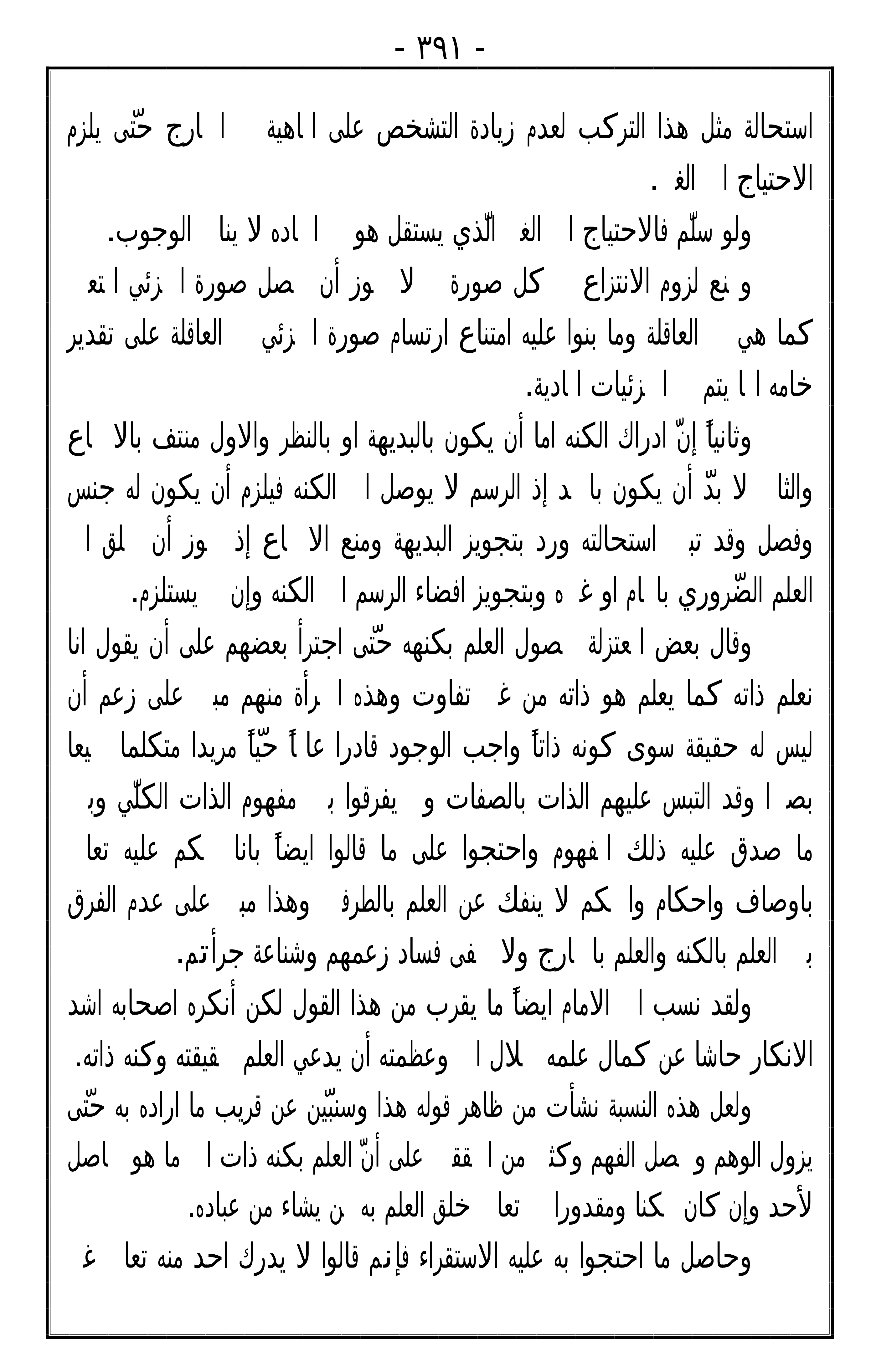
ولذلك قال رضي ا عنه: **(والدّين اسم واقع على الإ ان والاسلام والشرائع كلها) و**الدّين تمل أن يكون من دانه اي اذله واستعبده فاطلاقه على الدّين ا صطلح لكونه تذللا وتعبدا تعا ومن الدّين ع ا زاء كما بيت ا ماسة: و يبق سوى العدوان دّناهم كما دانوا. فوجه الاطلاق ظاهر لان حسن ا زاء موعود مقابلته **(لِلذِينَ احْسَنُوا الْحُسْ وَزِيَادَةٌ)** والوعيدات واردة ا اله وتركه والشرائع ع الشريعة وهو ما شرع ا لعباده من الدّين وهي الاصل شرعة ا اء ومورد لشاربه و ا كان الشرب ا عنوي لاهل الدّين منه لشربم مياه ا عرفة والاعمال الزكية منه ي به فدين كل ن الطريقة ال خصه ا با واختارها طريقة له ولامته ليتقربوا منه اليه.

قال رضي ا عنه **(نعرف ا حق معرفته كما وصف نفسه كتابه ميع صفاته).**

اختلفوا أنه هل كن أن يعلم ذات ا قيقته ام لا وعلى تقدير الامكان هل هو حاصل لأحد أم لا.

أحالت الفلاسفة ادراك أحد غ ه اياه بكنهه وحقيقته واستدلّوا عليه اولا بأن العلم هو حصول الصورة الكلية ا سرعة من الصورة العينية ذف ا شخصات ولا يتصور ذلك الواجب لاستلزامه التركب ا ستحيل حقه تعا لاستلزامه الاحتياج ا الغ الّذي هو التشخص.

ورد نع كون العلم حصول الصررة مطلقاً او خصوص الواجب و نع



استحالة مثل هذا التركب لعدم زيادة التشخص على ا اهية ا ارج حتّى يلزم الاحتياج ا الغ .

ولو سلّم فالاحتياج ا الغ الّذي يستقل هو ا اده لا ينا الوجوب.

و نع لزوم الانتزاع كل صورة لا وز أن صل صورة ا زئي ا تع كما هي العاقلة وما بنوا عليه امتناع ارتسام صورة ا زئي العاقلة على تقدير خامه ا ا يتم ا زئيات ا ادية.

وثانياً إنّ ادراك الكنه اما أن يكون بالبديهة او بالنظر والاول منتف بالا اع والثا لا بدّ أن يكون با د إذ الرسم لا يوصل ا الكنه فيلزم أن يكون له جنس وفصل وقد تب استحالته ورد بتجويز البديهة ومنع الا اع إذ وز أن لق ا العلم الضّروري با ام او غ ه وبتجويز افضاء الرسم ا الكنه وإن يستلزم.

وقال بعض ا عتزلة صول العلم بكنهه حتّى اجترأ بعضهم على أن يقول انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غ تفاوت وهذه ا رأة منهم مب على زعم أن ليس له حقيقة سوى كونه ذاتاً واجب الوجود قادرا عا اً حيّاً مريدا متكلما يعا بص ا وقد التبس عليهم الذات بالصفات و يفرقوا ب مفهوم الذات الكلّي وب ما صدق عليه ذلك ا فهوم واحتجوا على ما قالوا ايضاً بانا كم عليه تعا باوصاف واحكام وا كم لا ينفك عن العلم بالطرف وهذا مب على عدم الفرق ب العلم بالكنه والعلم با ارج ولا فى فساد زعمهم وشناعة جرأتم.

ولقد نسب ا الامام ايضاً ما يقرب من هذا القول لكن أنكره اصحابه اشد الانكار حاشا عن كمال علمه لال ا وعظمته أن يدعي العلم قيقته وكنه ذاته.

ولعل هذه النسبة نشأت من ظاهر قوله هذا وسنبّين عن قريب ما اراده به حتّى يزول الوهم و صل الفهم وكث من ا قق على أنّ العلم بكنه ذات ا ما هو اصل لأحد وإن كان كنا ومقدورا تعا خلق العلم به ن يشاء من عباده.

وحاصل ما احتجوا به عليه الاستقراء فإنم قالوا لا يدرك احد منه تعا غ

السلوب والاضافات وا فهومات الكلية من الا اء والصفات وظاهر أنّ ذات الواجب موجود اصلي وجزئي حقيقي ما هو سلب ولا اضافة ولا مفهوم كلي.

ويرد عليه أنّ الاحاطة بافراد العباد وعلومهم واوصافهم غ متيسر فمن اين ا كم بأنّ كل واحد لا يدرك منه غ ما ذكر وايضاً كلامنا ماهية الواجب لا هويته ا تعينة فمن اين ا كم بأن حقيقته ليس بأمر كلي.

أقول ولا تبعد عندي استحالة تصوره بالكنه لغ ه بناء على أنّ العا يط با علوم وا يط ب أن يكون اوسع او مساويا بالنسبة ا ا اط.

ومن ا علوم أنّه لا شيء يساوي للواجب فضلاً عن أن يكون اوسع منه.

ا ق ا قق أنّ العلم بكنه ذاته غ متحقق لأحد اصلاً ولا يبعد أن يدعى فيه الا اع فإنّ العجز عن احاطة صفات ا منقولة عن علماء كل عصر فضلاً عن العوام فكيف احاطة ذاته وقد قال اكمل البشر **(لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك)** وقال ا تعا **(وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً** * الإسراء: ٨٥).

و يع العلوم جنب العلم با اقل من القليل فإذا حصل بكماله يكون ا اصل كثـ ا وأمر ا اكمل البشر باستزادة العلم بقوله تعا **(وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** * طه: ١١٤) يدل على أنّ فوق كل مرتبة من العلم مرتبة اعلى كما ينبئ عنه قوله تعا **(وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** * يوسف: ٧٦) لا جائز أن يكون ا راد من هذا العلم العلم ا سوى ا من العا فإنّه لا فضيلة يعتد با له بالقياس ا منصب الرسالة حتّى رضه ا ا الاستزادة منه فهو العلم با وا ائه وصفاته ولا يتناهى مراتبه ابدا سرمدا ولا ترقيات الكلم من عباد ا من مرتبة منه ا مرتبة اعلى وبه تفاضل افراد البشر بعضها على بعض بعد ما انتهى التفاضل بالعبادات الّذي حكم الّنـ بانتهائه عما قريب بقوله **(فضل العا على العابد كفضلي على ادناكم).**

وسائر ما يدل على فضل العلم والعا على العبادة والعابد فإنّ ا راد ليس غ العلم با لعـ ما ذكرنا.

وإذا قفت ما حققنا فاعلم أنّ مراد الامام بقوله **(نعرف ا حق معرفته)** ليس كمال ا عرفة اللائقة بشأنه البالغة قيقته وكنهه بل ا راد به نعرف ا واجب معرفته الّذي اوجبه على عباده قفا بالإ ان واتصافاً بالانقياد والاذعان حتّى أنّ من قصر ذلك القدر من ا عرفة يكون منحطا عن درجة الإ ان كما اوضح هذا ا راد قوله بعده **(كما وصف نفسه كتابه ميع صفاته)** فإنّ الاعتقاد والايقان بكل ما وصف ا به نفسه واجب على من بلغه التفصيل يث لا يكون مؤمناً من يوقن بواحد من ا موع فهذه ا رتبة من العرفان اد مرتبة تتحقق معها حقيقة الإ ان وما مرتبة دون هذه ا رتبة الاّ مرتبة الا ال وهي ا عرفة إ الاً أنّ كل ما وصف ا به نفسه فهو حق فهذا الا ال لا يكفي إ انا الاّ بالنسبة ا بعض الاوصاف بعد حصول ا عرفة التفصيلية ببعض العقائد ال كان اعتقادها تفصيلاً من ضرورات الدّين كالعلم بالوجوب والوحدانية وغ ا فاين هذا الكلام من الامام من دعوى قق كمال ا عرفة با على وجه الاحاطة بكنه ذاته وتفاصيل ا ائه وصفاته لكل احد من عوام ا ؤمن فضلاً عن الراسخ العلم من الأنبياء وا رسل والورثة الكامل ا كمل .

وكلامه واضح مراده الاّ أنّ قصور الفهم وسوء الظن مل بعض من لص سريرته و سن سـ ته ا اخذ امثال هذه ا عا القاصرة من كلام مثل الامام الراسخ العلم والعرفان نعوذ با من ذلك.

قال رضي ا عنه **(وليس يقدر احد أن يعبد ا تعا حق عبادته كما هو أهل له ولكنه يعبده بأمره كما أمر بكتابه وسنة رسوله)** اي لا يقدر أن يعبده عبادة استحق ا من عباده عقلا من حيث عظمة شأنه وجلالة سلطانه وكمال انعامه عليهم و ام احسانه اليهم يث تكون مكافاة منهم لألطافه وعطياته و ازاة واهبه وصلاته ولا أن يتم ما شرعه م من الاعمال والتروك ما ظهر من كل من القسم وما بطن فإنّ من الاعمال أفعال ا وارح كالصّلاة والزكاة وسائر العبات

القولية والبدنّية ا لا تاج ا التفصيل.

ومنها اخلاق النفوس والقلوب مثل الشكر والتفويض والتوكل والص والرضى بالقضاء وا وف والرجاء وسائر الاخلاق ا سنة وا لمكات الفاضلة فإنّ كلا منها قد اوجبه ا على عباده بنصوص قطعية الدلالة ودلائل يقينية الاشارة مثل قوله تعا **(وَاصْبِرُوا** * الانفال: ٤٦) **(وَاشْكُرُوا** * النحل: ١١٤) **(وَعَلَى ا فَتَوَكلُوا** * ا ائدة: ٢٣) بل فرضية هذا القسم اوكد من القسم الاول فإنّ أشرف ما الانسان قلبه وكذلك العمدة من الاعمال عمله خ ه افضل ا ات وشره اشر الشرور وما شرعت الاعمال الظاهرة ا سية الاّ لتكميل النفس و صيل الاخلاق ا سنة فا شروع قصدا وبالذات هو القسم الثا وبوساطتها وبالتبع القسم الاول وكذلك قسم التروك.

منها ظواهر مثل ما اشتهر بـ الناس من ا عاصي الكبائر من قتل النفس والز وشهادة الزور.

ومنها بواطن مثل الك والعجب والبخل والرياء وا سد وا قد وسائرها ا يفسد النفوس و بط الاعمال فهذا القسم من التروك اوقعها تأث ا واشدها تنويرا للقلب والباطن وما يصفوا الباطن عن هذه ا وبقات ا هلكات تنجح نفسه ظواهر العبادات وإن كثرت كما لا يثبت الزرع ارض غ مصلحة خلال ا شائش ا شتبكة ا تمكنة ا تنوعة وإن كان الناس على الظواهر عاكف وعن السّرائر غافل .

وبا ملة الامتثال ميع الأوامر والانتهاء عن كل النواهي الظاهر والباطن بالبدن والقلب لا يكاد يقدر عليه أحد ولذلك قال افضل الانبياء **(شيّبت سورة هود)** مش أ ا ما ورد فيها من قوله **(فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ** * هود: ١١٢).

ونقل عنه أنّه قال مش أ ا اصبعيه **(لو اخذت ا كسبت هاتان ما وت)** الاّ أنّ لبعض الاخلاق الفاضلة مرتبة اعتقادية هي اصله ومنشأه لابدّ منها الإ ان

حتّى لو فقد فقد به الإ ان مثل التوكل ﻉ اعتقاد أنّه وكيل كل احد كل الامور بيده نفعه وضره يوصل اليه منافعه ويدفع عنه مضاره حض مشيئته ومثل رجاء ثوابه وفضله وخوف عقابه وقهره جرد اعتقاد أنّه قادر على الثواب والعقاب ومريد ايهما شاء ومثل الرضاء بقضائه من حيث اعتقاد وجوبه.

ففي اصول هذه ا لكات واعتقاده يستوي ا ؤمنون كلهم ومن خلا رأساً عنها فليس ؤمن ولكن لكل منها درجات متفاوتة ومراتب متفاضلة يترقى كل منها بقدر كمال الإ ان.

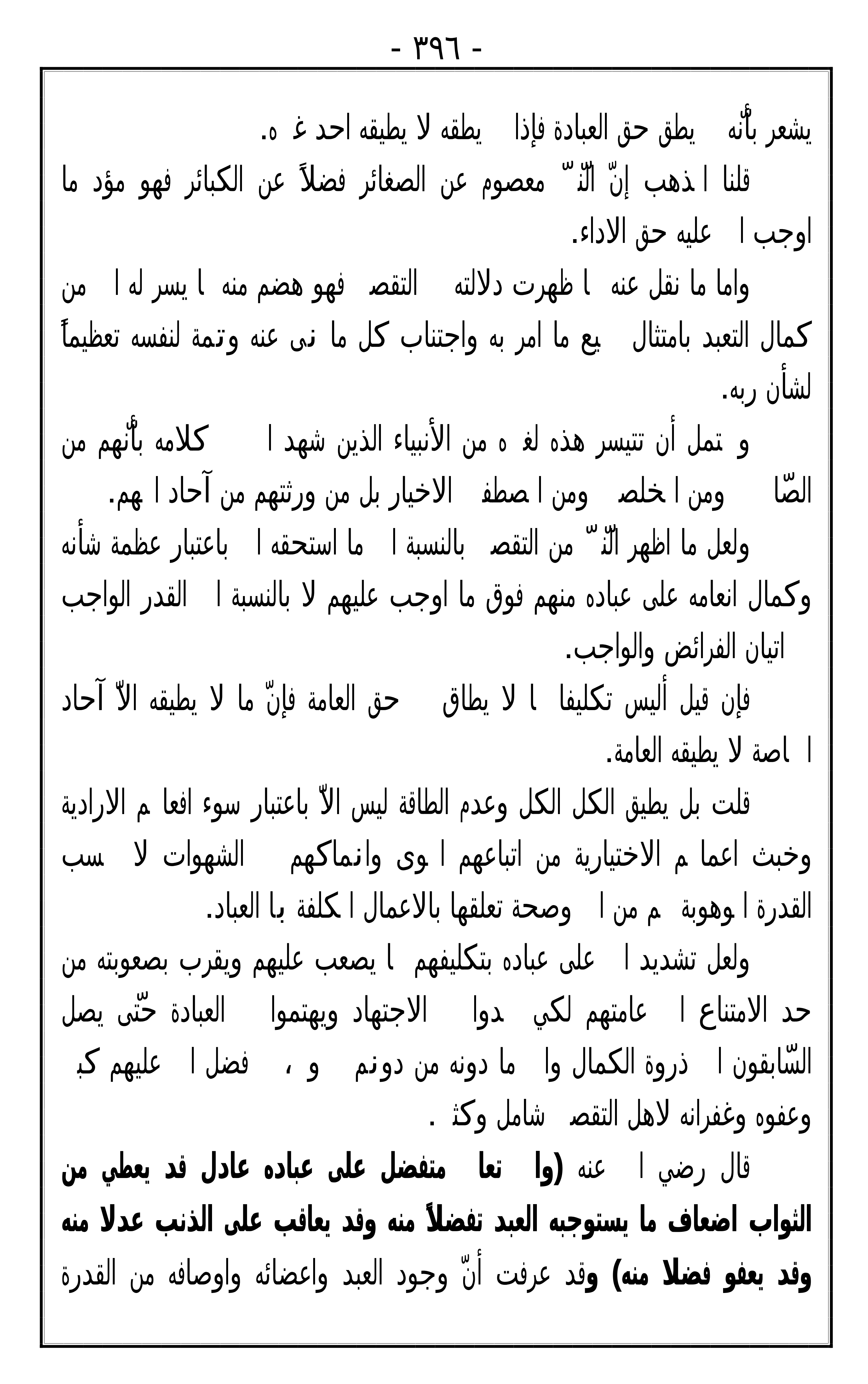
ولذلك قال رضي ا عنه: **(ويستوي ا ؤمنون كلهم ا عرفة واليقة والتوكل والرضاء بقضائه وا وف والرجاء والإ ان ذلك ويتفاوتون فيما دون الإ ان ذلك كله)** و بعض النسخ وقع **(الإ ا وفيما دون الإ ا)** وا ﻉ قريب جعل مراتب الكمال من هذه ا صائل دون اصو ا مع أنّ كمال كل وصف اعلى مراتبه نظرا ا أنّ الاصول من الإ ان ومراتب الكمال من الاعمال وا علوّ الإ ان من الاعمال.

ولقائل أن يقول إذا يقدر احد أن يعبده حق عبادته وقد فسرت حق العبادة بالقدر الواجب منها يكون تكليف ا با تكليفا ا لا يطاق وقد وقع الا اع من الامة على عدم وقوع التكليف ا لا يطاق وإن وقع الاختلاف جوازه لا يقال كل واحد من ا أمورات وا نهيات يقدر عليه كل واحد من العباد فبهذا القدر يرتفع عنه حكم ما لا يطاق لانا نقول نعم يرتفع بالنسبة ا كل واحد واحد.

واما بالنسبة ا ا موع فلا فإنّ ا ميع قد كلف به الكل كما كلف بكل واحد منه.

وا واب ا ق أنّ ا راد بقوله وليس يقدر التعسر والصعوبة لا التعذر والامتناع فلا يرتقي التعسر والصعوبة ا أن يلتحق ا لا يطاق.

فإن قيل ما نقل عن النّ ّ عليه السّلام من قوله **(لو اخذت ا كسبت هاتان)**



يشعر بأّنه يطق حق العبادة فإذا يطقه لا يطيقه احد غ ه.

قلنا ا ذهب إنّ الّن ّ معصوم عن الصغائر فضلاً عن الكبائر فهو مؤد ما اوجب ا عليه حق الاداء.

واما ما نقل عنه ا ظهرت دلالته التقص فهو هضم منه ا يسر له ا من كمال التعبد بامتثال يع ما امر به واجتناب كل ما نى عنه وتمة لنفسه تعظيماً لشأن ربه.

و تمل أن تتيسر هذه لغ ه من الأنبياء الذين شهد ا كلامه بأّنهم من الصّا ومن ا خلص ومن ا صطف الاخيار بل من ورثتهم من آحاد ا هم.

ولعل ما اظهر الّن ّ من التقص بالنسبة ا ما استحقه ا باعتبار عظمة شأنه وكمال انعامه على عباده منهم فوق ما اوجب عليهم لا بالنسبة ا القدر الواجب اتيان الفرائض والواجب.

فإن قيل أليس تكليفا ا لا يطاق حق العامة فإنّ ما لا يطيقه الاّ آحاد ا اصة لا يطيقه العامة.

قلت بل يطيق الكل الكل وعدم الطاقة ليس الاّ باعتبار سوء افعا م الارادية وخبث اعما م الاختيارية من اتباعهم ا وى وانماكهم الشهوات لا سب القدرة ا وهوبة م من ا وصحة تعلقها بالاعمال ا كلفة بها العباد.

ولعل تشديد ا على عباده بتكليفهم ا يصعب عليهم ويقرب بصعوبته من حد الامتناع ا عامتهم لكي دوا الاجتهاد ويهتموا العبادة حتّى يصل السّابقون ا ذروة الكمال وا ما دونه من دونم و ، فضل ا عليهم كب وعفوه وغفرانه لاهل التقص شامل وكث .

قال رضي ا عنه **(وا تعا متفضل على عباده عادل قد يعطي من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد تفضلاً منه وقد يعاقب على الذنب عدلا منه وقد يعفو فضلا منه)** وقد عرفت أنّ وجود العبد واعضائه واوصافه من القدرة



والارادة والسمع والبصر وغ ها كلها عطاء من ا حض فضله وكذلك بيان ا والشر ليطلب ذلك و تنب هذا ا داية والتوفيق ونصب دواعي ا وسائر مقدمات ا سنات ودفع السيئات يعها الطاف ا واعطياته فلا يستحق العبد شيئاً من ا ثوبات وإن صرف ليا يع عمره وايامه ا الطاعات واجتنب كل الاجتناب عن يع الفواحش والسيئات ولا يؤدي ا شكر شيء من النعم العاجلة ا ذكر من الاعطيات فما اعطاه ا من ا ثوبات كله تفضل وتكرم منه الاّ أنّه تعا قد يقتصر حق البعض من اعطاء الثواب على ما يستحقه كل عامل بعمله وقد لا يقتصر عليه بل يضاعفه ا سبعة وعشرة وسبع وا سبعمائة وقد يو الأجر بغ حساب واقتصاره تعا على الاستحقاق الظاهري الّذي ّاه بفضله استحقاقا واوجب به ثوابا هو العدالة ا يعد الاخلال با على ما أجراه من سنته وحكم به وعده تقص ا ا ازات وتفريطا ا كافات وما فوق ذلك من مراتب التضعيفات فهو ض تفضل وكذلك يعذبه بقدر ما استحق به ا سئ من العقاب عدل منه تعا يث يعد ما فضل منه ظلما على قانون عدله الّذي وضعه بلطفه واخ عن عدم اوزه عنه بوعده وتركه التعذيب ا ستحق بالكلية او فيفه عن قدر الاستحقاق فهو عفو منه وفضل ايضاً.

والفضل وإن يكن له سبب الظاهر وبادئ الأمر لكن تدقيق النظر و قيقه يستدعي أن يكون له سبب خفي من الاخلاق او الاعمال او الاستعداد الاصلية الفطرية او الاسباب الاتفاقية البتة والاّ فالكل عباد ا و لوقه و يعهم مشمول لطفه و متسع ر ته.

فتخصيص البعض بالتفضل دون الآخرين ترجيح بلا مرجح وذا لا وز الاّ أنّ مثل هذا السبب فائه عن انظار الناظرين.

قيل إنّه ض تفضل بلا سبب وينسب مثل هذا ا ا شيئة ا طلقة ويسكت عن سبب ا شيئة كان خفائه وعدم اطلاع ا لق به **(وا ُ يَخْتَص بِرَحْمَتِهِ مَنْ**

يَشَآءُ وَا ُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * البقرة: ١٠٥) ويعـ عن الثوبات الـ يعطيها ا
مقابلة الاستحقاق نة الاعمال وعن الثوبات الـ يتفضل ا با على عباده من غ
استحقاق نة الفضل وجنة الاختصاص وجنة ثالثة يقال ا جنة الوراثة كما قال
تعا **(وَاجْعَلْ ـ مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ** * الشعراء: ٨٥) وهي ما اعده ا من ا ّنة
لاهل النّار فإذا يصلوا اليها وخلت مناز م الـ اعدت م ا ّنة اورثها ا
لاهل ا ّنة وذلك لأنه ما من نفس من نفوس الانس وا ن الاّ وله م ل ا ّنة
وم ل النّار فإذا دخل الفريقان ا لتـ بقيت منازل اهل النّار ا ّنة ومنازل
اهل ا ّنة النّار خالية فيورث ا نازل ا الية الـ ا ّنة من اهلها.

واما ا نازل ا الية الـ النّار فليس ايراثها من اهلها عدلا فتبقى خالية
فذلك الّذي حكى ا عنه بقوله **(يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ** * ق: ٣٠) ا أن لق ا خلقا يناسب امزجتهم مزاج النّار فتملأ تلك
ا نازل بم يث لا يتعذبون من النّار بل يتنعمون با وكذلك النّار تتسلى بم عن
وحشة ا لود والفراغ وهذا ما ورد ا ديث من أّنه لا تزال جهنم يلقى فيها
(وتقول هل من مزيد) حتّى يضع رب العزة فيها قدمه فيـ وي بعضها ا بعض
فيقول قط قط بقوتك وكرمك فا راد من قدمه تعا ذلك ا لق الّذي لقه ا
على مزاج النّار لتسكن ا نازل ا الية منها ء عنه بالقدم لكونه آخر ا لق وورد
ا ديث ايضاً **(ان ا ينشيء خلقا لأ ا نازل ا الية ا بائية) وا** اعلم.

قال رضي ا عنه **(وشفاعة الانبياء عليهم السّلام حق وشفاعة نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام للمؤمن ا ذنب ولاهل الكبائر منهم ا ستوجب للعقاب حق ثابت).**

أصل الشفاعة ثابت بالنص والا اع فلا ينكر اصله أحد الاّ أنّ الـ اع ان
تعلقها هل هو تص با طيع والتائب و رتا رفع الدرجات وزيادة ا ثوبات او هو عام
للعصاة والفساق من اهل الكبائر و رتا فيهم رفع العذاب رأساً او فيف منه شطرا.

وا عتزلة ذهبوا ا الشق الأول ونفوا الشفاعة عن الفساق تجـ بالآيات

الدالة على نفي الشفاعة اصلاً مثل قوله تعا **(وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ** * البقرة: ٤٨) فإنّ الضمر عائد ا النفس ا نكر ا بهم ا ذكور فيما قبله قوله **(وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً** * البقرة: ٤٨) فيكون ا كم عاما لكل نفس الاّ أنّ الآيات والأحاديث الدّالة على ثبوت اصل الشفاعة اخرج ا طيع والتائب فبقى العموم فيما وراء ا مثل قوله تعا **(وَلاَ تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ** * البقرة: ١٢٣) وقوله تعا **(مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ** * البقرة: ٢٥٤) **(مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ** * ا ؤمن: ١٨).

وا واب أخراج ا ؤمن مطلقاً بدلالة ادلة ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر او صيص الشفاعة ا نفية بالشفاعة ا بنية على ا صادقات النفسانية من غ امر واذن من ا بقرينة النصوص الدّالة على استثناء الشفاعة باذن ا عن النفي وبقرينة اعتماد ا لق على الشفاعة ا ردة من غ مبالاة منهم انب ا ق كما يفهم من قول الكفرة هؤلاء شفعاؤنا عند ا مع أنّهم لا يعبدون ا ولا يتوجهون اليه وكما يفهم من معاملات عوام ا ؤمن من انماكهم الشهوات وا ا م جانب ا كأنم يعتمدون غ ه.

وايضاً ورد بعض تلك الآيات حكم النفي على الظا و بعضها على الكافرين دلالة واشارة.

اما الدلالة قوله تعا (**مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ**) والاشارة فقوله **(وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ** * البقرة: ٢٥٤).

والظلم ا طلق هو الكفر ويكون صيص النفي هاتين الآيتين دليلاً على صيصه الآيات ا طلقة الظاهرة وايضاً تمل الآيات نفي العموم كما تمل عموم النفي.

واما استدلا م بقوله تعا **(وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى** * الانبياء: ٢٨) بناء على أنّ وصف الارتضاء ينا الفسق وارتكاب الكبيرة فمدفوع نع ا نافاة بناء

على أنّ الإ ان خصوصاً إذا قارن بالاعمال الصّا ة يوجب الارتضاء ولو بوجه واما ا فهوم من قوله تعال حق لة العرش **(وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلذِينَ آمَنُوا رَبَنَا وَسِعْت كُل شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلذِينَ تَابُوا وَاتَبَعُوا سَبِيلَكَ** * ا ؤمن: ٧) من اختصاص شفاعتهم للمؤمن التائب مع أنّه لا فارق ب شفاعتهم وب شفاعة الانبياء وسائر ا ؤمن فدلالته ليس الاّ على اختصاص شفاعتهم بالتائب وكل مؤمن تائب عن الكفر مع أنّ عدم الفرق غ مسلم ولا منصوص عليه وإن ينص على الفرق ايضاً.

واما استدلا م بالآيات الدّالة على خلود الفساق بناء على أنّ ا لمود ينا الشفاعة فقد عرف بطلانه واستدلّوا ايضاً بأن الا اع انعقد على الدعاء بـ (اللّهم اجعلنا من اهل شفاعة مّد) فلو كان اهلها العصاة والفساق للزم أن يكون دعاء الداعي به للا اق بم وا واب إنّا لا ندّعي الاختصاص ونفي العموم للمطيع لرفع درجاتم وتضعيف مثوباتم ولو نسلم فالدعاء للشفاعة على تقدير إن يكونوا من العصاة فإنّه لا علم لأحد اله مع ما يسمع من قوله **(وَبَدَا لَهُمْ مِنْ ا مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ** * الزمر: ٤٧) وكأنه شدّة الفرق من ا وسوء الظن بالانفس لهم على هذا الاستدعاء كأنم يستبعدون النجاة لانفسهم بدون الشفاعة لا أنّهم يسألون لانفسهم الفسق الشفاعة.

واما اهل ا ق فيقولون بالشفاعة العامة حق ا طيع برفع الدرجات و حق الفاسق برفع العذاب او فيفه وح الاحتضار و ا وقف بل و كل موطن منه مثل مواطن ا يزان وا ساب وايتاء الكتاب وعبور الصراط.

والدليل عليه الا اع القرن الاول النصوص الواردة الشفاعة عامة و اهل الكبائر خاصة مثل قوله عليه السّلام **(ادخرت شفاء لاهل الكبائر من ام)** ولا مع لتخصيص اهل الكبائر بالتائب إذ التوبة مكفرة للذنوب بلا احتياج ا الشفاعة وورد ا ديث أنّ رسول ا يسجد فيشفع مراراً حتّى يقول ا له

ا رة الثالثة انطلق فاخرج من كان قلبه اد اد مثقال حبة من خردل من إ ان. وعنه عليه السّلام **(اسعد الناس بشفاء يوم القيامة من قال لا اله الاّ ا خالصا قلبه او نفسه)** وايضاً يدل قوله تعا ة ا لشأن الكفّار وتقبيحا ا م و صيصا م باسوإ الاحوال **(فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِ** * ا دثر ٤٨).

فلو كان عدم النفع عاما ايضاً للفساق ا دلّ على التوبيخ التام والتقبيح الشديد حقهم فإنّ مساق الآية لتخصيص الكفرة شدّة القباحة وبعض اهل السّنة خصوا حقيقة الشفاعة بدفع ا ضار واسقاط العقوبات ومنعوا دلالتها حقيقة على زيادة ا نافع ورفع الدرجات تج بأنه لو كانت الشفاعة عامة لزيادة ا نافع لكانت صلواتنا حق النّ شفاعة مع دلالة الا اع على خلافه فعلى هذا يكفي ثبوت اصل الشفاعة تعلقها لأهل الكبائر لأن الصغائر مكفرة جرد الاجتناب واتيان الفرائض والواجبات فتع أن يكون اثر الشفاعة مقصورا على اهل الكبائر.

واما صغائر اهل الكبائر فبعد أن يكون اثر الشفاعة مقصورا عليها لقلة وقوع الصغائر وعظم شأن الشفاعة.

قال رضي ا عنه **(ووزن الاعمال با يزان يوم القيامة حق)** اي وزن كتب الاعمال او وزن صورها ال تتجسد وتتمثل با الاعمال فصور ا سنات نورانية والسيئات ظلمانية فلا يرد أنّ الاعمال اعراض لا تقبل الوزن والدخول الوزن سيّما بعد ما انقضت وعدمت فلا تترك ظواهر النصوص ذا القدر الكاسد مثل قوله تعا : **(وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ** * الانبياء: ٤٧) **(فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ** * القارعه: ٦-٩).

وورد ا ديث ايضاً ولا يترك ما دلت عليه النصوص صر اً مع امكانه ومع عدم دلالته على خلافه وورد ا وازين بلفظ ا مع اما للاستعظام واما ا قيل من أنّ لكل مكلف ميزانا مع أنّ ميزانا كب اً يوضع ايضاً ايقاعا للمهابة النفوس وتصويرا للهول ا عنوي بصورة ا سوس.

وبعض ا عتزلة أنكروا الوزن وتركوا ظاهر النصوص للقدر الكاسد ا ذكور وأوّلوها بالعدل لأن به يفرق بـ ا ق والباطل او بالادراك إذ كل نوع من ا دركات يعرف بنوع من ا دركات كما توزن الالوان بالبصر وا سموعات بالسمع وا عقولات بالعقل وكذا سائرها وجعلوا ورود ا وازين بلفظ ا مع قرينة ذا التأويل.

قال رضي ا عنه **(وحوض النّ ّ عليه الصّلاة والسّلام القيامة حق).**

والدليل عليه قوله تعا **(إنا أعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ** * الكوثر: ١) وقوله عليه السّلام **(حوضي مس ة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللا ور ه اطيب من ا سك وكيزانه اكثر من وم السماء من شرب منها ماء فلا يظمأ ابدا).**

وقيل ا وض غ الكوثر فانّ الكوثر ا نّة وا وض ا وقف وا راد بقوله **(من شرب منه لا يظمأ ابدا)** أنّه لا تقل ماء فلا يظمأ لا أنّه لا يظمأ ابدا فلا يشرب ابدا لأن قياس اكل ا نّة يشهد بدوام التلذذ بدوام الشرب.

قال رضي ا عنه **(والقصاص فيما بـ ا صوم با سنات يوم القيامة حق فإن يكن م ا سنات فطرح السيئات عليهم حق جائز).**

اما جوازه فظاهر واما ثبوته وحقيته فللنصوص الدّالة عليه ولاقتضاء ا كمة وقوعه لأن ترك انصاف ا ظلوم من الظا من القادر ا كيم لا سن وما لا سن لا يقع منه ومن شرع القصاصات وا دود على عباده و يهمل حق احد وإن كان حقاً جزئيا الاّ اوجب على الولاة أن يأخذوا حقه ن ظلمه وتعدى عليه معلوم أنّه لا يهمل مثله بنفسه **(يَوْمَ لاَ تَمْلِكُ نَفْسٌ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ ِ** * الانفطار: ١٩).

ومن الأحاديث الواردة هذا الباب ما روى ابوهريرة رضي ا عنه أنّه قال **(من كانت له مظلمة لاخيه من عرضه او شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صا اخذ منه بقدر مظلمته وإن تكن**

له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه) وعنه صلّى ا عليه وسلّم برواية أ هريرة رضي ا عنه أنّه قال **(اتدرون من ا فلس)** قالوا ا فلس منا من لا درهم له ولا متاع قال **(إنّ ا فلس من امه من يأ يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأ قد شتم هذا وقذف هذا واكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطي هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن تقضي ما عليه اخذ من خطاياهم فطرحت عليه طرح النّار)** وقال عليه السّلام **(لتؤدّنّ ا قوق ا اهلها يوم القيامة حتّى تعاد للشاة ا لحاء من الشاة القرناء).**

قال رضي ا عنه **(وا نّة والنّار لموقتان اليوم لا تفنيان ابدا ولا وت ا ور الع ابدا ولا يف عقاب ا تعا ولا ثوابه سرمدا).**

والدليل عليه الآيات الدّالة على اسكان ا آدم وحواء ا نّة و ل تلك ا نّة على بستان ارض خلاف الظاهر ا لمع عليه بلا ضرورة وقرينة والنّار قرين ا نّة و ا متلازمان ومتقابلان الوجود بالا اع فثبوت ا نّة ثبوت للنار ايضاً وكذا تدل عليه ظواهر الآيات الدّالة على اعداد ا الزمان ا اضي مثل قوله تعا

حق ا نّة **(أعِدتْ لِلْمُتقِ ـَ** * آل عمران: ١٣٣) و حق النّار **(أعِدتْ لِلْكَافِرِينَ** * آل عمران: ١٣١) وكذا ما معنا ا من قوله تعا **(وَأزْلِفَتِ الجَنةُ لِلْمُتقِ ـَ * وَبُرِّزَتِ الجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ** * الشعراء: ٩٠-٩١) فإنّه وإن جاز التعب عن امر قق وقوعه ا ستقبل بصيغة ا اضي ازا لكن عند امكان ارادة ا ع ا قيقي وعدم القرينة الصارفة عنه لا وز.

واما انما لا تفنيان ابدا فلأن الكتب السماوية والسنن النبوية والامم ا لية متطابقة قاطبة على انما دارا خلد.

واما قوله تعا **(كُل شَيْئٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ لَهُ الحَكْمَ وَإلَيْهِ تُرْجَعُونَ** * القصص: ٨٨) وز أن يكون الضم ا ضاف اليه الوجه عائدا ا الشيء ويكون

ا براد بوجه الشيء وجوده لأنه به ظهوركل شيء كما بالوجه ظهور الانسان.

فا ع كل شي من الذوات والصفات عدم صرف الاّ الوجود فإّنه به يظهر كل موجود بعد ما أّنه ظلمة العدم مكتوم ومفقود.

وعلى تقدير عود الضم ا ا ال ل ذا ا ع ايضاً بأن يراد أنّ كل كن غ ا معدوم ذاته والوجود له مستعار من غ ه وقيل بتخصصهما من هذه الآية بقرينة تعارض الادلة بعد هذه الاحتمالات فا لاك الآ مرة لا ينا ا كم با لود وإن كان لا لو عن نوع وز.

وبعض ا عتزلة أنكروا كونما لوقت بالفعل بناء على اصو م الكاذبة من ان خلقهما بالفعل مع أنّ اهلهما لا يدخلونما عبث وا كيم لا يفعل العبث و سكا بآية ا لاك اما الآية فقد عرفت جوابه.

واما كذب اصلهم فلان على تقدير لزوم العرض لافعاله وز أن يطلع كمة اذ وز أن تصل امداداته وآثاره ا هذا العا كما أنّ حركات الافلاك واوضاع الكواكب دات ذا العا .

و وز أن يكون اعداد ا الأخبار لعباده عن اعداد ا منافع ومصا مع أنّ اسكان آدم فيها اهباطه منها امر كلي يتفرع منه فروع كلية وكفى به منفعة.

وأنكر ا الفلاسفة رأساً بناء على اصو م الباطلة قالوا انما على ما وضعا من العظم كما دلّ عليه قوله تعا **(وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ** * ا ديد: ٢١) لا يسعان عا العناصر فلا بدّ أن يكونا عا الافلاك او عا آخر خارج عنها ايضاً ويلزم ا رق للافلاك لأن انتقال اهل هذا العا اليهما لا يتصور الاّ با رق وهو ال م هن على استحالته.

وايضاً لو كان خارج هذا العا عا آخر لكان فيه جهات وا هات لابدّ ا من دد وا دد لا بدّ أن يكون كريا كل ذلك مثبت بالدلائل فإذا كان خارج هذا العا الكري عا كري آخر للزم أن لا يكون تلاقيهما زئ منهما لا بكليتهما

فيلزم ا لاء وايضاً لابدّ أن يكون ذلك عناصر متحيزة احيازها الطبيعية فيلزم أن يكون للطبيعة الواحدة حيزان تلفان.

وكل هذه ا قدمات مقدمات فلسفية غ ثابتة واكثرها باطلة يستدل على بطلانا ما قد ذكرناه فيما سبق.

قال رضي ا عنه **(وا يهدي من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا منه واضلاله خذلانه وتفسـ ا ذلان: أن لا يوفق العبد ا ما يرضاه عنه وهو عدل منه وكذا عقوبة ا خذول على ا عصية).** وا داية ئ ع الدلالة على الطريق ا وصل والدعوة ا ق وهي بذين ا عنيـ لا اختصاص ا بواحد دون واحد وبفرقة دون فرقة بل يعم ا ؤمن والكافر ويوصف با ا حقيقة مثل قوله تعا **(وَأما ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ** * فصلت: ١٧) والنّـ ايضاً مثل قوله تعا **(وَإنكَ لَتَهْدِي إِ َ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** * الشورى: ٥٢) ويوصف با الاسباب ازا مثل قوله **(إِن هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلا ِ هِيَ أَقْوَمُ** * الإسراء: ٩) ويقابلها الاضلال وهو الدلالة على الطريقة الغ ا وصلة والدعوة ا الباطل و ئ ع الاهتداء فيكون ا وصوف با العباد ويقابلها الضلال.

وههنا ا داية والاضلال ع خلق ا داية والضلالة فهما دائران على ا شيئة لأنه لا خالق الاّ ا ولا خلق الاّ با شيئة والارادة وهدايته ن يشاء فضل منه لأنه لا وجوب عليه ولا استيجاب من العبد لأن عمل العبد وإن حسن وطال لا يوازي واحداً من الوف النعم السّابقة ولا يؤدي به بشكره فضلاً عن أن يستوجب جزاء.

والاضلال عدل منه لأن العبد قد استحقه بقبح اختياره وسوء صنيعه لأن جزاء السيئة بالسيئة ض عدل وتأديب مستحق.

واما قول ا عتزلة من أنّ الاضلال قبيح ض تنع فعله من ا تعا وهو وصف حقيقي للشيطان وما وقع من وصف ا از من حيث أنّ صدوره عن الشيطان بسبب اقدار ا و كينه او بواسطة ابتلائه وتكليفه وقد عرفت ما فيه من

أنّ القبيح الاتصاف بالاضلال وامثاله لا خلقه الضّلال عند ارادة العبد اياه.

فا ـداية من ا لعبده اولا دلالته على الطريق ا ـوصل فإذا اهتدى العبد اي وجد الطريق ا ـوصل اراد سلوكه فيخلق ا تعا له قدرة على سلوكه الّذي هو فعل الطاعات وا ـسنات وهذا ا ـلق هو التوفيق منه وا ـوفق يطيع البتة ولا يعصي إذ القدرة على الطاعات الـ خلقها ا له هي الاستطاعة الـ تكون مع الفعل فيلزم الفعل الّذي هو متعلقها ومقدورها وهو مضاد لقدرة ا ـعصية الـ هي ا ـذلان وهي الاستطاعة الـ تكون مع فعل العصيان فيمتنع ا ـذلان والعصيان عند وجود التوفيق واللطف هو التوفيق وعند ا ـعتزلة اللطف ما ـتار ا ـكلف عنده الطاعة تركا واتيانا او يقرب منهما مع ـكنه ا الـ .

فالاول هو اللطف ا ـصل والثا اللطف ا ـقرّب وا ـصل إن كان ـصلا للواجب يسمونه توفيقا وإن كان ـصلا لترك القبيح ـصونه باسم العصمة وا ـذلان منع اللطف.

قال رضي ا عنه **(ولا ـوز أن نقول إنّ الشيطان يسلب الإ ـان من العبد ا ـؤمن قهرا وجـ أ ولكن نقول العبد يدع الإ ـان فحينئذٍ يسلبه منه الشيطان).**

قد عرفت أنّ ا تعا قد حكمت حكمته بأن لا يريد شيئاً من أفعال العباد ولا يعلق قدرته عليه الاّ بعد أن اراده العبد وعلّق قدرته عليه فإذا عزم العبد على الكفر وتـ أ عن الإ ـان ـذله ا اي ـلق له قدرة الكفر لاختياره الكفر لا أنّه ه ويكرهه على الكفر.

فلهذا لا ـوز أن يقال سلب الإ ـان من عبده ا ـؤمن قهرا لأنه ه بل خلق له ما سأله بلسان استعداده اولا بارادته واختياره ثانياً بعد ما مكنه ا تعا من الفعل والترك وبـ له الرشد والغي وا والشر والنفع والضر وتـ أ العبد من الإ ـان وعزم على الكفر باختيار منه ومن غـ جـ وا اء من ا فذلك تركه الإ ـان ولذلك يقال العبد يدع الإ ـان.

واما سلب الشيطان للإ ان فلعلّه كناية عن استيلائه على قلب العبد بزوال ا انع والدافع الّذي هو قوة الإ ان لأن بـ نارية الشيطان ونورية الإ ان مضادة اصلية فالّنار مغلوب ومقهور عن النور ابدا فما دام قلب العبد منورا بنور الإ ان لا يستطيع الشيطان أن يستو على ذلك القلب استيلاء كلياً وإن كان له دخل ما وتأث ما ا حواليه ا يلي جهة النفس.

فنور الإ ان ما دام راسخا قلب ا ؤمن ومتمكنا فيه يستمد من النور ا طلق الر ا فيقوي ويدفع الشيطان فإذا تركه العبد ينقطع مدده من نور الر ن ويضعفه فيغلب الشيطان ويطفؤه فيسلبه لأن ا يريد قصدا سلبه واطفاءه.

قال رضي ا عنه **(وسؤال منكر ونك حق كائن القـ واعادة الروح ا جسد العبد ق ه حق وضغطة القـ وعذابه حق كائن للكفّار كلهم ا ع ولبعض عصاة ا سلم)**. اما السؤال فلما ورد من ا ديث ا شهور هذا من أنّه **(إذا ق ا ّيت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدها ا نكر وللآخر النك فيسألان ا ّيت عن ربه وعن دينه ونبّيه)** وقد صح عنه عليه الصّلاة والسّلام أنّه قال **(قوله تعا (يُثَبتُ ا ُ الذِينَ آمَنُوا بِالقَوْل الثابِتِ فِي الْحَيَوةِ الدنيَا وَفِي الْآخِرَةِ** * ابراهيم: **٢٧) نزل عذاب القـ إذا قيل له من ربّك ومن نبّيك وما دينك).**

واما عذاب القـ فدلائله كثـ ة من الكتاب والسُّنّة اما الكتاب فمثل قوله تعا **(النارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوا وَعَشِيا وَيَوْمَ تقُومُ الساعَةُ اَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدا الْعَذَابِ** * ا ؤمن: ٤٦) فإنّ الّنار ا عروضة عليهم غدوا وعشيا قبل يوم القيامة بدليل قوله تعا بعده **(وَيَوْمَ تقُومُ الساعَةُ)** فيكون القـ وا زخ وكذلك قوله تعا **(أغْرِقوُا فَأدْخِلوُا نَارًا** * نوح: ٢٥) بدلالة الفاء على التعقيب بلا تراخ وكون عذاب الساعة متراخيا عن الاغراق. وكقوله تعا **(قَالُوا رَبَنآ اَمَتنَا اثنَتيْن وَاَحْيَيْتنَا اثنَتيْن** * ا ؤمن: ١١) فإنّ الإحياء الاول القـ والثا ا شر بالاتفاق وكذا

قوله تعا **(بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِ َ ِبمَآ آتيهُمُ ا ُ مِنْ فَضْلِهِ** * آل عمران: ١٦٩-١٧٠) يدل عليه صر اً.

واما الأحاديث فكث ة كقوله عليه السّلام **(الق روضة من رياض ا ّنة او حفرة من حفر الن ان)** وما تواتر من استعاذة الّن ّ عليه السّلام دعوته من عذاب الق صريح هذا. وبا ملة الأحاديث ا شهورة عن الّن ّ عذاب الق شائعة كث ة والأخبار فيما بـ الامم السالفة عن الانبياء ا تقدم واردة وبعد توارد النصوص وتظاهر الأخبار لا يتجاوز عن الدلالات القطعية ولا يلتفت ا الاستبعادات الو ية ولا تترك الظواهر ا قيقية ولا يرتكب بلا ضرورة ولا قرينة ا ا لازات ا الة الاختيارية فا ا ذكره ا نكرون هذا الباب معرض الدليل فهو عليل وما عدوه امتناعا فهو استبعاد مثل ما قالوا إنّ ا ّيت اد لا حياة له فتعذيب ا ماد واثابته ال وايضاً ر ا تبقى ا وتى من الانسان وا يوان ضرتنا مع انا لا نشاهد منها اثر حياة اصلاً وايضاً ر ا رق ا يوانات يث يص رمادا تذروه الرياح والعاقل لا يتصور لتلك الاجزاء ا تفرقة حياة تلتذ او تتأ با.

ونقول عدم احساسنا من ا ّيت الّذي ضرتنا إذا بقيت كذلك اياماً شيئاً من اثر اللذة والا وعدم تصورنا ايا ا الأجزاء ا تفرقة او ا ترقة ال صارت رمادا تذروه الرياح لا ينا سهولة خلق نوع حياة بعض تلك الاجزاء يث صل با التلذذ والتأ بالنسبة ا قدرة القادر العليم.

اما استدلال ا نكرين بقوله تعا **(لاَ َيذُوقُونَ ِفيهَا الْمَوْتَ ِالا الْمَوْتَةَ الأولَى** * الدخان: ٥٦) من حيث أنّ ا ياة الق توجب ا وتة الثانية لتحقق ا ياة ا ديدة ا شر فلا يستقيم ما دلّ عليه الآية من كون ا وت موتة واحدة فمدفوع بأن صص ا وتة الاو بالذكر لكونه موتاً بـ الآثار قوي الاهوال والاحكام من حيث أنّه زوال حياة تامّة لا ينا ثبوت موت ثانية الق بزوال نوع حياة ضعيفة بقدر ما تدرك با اللذة والا .

فإن قيل اليس النفي باقيا ما عدا ا ستث حتّى تكون ا وتة الثانية منفية.

قلت نعم لكن لا مطلقا بل ا ّنة او الآخرة فإنّ ضم فيها راجع اليها.

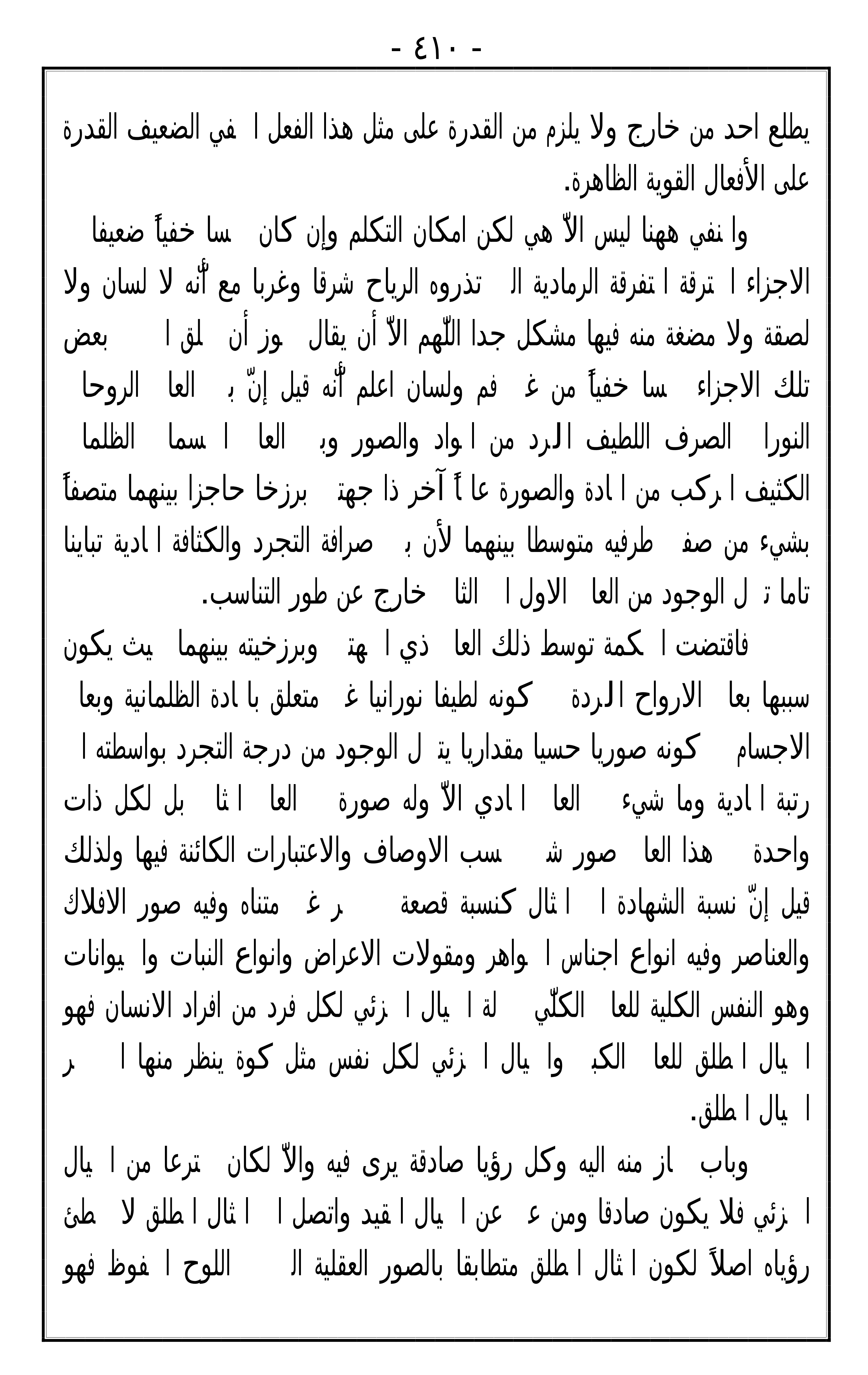
فإن قلت ما الفائدة نفيها فيها مع انا لا يتصور فيها.

قلت اما الآخرة فقد يتصور لكونا اول احوا ا واما ا ّنة فلا يتصور الاّ على توهم بعض ا تو فازا ا بطريق ا بالغة بأّنه لو كان فيها موت لكانت هي ا وتة الاو فلما كانت استحالتها بينا كانت استحالة ا وت ا طلق كذلك و وز أن يكون الاستثناء منقطعا فيكون ا ع لكن ذاقوا ا وتة الاو فا فهوم من الآية ليس الاّ نفي ا وت القوي الّذي هو زوال ا ياة القوية بعد ا وتة الاو .

واما استدلا م بقوله تعا **(كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِا ـ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُم يُمِيتُكُمْ ثُم يُحْيِيكُمْ ثُم إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** * البقرة: ٢٨) وبقوله تعا **(رَبَنَآ أَمَتَنَا اثْنَتَيْن وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْن)** من حيث أنّ الاثنت دلتا على كون الأحياء اثن ولو كان القـ حياة اخرى لكان ثلاثة فمدفوع بعـ ما دفع به الاول من أنّ صص الاحيائ القوي الظاهري الآثار بالذكر لا يوجب نفي أحياء ثالث متعلق ياة ضعيفة لا تظهر آثاره ترك ذكره لضعفه وخفائه.

واما استدلا م بقوله تعا **(وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ ـ الْقُبُورِ** * فاطر: ٢٢) فضعيف ايضاً لأن ا راد من الآية ثيل حال الكفّار ال ا وتى من جهة عدم السمع لا نفي ثبوت ا ياة القـ وايضاً وز أن يكون ما اثبتناه من ا ياة القـ حياة ضعيفة لا يترتب عليها اع الاصوات ا سية وإن ترتبت عليها اللذة والا بل و وز أن يكون التذاذه او تأ ه مانعا من السّماع والنفي وارد على السمع لأ على ا ياة.

وقد اتفقوا على أنّ تلك ا ياة ليست ياة كاملة تكون معها القدرة والارادة والأفعال الاختيارية حتّى توقفوا عود الروح ا البدن القـ مع قو م بثبوت نوع حياة فيه لكن يرد أن جواب ا لكـ من الأفعال الاختيارية ا سوسة مع أنّ ا ديث دلّ بثبوته و كن أن اب عنه بأّنه وز أن يكون بفعل ضعيف خفي لأ

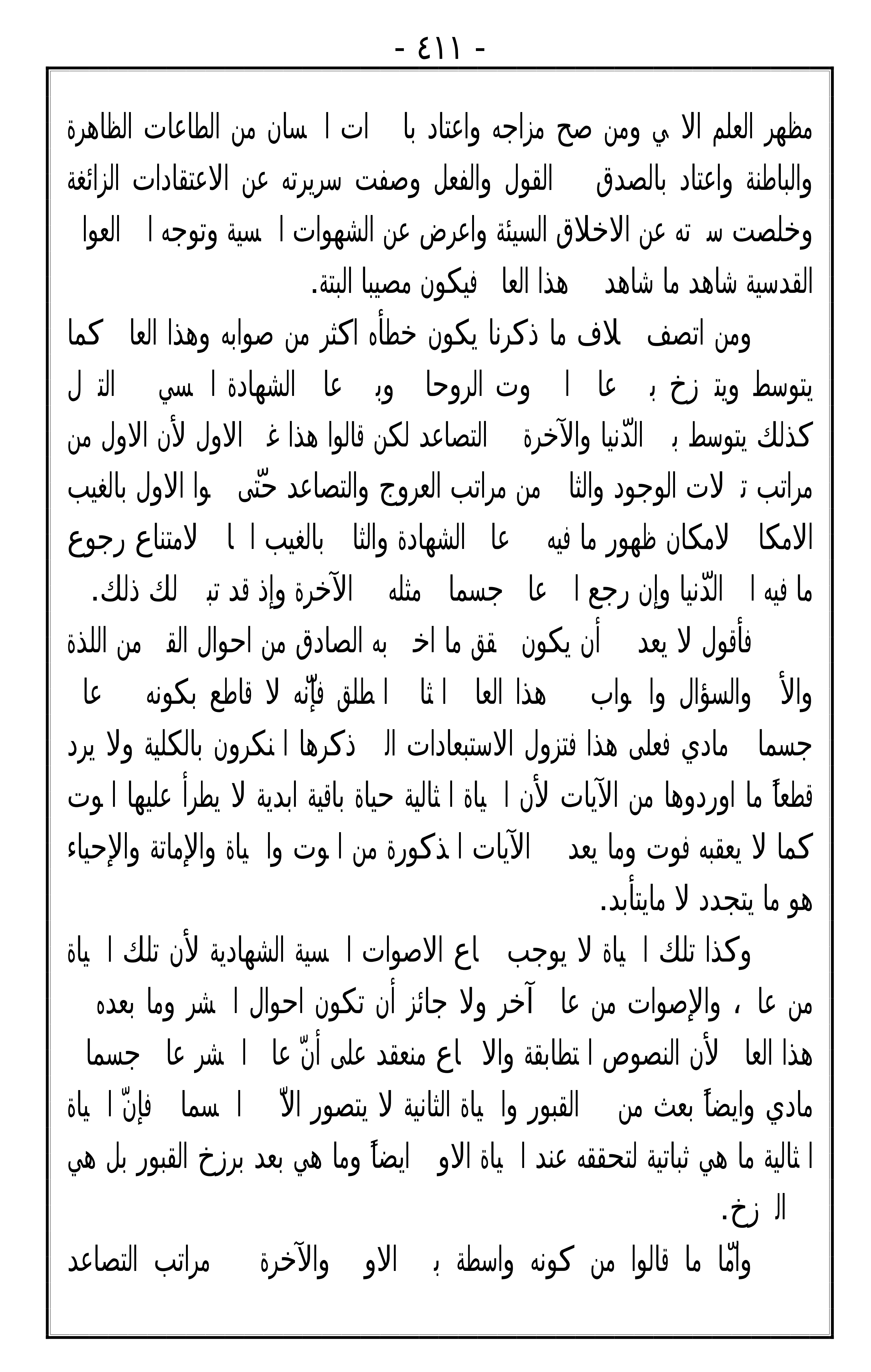


يطلع احد من خارج ولا يلزم من القدرة على مثل هذا الفعل ا في الضعيف القدرة على الأفعال القوية الظاهرة.

وا نفي ههنا ليس الاّ هي لكن امكان التكلم وإن كان سا خفياً ضعيفا الاجزاء ا ترقة ا تفرقة الرمادية ال تذروه الرياح شرقا وغربا مع أنّه لا لسان ولا لصقة ولا مضغة منه فيها مشكل جدا اللّهم الاّ أن يقال وز أن لق ا بعض تلك الاجزاء سا خفياً من غ فم ولسان اعلم أنّه قيل إنّ ب العا الروحا النورا الصرف اللطيف الرد من ا واد والصور وب العا ا سما الظلما الكثيف ا ركب من ا ادة والصورة عا اً آخر ذا جهت برزخا حاجزا بينهما متصفاً بشيء من صف طرفيه متوسطا بينهما لأن ب صرافة التجرد والكثافة ا ادية تباينا تاما ت ل الوجود من العا الاول ا الثا خارج عن طور التناسب.

فاقتضت ا كمة توسط ذلك العا ذي ا هت وبرزخيته بينهما يث يكون سببها بعا الارواح الردة كونه لطيفا نورانيا غ متعلق با ادة الظلمانية وبعا الاجسام كونه صوريا حسيا مقداريا يت ل الوجود من درجة التجرد بواسطته ا رتبة ا ادية وما شيء العا ا ادي الاّ وله صورة العا ا ثا بل لكل ذات واحدة هذا العا صور شا سب الاوصاف والاعتبارات الكائنة فيها ولذلك قيل إنّ نسبة الشهادة ا ا ثال كنسبة قصعة ر غ متناه وفيه صور الافلاك والعناصر وفيه انواع اجناس ا واهر ومقولات الاعراض وانواع النبات وا يوانات وهو النفس الكلية للعا الكلّي لة ا يال ا زئي لكل فرد من افراد الانسان فهو ا يال ا طلق للعا الكب وا يال ا زئي لكل نفس مثل كوة ينظر منها ا ر ا يال ا طلق.

وباب از منه اليه وكل رؤيا صادقة يرى فيه والاّ لكان ترعا من ا يال ا زئي فلا يكون صادقا ومن ع عن ا يال ا قيد واتصل ا ا ثال ا طلق لا طئ رؤياه اصلاً لكون ا ثال ا طلق متطابقا بالصور العقلية ال اللوح ا فوظ فهو



مظهر العلم الا ي ومن صح مزاجه واعتاد با ات ا سان من الطاعات الظاهرة والباطنة واعتاد بالصدق القول والفعل وصفت سريرته عن الاعتقادات الزائغة وخلصت س ته عن الاخلاق السيئة واعرض عن الشهوات ا سية وتوجه ا العوا القدسية شاهد ما شاهد هذا العا فيكون مصيبا البتة.

ومن اتصف لاف ما ذكرنا يكون خطأه اكثر من صوابه وهذا العا كما يتوسط ويتا زخ ب عا ا وت الروحا وب عا الشهادة ا سي التا ل كذلك يتوسط ب الدّنيا والآخرة التصاعد لكن قالوا هذا غ الاول لأن الاول من مراتب تا لات الوجود والثا من مراتب العروج والتصاعد حتّى وا الاول بالغيب الامكا لامكان ظهور ما فيه عا الشهادة والثا بالغيب ا ا لامتناع رجوع ما فيه ا الدّنيا وإن رجع ا عا جسما مثله الآخرة وإذ قد تب لك ذلك.

فأقول لا يعد أن يكون قق ما اخ به الصادق من احوال القا من اللذة والأ والسؤال وا واب هذا العا ا ثا ا طلق فإنّه لا قاطع بكونه عا جسما مادي فعلى هذا فتزول الاستبعادات ال ذكرها ا نكرون بالكلية ولا يرد قطعاً ما اوردوها من الآيات لأن ا ياة ا ثالية حياة باقية ابدية لا يطرأ عليها ا وت كما لا يعقبه فوت وما يعد الآيات ا ذكورة من ا وت وا ياة والإماتة والإحياء هو ما يتجدد لا مايتأبد.

وكذا تلك ا ياة لا يوجب اع الاصوات ا سية الشهادية لأن تلك ا ياة من عا ، والإصوات من عا آخر ولا جائز أن تكون احوال ا شر وما بعده هذا العا لأن النصوص ا تطابقة والا اع منعقد على أنّ عا ا شر عا جسما مادي وايضاً بعث من القبور وا ياة الثانية لا يتصور الاّ ا سما فإنّ ا ياة ا ثالية ما هي ثباتية لتحققه عند ا ياة الاو ايضاً وما هي بعد برزخ القبور بل هي ال زخ.

وأمّا ما قالوا من كونه واسطة ب الاو والآخرة مراتب التصاعد

والتدرج فليس معناه أنّه دث بعد الدّنيا بل معناه أنّه واسطة اللطافة والكثافة بينهما الطف من الاجسام واكثف من الارواح.

وايضاً تف الدّنيا ويبقى هو ا أن دث الآخرة اللّهم الاّ أن دث ذلك العا صور الاعمال الدّنيويّة من ا سنات والسيئات وحدوثها ايضاً لا يكون بعد الدّنيا بل وقت حدوث الاعمال وإن كان ظهورها وانكشافها بعد ا ياة الدّنيويّة.

وايضاً لو كان ا عاد العا ا ثا لتعطل اسم الظاهر لفناء مظهره الّذي هو عا الاجسام عموم عذاب الق ميع الكفّار لعدم ا غفرة للكفر وكون ذلك العذاب من عقوباته لأنه إذا كان عقوبة ا دونه فكونه عقوبة له او فا سلمون ا ذنبون مشيئة ا تعا إن شاء عذبم قبورهم وإن شاء عفا عنهم ونعمهم فيها.

قال رضي ا عنه **(وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات البارئ عزّ ا اؤه وتعا صفاته، فجائز القول به سوى اليد بالفارسية و وز أن يقال (بروى خداى) عزّ وجلّ بلا تشبيه ولا كيفية)** اي كل ما فسر به العلماء باوضاع الالفاظ العربية والفارسية الا اء والصفات الواردة بالالفاظ العربية من الالفاظ ا رادفة ا من الالفاظ الفارسية وز اطلاق تلك الالفاظ ا رادفة الفارسية على ا تعا لأن مستند ا واز وعدمه باب الاطلاق على ا ق ورود الاذن من الشّرع به بعد قق الاتصاف با عا لكن لا يكفي رد جريان الاطلاق صدد تقرير الكلام وبيان ا عا سب اقتضاء ا قام بل لا بدّ مع ذلك من ا لو عن اشعار ما فيه سوء ادب وايهام ما لا يليق ناب قدسه.

ولا بدّ أن يكون فيه من نوع انباء عن التعظيم وورود الاذن على شيء من اسم وصفة بلفظ عر اذن على ما يرادفه من سائر اللغات إذا خلا من الاشعار والايهام ا ذكورين وتضمن الانباء عن التعظيم فإنّ مثل العاقل والفطن والذكي لا يطلق عليه لعدم ورود الاذن من الشّرع به.

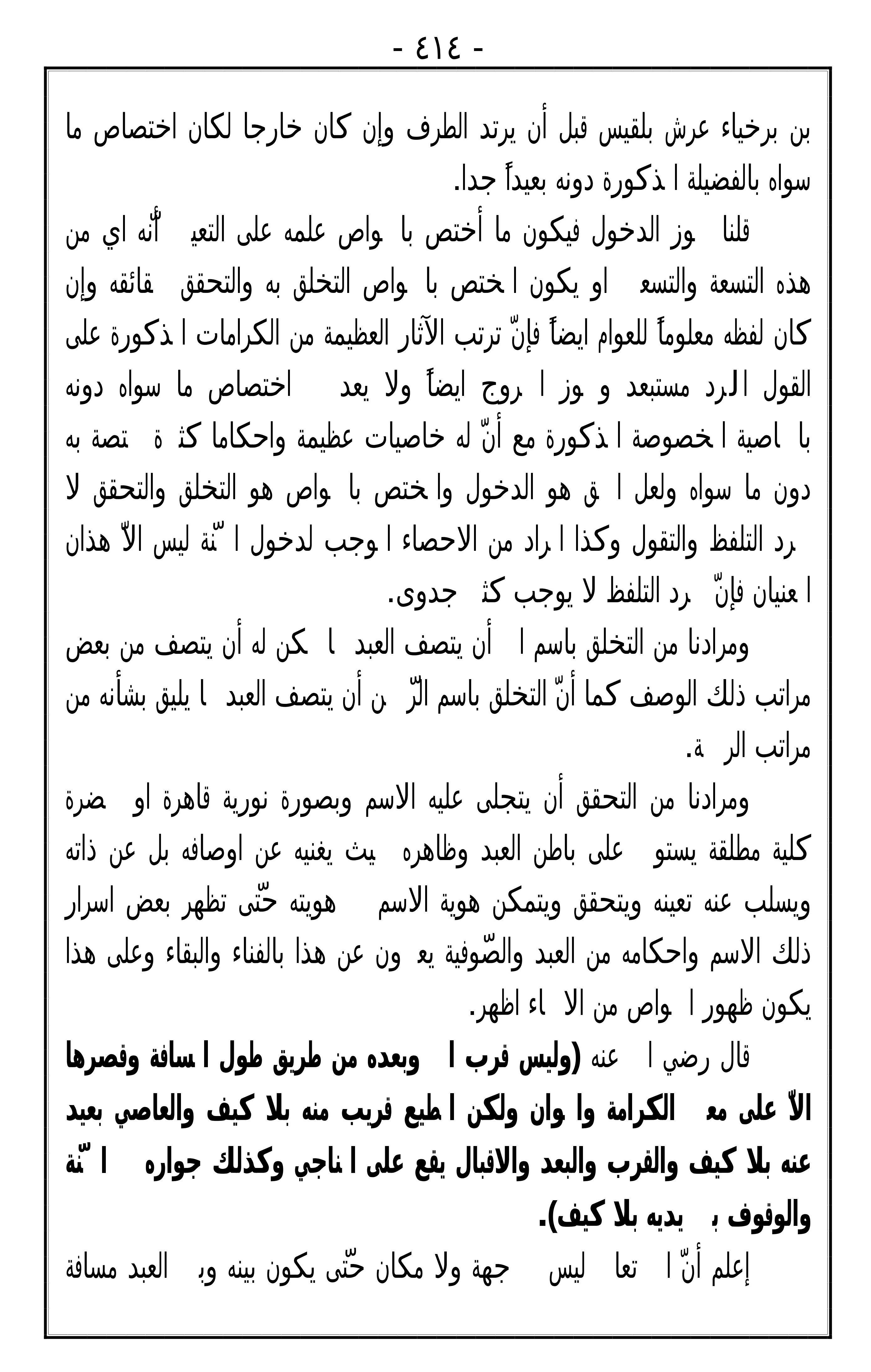
وكذا مثل خالق البق والذباب وخالق الشرور والقبائح مع تضمن قول ا ا خالق كل شيء الاذن به لكون الاول مشعرا سوء ادب من حيث تضمنه التصريح بإسناد خلق ا قرات على الاطلاق وكون الثا مو ا بالنقص شأنه وكذا لا يطلق عليه مثل ا اكر وا ستهزئ وا ذل وا نسي وا ارث والزارع والراعي لوه عن التعظيم. وقال امام ا رم مدار جواز الاطلاق هذا الباب ورود الشّرع لا غ فإنّ القياس لا يعمل الاّ العمليات و غ العمليات لا يثبت ا كم الشّرعي الاّ بدليل شرعي.

وأجيب بأن باب الاطلاق من ابواب العمليات فإنّ الاطلاق من الاعمال القولية اللسانية وايضاً انعقد الا اع على عدم نفي الصحة فيما يطلق اهل كل لغة على ا تعا ا يرادف ما ورد باطلاقه الشّرع من الالفاظ العربية مثل قول اهل الفرس خداى ومثل قول الترك تنكري وقيل إنّ مستند امثال هذه الاطلاقات الا اع كما ذكره ا ستدل وكفى بالا اع دليلاً.

و كن أن يقال الا اع انعقد على ا واز ا قدم لا لأنه استند الاطلاق على الا اع قدم واما عدم جواز اطلاق اليد بالفارسية فلأن فيه تنصيصا على اثبات العضو ا سما تعا من حيث عدم جريان استعماله على وجه الاستعارة استعمالات الفرس لاف قو م بروى خداى بلا تشبيه فإنّه جرى عرفهم استعماله بطريق الاستعارة ء وجوده تعا او ء اله خصوصاً إذا قورن بقوله بلا تشبيه وما وز اطلاقه على ا تعا من الا اء والصفات كث ة وما ورد ا ديث من قوله عليه السّلام **(ان سعة وتسع ا ا من احصاها دخل ا ّنة)** ليس ا راد به حصر العدد وا ا ا راد به قصر كم ا ذكور.

فإن قيل إنّ الاسم الاعظم إن كان داخلا التسعة والتسع لكان عرفه كل احد وقد ورد أنّ الاسم الاعظم تص عرفته ن ّ او و .

ولذلك يسند اليه ما اظهره أولياء ا من الكرامات العظمى مثل انباء آصف



بن برخياء عرش بلقيس قبل أن يرتد الطرف وإن كان خارجا لكان اختصاص ما سواه بالفضيلة ا ذكورة دونه بعيداً جدا.

قلنا وز الدخول فيكون ما أختص با واص علمه على التعي أنّه اي من هذه التسعة والتسع او يكون ا ختص با واص التخلق به والتحقق قائقه وإن كان لفظه معلوماً للعوام ايضاً فإنّ ترتب الآثار العظيمة من الكرامات ا ذكورة على القول ا رد مستبعد و وز ا روج ايضاً ولا يعد اختصاص ما سواه دونه با اصية ا خصوصة ا ذكورة مع أنّ له خاصيات عظيمة واحكاما كث ة تصة به دون ما سواه ولعل ا ق هو الدخول وا ختص با واص هو التخلق والتحقق لا رد التلفظ والتقول وكذا ا راد من الاحصاء ا وجب لدخول ا ّنة ليس الاّ هذان ا عنيان فإنّ رد التلفظ لا يوجب كث جدوى.

ومرادنا من التخلق باسم ا أن يتصف العبد ا كن له أن يتصف من بعض مراتب ذلك الوصف كما أنّ التخلق باسم الرّ ن أن يتصف العبد ا يليق بشأنه من مراتب الر ة.

ومرادنا من التحقق أن يتجلى عليه الاسم وبصورة نورية قاهرة او ضرة كلية مطلقة يستو على باطن العبد وظاهره يث يغنيه عن اوصافه بل عن ذاته ويسلب عنه تعينه ويتحقق ويتمكن هوية الاسم هويته حتّى تظهر بعض اسرار ذلك الاسم واحكامه من العبد والصّوفية يع ون عن هذا بالفناء والبقاء وعلى هذا يكون ظهور ا واص من الا اء اظهر.

قال رضي ا عنه **(وليس قرب ا وبعده من طريق طول ا سافة وقصرها الاّ على مع الكرامة وا وان ولكن ا طيع قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد عنه بلا كيف والقرب والبعد والاقبال يقع على ا ناجي وكذلك جواره ا ّنة والوقوف ب يديه بلا كيف).**

إعلم أنّ ا تعا ليس جهة ولا مكان حتّى يكون بينه وب العبد مسافة

قصـ ة او طويلة وقد وصف ا سبحانه نفسه بالقرب من عباده بقوله تعا **(وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ** * البقرة: ١٨٦) ووصف بعضاً من عباده بالبعد عنه بقوله تعا **(أَلاَ بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ** * هود: ٦٠) فلا يكون القرب والبعد سب طول ا سافة وقصرها بل يكون البعد ع ا وان والقرب ع الكرامة والكرامة عند ا لا تكون الاّ بالتقوى لقوله تعا **(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ ا ـ أَتْقَيكُمْ** * ا جرات: ١٣) فمن كان اتقى بأن يصون نفسه عن الوقوع ا رمات الشبهات فهو اقرب ا ا قدار تقواه ومن كان مقصرا التقوى كان بعيداً عنه قدار تقصـ ه لكن ذلك القرب والبعد ليس سب ا سافة ولا باعتبار قق ا شابة الكيفيات والاوضاع والاشكال والصور وسائر انواع ا ناسبات ا سمانية.

وهذا ا ع هو ا راد من قوله ولكن ا طيع قريب منه بلا كيف والقرب والبعد ب العبد والرب يع من وجه آخر غ اعتبار التقوى فإنّ من ناجى ربه وتضرع اليه ودعا من انعامه إن كان قلبه حاضرا متوجها ا جناب قدسه معرضا عن احوال نفسه كان قريباً اليه سب حضور قلبه وخلوص توجهه وبعيداً عنه سب قصوره ا ضور والتوجه ولكن ما دام مناجيا سواء كان قريباً بسبب قوة حضوره او بعيداً بسبب ضعف توجهه فهو مقبل على ا ومتصف بالاقبال على مولاه لأن ا ناجي لا لو عن حضور ما وإن خلا عن حضور تام وتوجه خالص فهو وإن ل عن قرب ما ايضاً لكنه يتصف بالبعد ايضاً بالنسبة ا من هو اقرب منه وا حضورا ولذلك قال والقرب والبعد والاقبال يقع على ا ناجي وكما كان قرب ا طيع وا ناجي من ا بلا كيف فكذلك جواره تعا ا نّة والوقوف ب يديه كلا ا بلا كيف ثل ما قررناه قرب ا طيع وا ناجي فإنّ ا وار ا نّة تكر ه عبده وتنعيمه بانواع التنعيمات والتكر ات والوقوف ب يديه عبارة ايضاً عن تشريفه خاطباته و ادثاته بلا كيف كما ورد ا ديث **(ان ا تعا يد ا ؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول اتعرف ذنب كذا ذنب كذا فيقول نعم اي**

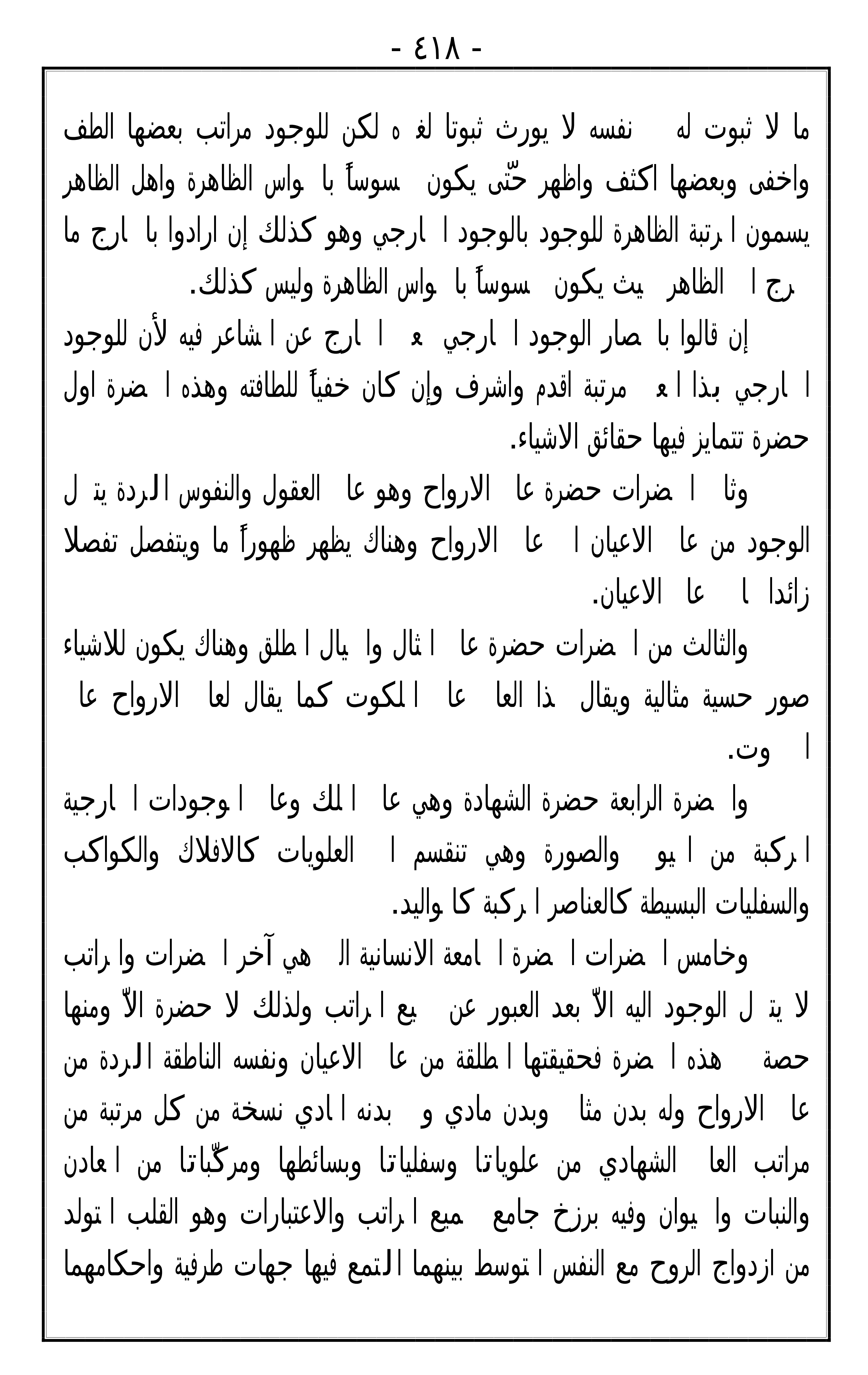
رب حتّى قرره بذنوبه ورأى نفسه أنّه هلك قال سترتا عليك الدّنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطي كتاب حسناته).

اعتبار القرب والبعد بـ ا الق وا لمق طريقة اخرى للصوفية وهي أنّ الوجود البحت ا طلق عن يع الاوصاف الثبوتية والقيود ا ختصة والاعتبارات الاضافية والنسب السلبية موجود واجب بالذات مقدم على يع ا وجودات وا فهومات تقدما ذاتيا إذ كل منها عارض له اما بالذات او بالواسطة او بوسائط وا عروض مقدم على العارض وكل شيء ا عرض له موجود بالعرض بعروضه له وللعوارض العارضة للوجود مراتب بعضها ا رتبة الاو وبعضها الثانية لعروضها بوساطة ما ا رتبة الاو وبعضها الثالثة. وكذا ا ما لا يتناهى.

وايضاً العوارض العارضة له متفاوتة بالعموم وا صوص فإنّ ما يعرض للذات ا طلقة اعم ا يعرض للذات من حيث أنّه متصف بصفة وكذا العارض الواحد اعم من العارض إذا تقيد احد ا بالآخر فكلما ازداد التقيد بتراكم الاوصاف يزداد ا صوص ا أن يت ل ا صوص ا مرتبة ا زئية ا ردية وا نع عن وقوع الشّركة فيه ا مرتبة الصورية ا ثالية ا مرتبة ا ادية الطبيعية ا مرتبة العنصرية البسيطة ا مرتبة التركب وهذا الّذي ذكرنا هو ا راتب الكلية و كل منها مراتب جزئية غ متناهية. مترتبة بعضها فوق بعض وبعضها ت بعض وكل منها قريب ا مرتبة الذات ال هي مرتبة الاطلاق بالنسبة ا ما ته وبعيد بالنسبة ا ما فوقه وتلك العوارض ال تترتب وتتفاوت بقلتها وكثرتا وتراكمها وبساطتها. ا راتب حجب وكل منها حجاب وكل حجاب من تلك ا جب الطف بالنسبة ا ما ته واكثف بالنسبة ا ما فوقه فإذا اعت نا يع ا جب ا ترتبة ال يع ا راتب يكون النصف الاعلى الّذي يلي طرف الاطلاق بغلبة اللطافة والنورية والنصف الأسفل بغلبة الكثافة والظلمانية واليه يش قوله عليه السّلام **(ان سبع الفا من حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه**

بصره من خلقه) وليس ا راد تعي العدد بل ا قصود تبي الكثرة واحراق سبحات الوجه ما انتهى اليه بصره من خلقه لأن ب العموم وا صوص والاطلاق والتع تباينا وتضادا يث إذا ظهر احد ا اختفى الآخر وانتفى فظهور كل مرتبة من الاطلاق ينفي ما ته عن التعينات لا ما تلك ا رتبة وما فوقه وا راد بانتهاء بصره هذا ا ع وتلك ا راتب ا تفاوتة وإن كانت جزئياتا لا تكاد تنحصر عدد وما عسى ينضبط د لكن حصروها سب ا راتب الكلّية ال طور العوا بعد التنزل عن طور الذات والا اء والصفات حضرات س.

او ا حضرة الغيب ا طلق وعا الاعيان الثابتة وهي الصور العلمية الازلية الثابتة الذات ميع الاشياء ا كان وسيكون ا الابد إذا اخذناها من حيث تلبس الذات با فظهورها فيها تكون ا اء ا ية وإذا اعت ناها من حيث انفسها فهي ماهيات الاشياء ال قيل انا غ عولة اي صدورها عن الذات ليس بالا اد الاختياري الّذي يقال له الفيض ا قدس بل بطريق ا اب الذات واستلزامها ا بلا ارادة واختيار منه سبحانه لأنا لوازم الذات اما بالذات واما بالوسط واما بالوسائط ويقال ذا الا اب الفيض الاقدس وتلك الصور العلمية هي با قيقة ا فهومات والنسب العارضة للذات ا نكشفة وا علومة له على حضورها وانكشافا عينيا ضورها باعيانا للذات بثبوتا له وللاعيان الثابتة اعتباران اعتبار انا صور الأ اء الا ية واعتبار انا حقائق الاعيان ا ارجية فهي بالاعتبار الاول فروع الا اء وبالاعتبار الثا اصول الاعيان ا ارجية والأعيان انفسها امور عدمية وباعتبار ثبوتا للذات ا وجودة بالذات موجودة فا وجود مطلقاً اما موجود بالذات واجب وجوده وهو نفس الوجود الّذي لا يقبل العدم وكونه موجوداً امر ضروري واما موجود بالغ وهو كل صفة او نسبة او اضافة عرضت للوجود وثبت له فمع وجود الشيء بالغ الذي يع عنه با مكن ثبوته للوجود ا وجود بالذات لا كما يقوله اهل الكلام من أنّ ا ع به ثبوت الوجود الّذي هو امر عدمي اعتباري له فإنّ



ما لا ثبوت له نفسه لا يورث ثبوتا لغ ه لكن للوجود مراتب بعضها الطف واخفى وبعضها اكثف واظهر حتّى يكون سوساً با واس الظاهرة واهل الظاهر يسمون ا رتبة الظاهرة للوجود بالوجود ا ارجي وهو كذلك إن ارادوا با ارج ما رج ا الظاهر يث يكون سوساً با واس الظاهرة وليس كذلك.

إن قالوا با صار الوجود ا ارجي ء ا ارج عن ا شاعر فيه لأن للوجود ا ارجي بذا ا ع مرتبة اقدم واشرف وإن كان خفياً للطافته وهذه ا ضرة اول حضرة تتمايز فيها حقائق الاشياء.

وثا ا ضرات حضرة عا الارواح وهو عا العقول والنفوس ا ردة يت ل الوجود من عا الاعيان ا عا الارواح وهناك يظهر ظهوراً ما ويتفصل تفصلا زائدا ا عا الاعيان.

والثالث من ا ضرات حضرة عا ا ثال وا يال ا طلق وهناك يكون للاشياء صور حسية مثالية ويقال ذا العا عا ا لمكوت كما يقال لعا الارواح عا ا وت.

وا ضرة الرابعة حضرة الشهادة وهي عا ا لمك وعا ا وجودات ا ارجية ا ركبة من ا يو والصورة وهي تنقسم ا العلويات كالافلاك والكواكب والسفليات البسيطة كالعناصر ا ركبة كا واليد.

وخامس ا ضرات ا ضرة ا امعة الانسانية ال هي آخر ا ضرات وا راتب لا يت ل الوجود اليه الاّ بعد العبور عن يع ا راتب ولذلك لا حضرة الاّ ومنها حصة هذه ا ضرة فحقيقتها ا طلقة من عا الاعيان ونفسه الناطقة ا ردة من عا الارواح وله بدن مثا وبدن مادي و بدنه ا ادي نسخة من كل مرتبة من مراتب العا الشهادي من علوياتا وسفلياتا وبسائطها ومركّباتا من ا عادن والنبات وا يوان وفيه برزخ جامع ميع ا راتب والاعتبارات وهو القلب ا تولد من ازدواج الروح مع النفس ا توسط بينهما ا لتمع فيها جهات طرفية واحكامهما

و طرفه الاعلى الروح الـردة وا قيقة الكلية والروح من عا الارواح وا قيقة من عا الاعيان و طرفه الاد البدن ا ثا وا ادي فإنّ النفس الـ هي ام القلب هي ا ـوهر البخاري اللطيف ا امل لقوة ا ياة وا س وا ـركة وهي الـ يسميها ا ـكيم الروح ا يوا وذاك ا ـوهر البخاري ـصل من غليان الدم فلا يكون الاّ البدن فالقلب اذن برزخ جامع ـميع احكام ا ـراتب و ـمع حائز لسائر كمالات ا ـضرات ولذلك اتصف بالوسعة التاّمة حتّى وسع ا ـق مع أنّه لا يسعه الارض والسماء ولذلك إذا ذكر الانسان ربه بلسانه وتوجه اليه بقلبه واعرض عن ا ـوى والشهوات وحبس قواه عن ا ـسوسات تنسد منه الطرق الواصلة ا جهات السفل وتنفتح اليه الطرق الآتية من جهات العلو فلا يزال تتجلى له ا ـراتب الكلية العلوية وكلما ـلت له مرتبة من مراتب الاطلاق احرقت سبحانه ما انتهى اليه اشراقه من التعينات الامكانية الـ هي عبارة من تراكم الاوصاف ا ـبعدة من حضرة الاطلاق وكلما احترقت التعينات اتسع الاستعداد واستعد القلب لتجلي مرتبة اجل.

وهكذا ا أن تتجلى حضرة الارواح والاعيان ما فوق حضرات العوا من ا ـضرات الكلية الا ية وا ـراتب الا ائية والصفاتية مثل مرتبة الاسم الرّحيم الّذي هو رب النفس الكلية ا ـسماة بلوح القدر وهو اللوح ا ـفوظ والكتاب ا ـ وهو عبارة عندهم عن الوجود ا أخوذ بشرط أن تكون الكليات فيه جزئيات مفصلة ثابتة من غ احتجابا عن كلياتا ومثل مرتبة اسم الرّ ن رب العقل الاول ا ـسمى بلوح القضاء وام الكتاب والقلم الاعلى وهو عبارة عن الوجود ا أخوذ بشرط كليات الاشياء فقط ومثل مرتبة الواحدية الـ هي اعتبار الوجود بشرط يع الصفات اللازمة ا كلياتا وجزئياتا ويقال ا مرتبة الا ية ايضاً ومثل مرتبة الاحدية الـ هي اعتبار الوجود بشرط أن لا يكون معه شيء ما من الا اء والصفات مستهلكا فيه كلها ويقال له ع ا ـمع والعماء ومثل مرتبة ا ـوية الغيبية السارية يع ا ـوجودات الـ هي عبارة عن اعتبار الوجود مطلقاً من غ اعتبار شرط شيء

إذ لا شيء فيه فتجلى كل مرتبة واسم من ا راتب والا اء يقرب العبد ا مولاه حتّى تتجلى له الذات ويغنيه عن يع التعينات ويزول الوجود الامكا يعود ا عا الصحو ويعتق من سكر ا و بوجود موهوب حقا وعلم كم سبحا فهذا هو القرب الروحا وا وار الر ا والوقوف ب يدي ا بلا كيف جسما وا هذا القرب اشار قول ا تعا **(ثم دَنَا فَتَدَلى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْ َ *** النجم: ٨-٩) فإنّ العبد إذا دنا من ربه على ما قلنا وف فيه وصحا بعد ا و ورجع من ا ق ا لق وبقى بالوجود ا وهوب ا قا كان هناك اعتبار ا لقية وا قية مثل دائرة منقسمة ط موهوم ا قسم اعتبارين و ا القوسان ا شار اليهما الآية فيكون قوسه الاعلى جهة ا ق وقوسه الاد جهة ا لق وا اعلم.

قال رضي ا عنه **(والقرآن م ل على رسول ا صلّى ا تعا عليه وسلّم وهو ا صاحف مكتوب)** اي بالالفاظ الدّالة عليه وما هو ا صاحف مكتوب اي منقوش فيها النقوش الدّالة على الالفاظ الدّالة على ا عا ا اصلة بتعلقات ا ع القد القائم بذات ا تعا الّذي هو الكلام النفسي وهذا التكرير بعد ما سبق ذكره على التفصيل مراراً لتوطئة ما يذكره بعد هذا من قوله رضي ا عنه **(وآيات القرآن مع الكلام كلها مستوية الفضيلة والعظمة)** اي الآيات مع كونا كلام ا مستوية الفضل من هذه ا هة فإنّ الكلام فيه جهات جهة اضافته ا متكلمه والآيات يعها مستوية الفضل من هذه ا هة لأن ا تكلم ميعها هو ا ق تعا فلا فرق ب آية وآية الفضل من هذه ا هة فإنّ الاقوال ا كية القرآن من الغ وإن كان كلام الغ من حيث أنّه كي ومن حيث ا فهوم لكنه هو كلام ا من حيث أنّه حكاية صدرت عنه بالفاظ فصيحة وترتيبات بليغة فمن حيث صدور كلها عنه مع قطع النظر عما ا نفسها مستوية الاقدام وجهة حالاته نفسه من فصاحته وبلاغته والآيات من هذه ا هة ليست مستوية لأن بعض الآيات ابلغ من البعض وإن كانت بلاغة ا ميع معجزا خارجا

عن الطاقات البشرّية وكذا من جهة دلالتها على مدلو ا من ا عا ا ختلفة ال بعضها متعلق بذات ا وصفاته وا ائه وبعضها باحوال الانبياء وا ؤمن وبعضها متعلق باحوال الكفرة وا نافق بعضها بتوحيد ا وحدين وبعضها بشرك ا شرك بعضها بالوعد وبعضها بالوعيد بعضها با واعظ وبعضها بالاحكام وبعضها بالقصص والأخبار ولا شكّ أنّ هذه ا عا ا تنوعة متفاوتة الفضل فكذا الآيات الدّالة عليها من تلك ا هة فإنّ فضل ا ع يورث فضلاً اللفظ ايضاً وا راد من الذكر جهة اضافة الكلام ا ا تكلم ومن ا ذكور جهة دلالتها على ا دلول. ولذلك قال رضي ا عنه **(إلاّ أنّ لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة ا ذكور مثل آية الكرسي لأن ا ذكور فيها جلال ا وعظمته وصفاته واجتمعت فيها فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة ا ذكور و قصة الكفّار فضيلة الذكر فحسب وليس للمذكور وهم الكفّار فضيلة).**

وما ورد الأحاديث فضائل السور والآيات مثل **(ان سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن)** مثلاً يرجع ا جهة الدلالة فقط من حيث أنّه يقسم دلالات القرآن ا ثلاثة اقسام: احدها القصص والأخبار والثا الاحكام وا واعظ العائدة اليها والثالث توصيفات الذات بالا اء والصفات. فسورة الاخلاص لاشتما ا على القسم الثالث فكأنه عدل الثلث من القرآن فمعادلته للثلث على طريقة التشبيه من جهة الدلالة على ثلث الاقسام لا على وجه قيق التسوية من كل الوجوه والاّ فيلزم التعارض ب الأحاديث الواردة فضائل السور من حيث أنّ بعضها منها يدل على أنّ بعض السور يعدل الثلث او النصف من القرآن وبعضها منها يدل ايضاً على أنّ سورة اخرى كذلك فيلزم أن يكون كل من السورت معادلا للأخرى مع اضعافها مثلاً إنّ ا ديث الوارد **(إنّ سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن)** يعارض ا ديث الدّال على **(إنّ سورة قل يا ايها الكافرون تعدل ربع القرآن)** من حيث أنّ كلا من ا ديث يدل على أنّ كلا من السورت يعدل الاخرى واضعافه الف

مرة وازيد منه واما ا مل على أنّ كلا من السورت يعدل الثلث او الربع الذين لا يكون فيهما إحدى السورت فهو وإن كان يدفع التعارض ظاهرا الاّ أنّه خلاف الظاهر وخلاف الواقع فإنّ صص الثلث والربع ا طلق خلاف الظاهر ومعادله قراءة الاخلاص لثلث القرآن اي ثلث كان الفضيلة والثواب ليس ق بالاتفاق.

قال رضي ا عنه **(وكذلك الا اء والصفات كلها مستوية العظم والفضل لا تفاوت بينهما)** من حيث اضافتها ا ا سمى وا وصوف لأن مسمى يع الا اء وهو ا تعا واحد ا ميع وكذا ا وصوف ميع الصفات وإن كان كن اعتبار التفاوت العظم والفضل حقائق الصفات من حيث أنّ بعضها حيطة البعض وبعضها واسطة ثبوت البعض كالالوهية ال حيطتها واشتما ا اكثر الصفات وكالعلم الّذي يتوسط ثبوت الارادة للذات و كن ايضاً أن تتفاوت الصفات انفس معانيها وحقائقها كشرف العلم بالنسبة ا القدرة والقدرة بالنسبة ا الارادة فمقصود الامام من نفي التفاوت ب الا اء والصفات ليس الاّ الاستواء سب الاضافة ا الذات فإنّ يعها مضافة ا ذات واحدة.

قال رضي ا عنه **(ووالدا رسول ا صلى ا تعا عليه وسلّم ماتا كافرين وابوطالب عم رسول ا صلّى ا تعا عليه وسلّم مات كافراً).**

اعلم أنّ الكفر والإ ان أمران باطنان لا يطلع عليهما احد غ ا الاّ بالامارات الظاهرة والامارات قد يتخلف عن ا دلولات كما ا نافق فلا طريق لأحد ا القطع بإ ان احد غ ه ولا بكفره حـ ا وت إذ رب مؤمن يعيش طول عمره على الإ ان تغلبه شقوته اما حـ الاحتضار او قبله فتسوء خاخته نعوذ با فيموت على الكفر ورب كافر يكون مدى دهره على الكفر تتداركه العناية الازلية وتدركه الر ة الامتنانية و سن عاقبته و وت على الإ ان وإن يطلع أحد غ ا على مثل هذا الإ ان والكفر.

لكن حكم الشّرع تعتـ الامارات وظاهر ا ال فمن مات وظاهرحاله

الإ ان ري عليه احكام الإ ان كم الشّرع ومن مات وظاهر الامارات تدل على الكفر ري عليه احكام الكفر فالكفر والإ ان حقيقيان وحكميان ولا تلازم ب ا قيقي وا كمي منهما فوالدا رسول ا صلّى ا وعليه وسلّم[١] لا شكّ أنّه كم عليهما بأنّهما كافران حكما واما انما كافران حقيقة فلا طريق للحكم به غ النص ولا نص يوجب اليق فيه فلا قطع بكفر ا كفراً حقيقيا فمراد الامام بالكفر حقهما الكفر ا كمي.

واما ابوطالب عم رسول ا فالأخبار مستفيضة د الرسول اشد ا د دعوته ا الاسلام وإبائه عنه وتأسفه و زنه عليه السّلام على موته على الكفر تأسفا شديداً و زنا مديدا حتّى نزل ردعا او تسلية قوله تعا **(إنكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أحْبَبتَ وَلَكِن ا َ يَهْدِي مَنْ يَشَآءُ وَهُوَ أعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ** * القصص: ٥٦) واما ما روى انس عنه من قوله **(إنّ أ وأباك النار)** فهو من اخبار الآحاد ولا يفيد اليق وإن اوجب العمل عند البعض سيّما إذا عارضه مقتضى شرف ابوة اشرف ا لق وامومته فإنّ ا تعا طهر فروعه عن رجس الكفر بقوله **(إنمَا يُرِيدُ ا ُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِ ً ا** * الاحزاب: ٣٣) فإنّ ا مهور على أنّ ا راد من الرجس الكفر ومن اهل البيت من حرمت عليهم الزكاة من ب هاشم وهم آل علي والعبّاس وعقيل وجعفر فإنّ امثال هذه الاعتبارات تفيد الظن على طهارة أبويه ايضاً من الكفر وقد روى انس رضي ا عنه أنّ رسول ا صلّى ا عليه وسلّم ا ا قال هذا ا ديث تطييبا لقلب رجل سأل الرسول عن حال ابيه الّذي مات فقال عليه السّلام **(ابوك النّار)** فرجع الرجل مغضبا فطلبه رسول ا صلّى ا عليه وسلّم فقال له **(إنّ أ وأباك النّار)** تطييبا لقلبه وازالة لغضبه.

---

(١) اليوم نسخ الفقه الاك للإمام الأعظم ا وجودة أيدينا وإن كانا قد كتب أنّهما كافران ولكن الذي ورد الكتاب الذي كتب ط ا ؤلف أنّهما ما ماتا كافرين ويفهم أنّ هذا ا طأ قد افتعل بعد من طرف الأعداء متعمدا بأن حذفوا لفظ (ما) (ما ماتا).

فإن قيل والّنّ صادق على كل حال فكون ابيه الّنار قول صدق ولو كان قاله تطييبا لقلب رجل قلت تمل أن يكون تعريضا ويكون مراده عليه السّلام من الّنار ا ديث نار التحسر مثلاً بطريق الاستعارة فلا يلزم الكذب للّن ولا الكفر لأبيه ولو سلّم فدخول الّنار لا يستلزم الكفر فإن قيل عدم إ انه صحته وقبل احتضاره مقطوع به وح الاحتضار يستلزم عدم دخول الّنار كم إنّ الاسلام يهدم ما قبله.

قلنا لا نسلم القطع بعدم إ انه قبل حال الاحتضار بل وز أن يشرح ا صدره للاسلام صحته او مرضه قبل اوان احتضاره بشرف نور الّنبوّة كما شرح صدر جده عبد ا طلب ا القول بدار العود كما بينا ويكون معذورا الاخلال بالاعلان لكونه ب أظهر ا شرك لكن يكون مستحقا للعذاب وافقته للمشرك بعض افعا م ا عتادة م.

ولو سلّم فيجوز دخول الّنار على تقدير الإ ان ح الاحتضار ا لا يهدمه الإ ان مثل حقوق العباد.

واما ما روي من أّنه عليه السّلام زار ق امه فبكى وابكى من حوله وقال **(استأذنت ر أن استغفر لأمي فلم يأذن واستأذنته أن ازور ق ها فاذن)** فهو مع أّنه خ واحد غ مفيد لليق ايضاً لا قطع يكون الاستغفار الغ ا أذون له استغفار عن الشّرك لا وز أن تكون مهدية قلبها للتوحيد ب كة نور الّنبوّة الّذي حل جنينها زمانا واستقرار جن الرسول بطنها تسعة اشهر بصحبتها معه وتربيتها له ولو كان طفوليته لكن تستحق العقوبة لعدم تركها ا وافقة مع ا شرك بعض افعا م ا شعرة ظاهرا بالشّرك ولا يأذن ا لنبّيه استغفارها لتعلق ارادته بعدم ا غفرة ا أن ترى بعض الاحوال من الاهوال.

فإن قيل قوله تعا **(وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِ وَالْمُؤْمِنَاتِ** * مّد: ١٩) اذن بل أمر له بالاستغفار للمؤمن وللمؤمنات فلو كانت ام الّنّ من ا ؤمنات لكان

النّ ّ مأمورا باستغفارها وكيف لا يكون مأذونا فيه.

قلت تمل أن تكون الآية مؤخرا وعلى تقدير تقدمه تمل أن يكون الامر بالاستغفار للمؤمن وا ؤمنات من امته وام النّ ّ على تقدير ا انا لا تكون من امته لأنا ماتت قبل بعثته.

وقد ورد بعض الأخبار أنّ النّ ّ عليه السّلام دعا ربه أن يي أبويه فاحيا ا ا فدعا ا النّ ّ ا الاسلام فاجابا وهذا ا وإن كان الفاً لعمومات الشرع الدّالة على أنّ الإ ان لا يعت الاّ ا ياة الدّنيا لكن لا يبعد أن يكون للنّ خصائص خارجة عن العمومات حق نفسه كما تقرر بعض من العبادات وا عاملات حقه وابواه منه فلا تبعد ا وارق العادات الشّرعية حقهما ايضاً.

وغرضنا من هذا التفصيل ليس اثبات إ انما قطعاً فاما قد حققنا أنّه لا طريق للقطع أمر الإ ان والكفر غ النص لكن الغرض نفي القطع عن كفر ا ا قيقي ايضاً وبيان أنّ مراد القاطع بكفر ا ليس الاّ الكفر ا كمي لا ا قيقي وأنّ الادب القول والاعتقاد ليس الاّ هذا ولعل الباعث بعد هذه ا سألة من العقائد الدّينية ودرجها درجها افراط البعض حق والدي النّ ّ بنفي الكفر ا كمي ايضاً عنهما فلكون هذا الافراط خروجا ظاهرا عن القواعد الاسلامية ادرجوا هذه ا سألة الاصول ردا على ا فرط حقهما ا فرط حق الاصول الاسلامية.

قال رضي ا عنه **(وقاسم وطاهر وابراهيم كانوا ب رسول ا صلّى ا تعا عليه وسلّم وفاطمة وزينب ورقية وام كلثوم كن يعا بنات رسول ا صلّى ا عليه وسلّم ورضي عنهن)** وام يعهن خد ة بنت خويلد رضي ا عنهن وتو غ فاطمة رضي ا عنها قبل الرسول عليه الصّلوة والسّلام وفاطمة بعده بستة اشهر و ا يشتهر ذكر غ ها و تنقل فضائلهن أحاديث صوصة بن بطريق الشهرة كان مظنة أن تقصر توة هن بل ولا يبعد أن يقع من بعض ا بتدعة مثل ا وارج والروافض سبب كون رقية وام كلثوم رضي ا عنهما ت

الامام ا ظلوم عثمان بن عفان رضي ا عنه تقص حقهما لبغضهم اياه.

فصرح بكون الاربعة بنات الّنّ ّ عليه السّلام حتّى يراعى قدر كل منهن التعظيم والتوق .

قال رضي ا عنه **(وإذا اشكل على الانسان)** على واحد من نوع الانسان **(شيء من دقائق علم التوحيد)** ا يلزم باخلال الاعتقاد به اختلال الإ ان **(فإنه ينبغى له)** اشارة ا أّنه لا ب استحضار هذا الاعتقاد خصوص ا سألة بعد ما اعتقد إ االاً بصدق الّنّ ّ يع ما جاء من عند ا والاّ فالإ ان الا ا واجب قطعاً **(أن يعتقد ا ال)** بلا تأخ ولا تراخ **(ما هو الصواب عند ا تعا)**. اي يعتقد أنّ ا ق نفس الامر ما هو ا ق عند ا علمه و أمره عباده بالاعتقاد من غ تع وقوع النسبة اولا وقوعها تلك ا سألة ويؤمن إ االاً ا هو ا ق حكمه **(ا أن د عا اً فيسأله)** ان ا ق ما ذا على التفصيل **(ولا يسعه تأخ الطلب)** اي طلب الاعتقاد ا ق ا سألة ا شكلة **(ولا يعذر بالوقف فيه)** لأن الوقف رضاء با هل فيما ب الاعتقاد به من عقائد الدّين فلا يكون معذورا الاّ عند العجز والاضطرار فإذا وجد عا اً بعلم ويعلم الطالب زال العجز فلا يقبل العذر **(ويكفر إن وقف)** لأنه اعراض عن الإ ان الواجب ورضاء بالكفر.

قال رضي ا عنه **(وخ ا عراج حق ومن رده فهو مبتدع ضال)**.

إعلم أنّ ا عراج على الوجه ا ذكور من الفضائل ا ختصة بسّيدنا مّد صلّى ا عليه وسلّم وما ذهب اليه البعض من أنّ ا عراج هو رؤيا صادقة فغ مقبول لأن قوله تعا **(سُبْحَانَ الذِي اَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الاَقْصَا** * الإسراء: ١) يدل على كون ا عراج اليقظة لأن الإسراء لا يستعمل ا نام بل اليقظة وايضاً قوله تعا **(وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي اَرَيْنَاكَ اِلا فِتْنَةً لِلناس** * الإسراء: ٦٠) يدل عليه من حيث أنّ الفتنة ليست الاّ العروج اليقظة لأن رؤية

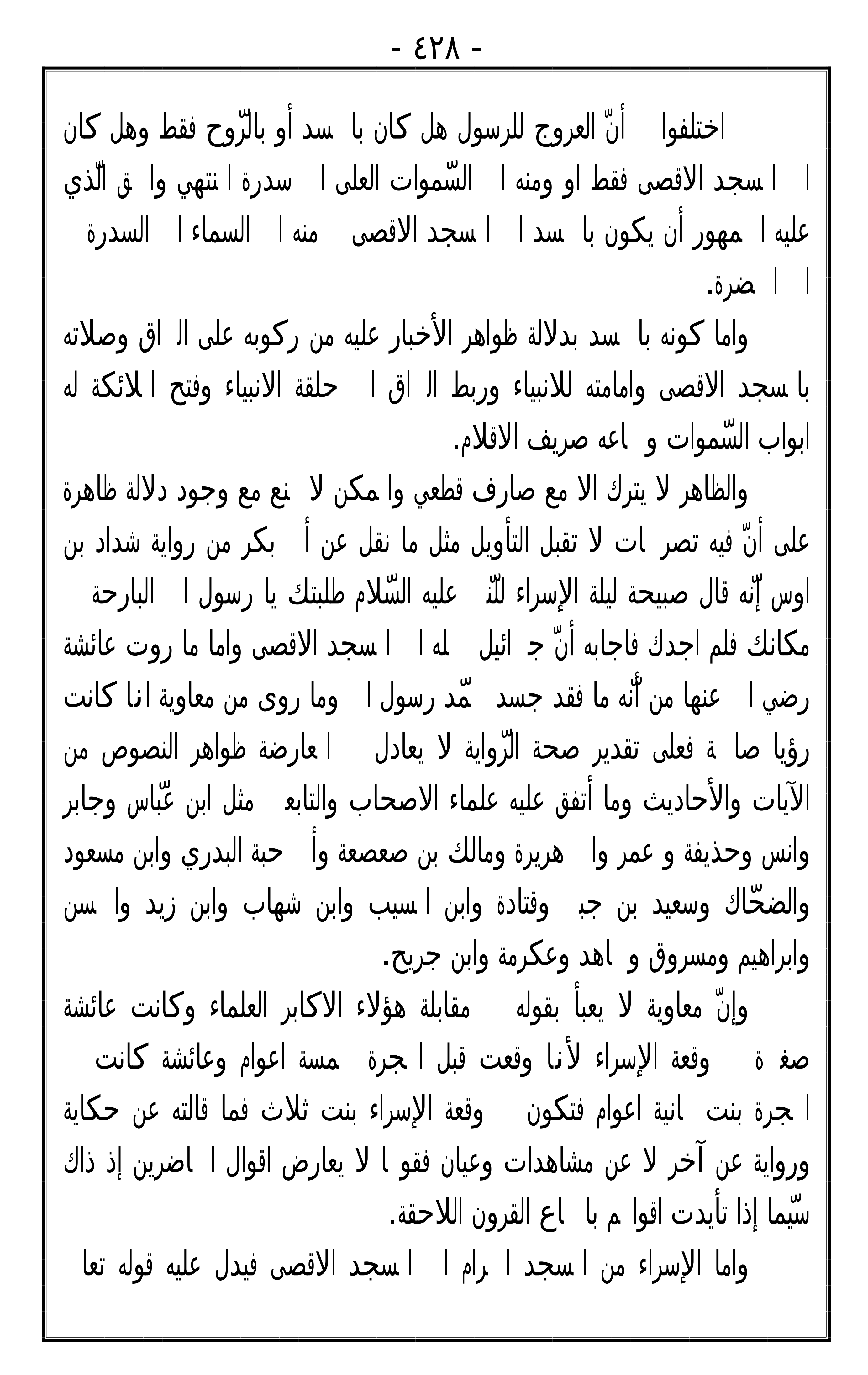
النائم امثال هذه الامور لا يستبعد عن احد فضلاً عمن يدعي النّبوّة فلو كانت رؤيا منام ا افتـ به الناس يث يكون البعض مرتدا عن الدّين ويكون التصديق ن صدق بعد ترددات واستبعادات ويعده الكفرة من ا متنعات.

و سورة النجم دلالة قاطعة على ا عراج بدلالة رجوع الضم **(فَأَوْحَى إِلَىٰ عَبْدِهِ** * النجم: ١٠) ا ا قطعا بناء على رجوع سائر الضمائر من الضم ا ستتر **(علمه)** ا هذا الضم اليه ايضاً لاخلال تفكك الضمائر بالبلاغة وعلى كونه اليقظة بقرينة أنّ الوحي للرسول كان معتادا له اليقظة واما لفظ الرؤيا فليس ببعيد أن يعـ به عن الرؤية سّيما إذا حكم عليه بأّنه ما جعلها ا الاّ فتنة للناس.

واما ما وقع ا ـديث من أنّ ا لملك أتى والرسول نائم و بعض الرّوايات بـ النائم واليقظان فيحتمل أن يكون النوم وا ـالة ا توسطة بـ النوم واليقظة قبيل اتيان ا لملك بعد الاتيان استيقظ وعرج واما قوله صلّى ا عليه وسلّم آخر ا ـديث **(استيقظت وانا ا سجد ا ـرام)** فقد قيل إنّ معناه اصبحت وقيل ايضاً نام نومة ليلته بعد ا ـبوط والوصول ا ـسجد فاستيقظ منها إذ ا عراج ما احاطت الليلة كمالا وا ـق عندي أنّ ما غشيته من انوار ا ـذبات القدسية ويلقى الّذ ّ اياها من آثار ا ـضرات الكلية حـ ما دعاه ا ا حظائر قدسه وجذبه بال انسه واقبل الرسول بشراشره وكليته على مولاه لا جرم يغنيه عن حواسه و سوساته ويغنيه عن صفاته بل عن ذاته وتنمحي عنه الاوصاف النفسية والاحوال البشرّية فيقع بينه وبـ ربه اسرار لا ـكن تعبـ ها باعلان واسرار كما قيل.

قد كان ما كان سراً لا ابوح به * فظن خـ اً ولا تسأل عن ا .

إذا افاق عن سكرته عاد ا عا عقله وبشريته ع عن ا الت بالنوم واليقظة لوقوع الاشتراك الغيبة والعودة وتارة يعـ عن ا ـالة الاو ا بـ النوم واليقظة فمدلول النصوص الواردة فيه وقوعه اليقظة مع أّنه لا قرينة لصرفها عن الظاهر ومع أّنه نفسه ـكن وبـ بالنسبة ا قدرة القادر.



اختلفوا أنّ العروج للرسول هل كان با سد أو بالرّوح فقط وهل كان ا ا سجد الاقصى فقط او ومنه ا السّموات العلى ا سدرة ا نتهي وا ق الّذي عليه ا مهور أن يكون با سد ا ا سجد الاقصى منه ا السماء ا السدرة ا ا ضرة.

واما كونه با سد بدلالة ظواهر الأخبار عليه من ركوبه على ال اق وصلاته با سجد الاقصى وامامته للانبياء وربط ال اق ا حلقة الانبياء وفتح ا لائكة له ابواب السّموات و اعه صريف الاقلام.

والظاهر لا يترك الا مع صارف قطعي وا مكن لا نع مع وجود دلالة ظاهرة على أنّ فيه تصر ات لا تقبل التأويل مثل ما نقل عن أ بكر من رواية شداد بن اوس إنّه قال صبيحة ليلة الإسراء للنّ عليه السّلام طلبتك يا رسول ا البارحة مكانك فلم اجدك فاجابه أنّ ج ائيل له ا ا سجد الاقصى واما ما روت عائشة رضي ا عنها من أنّه ما فقد جسد مّد رسول ا وما روى من معاوية انا كانت رؤيا صا ة فعلى تقدير صحة الرّواية لا يعادل ا عارضة ظواهر النصوص من الآيات والأحاديث وما أتفق عليه علماء الاصحاب والتابع مثل ابن عبّاس وجابر وانس وحذيفة و عمر وا هريرة ومالك بن صعصعة وأ حبة البدري وابن مسعود والضحّاك وسعيد بن جب وقتادة وابن ا سيب وابن شهاب وابن زيد وا سن وابراهيم ومسروق و اهد وعكرمة وابن جريح.

وإنّ معاوية لا يعبأ بقوله مقابلة هؤلاء الاكابر العلماء وكانت عائشة صغ ة وقعة الإسراء لأنا وقعت قبل ا جرة مسة اعوام وعائشة كانت ا جرة بنت انية اعوام فتكون وقعة الإسراء بنت ثلاث فما قالته عن حكاية ورواية عن آخر لا عن مشاهدات وعيان فقو ا لا يعارض اقوال ا اضرين إذ ذاك سيّما إذا تأيدت اقوا م با اع القرون اللاحقة.

واما الإسراء من ا سجد ا رام ا ا سجد الاقصى فيدل عليه قوله تعا

(سُبْحَانَ الذِي اَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الاَقْصَا) والأحاديث ا شهورة بل ا تواترة ا ع والا اع بعد القرن الاول ومن ا سجد الاقصى ا السماء فتدل عليه الأحاديث ا شهورة واما منتهى الإسراء فقيل ا ّنة وقيل العرش وقيل طرف العا فالدليل على كل منها اخبار الآحاد لكن وصوله ا سدرة ا نتهى وا جنة ا أوى فيمكن أن يستدل عليه بقوله تعا **(وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى * عِنْدَهَا جَنةُ الْمَأْوَى** * النجم:١٣-١٥).

وانكرت الفلاسفة ا عراج با سد اليقظة ا السّموات بناء على اصلهم الفاسد من امتناع ا رق والالتيام على الافلاك وقد عرف فساد اصلهم فا ب على الفاسد فاسد ايضاً.

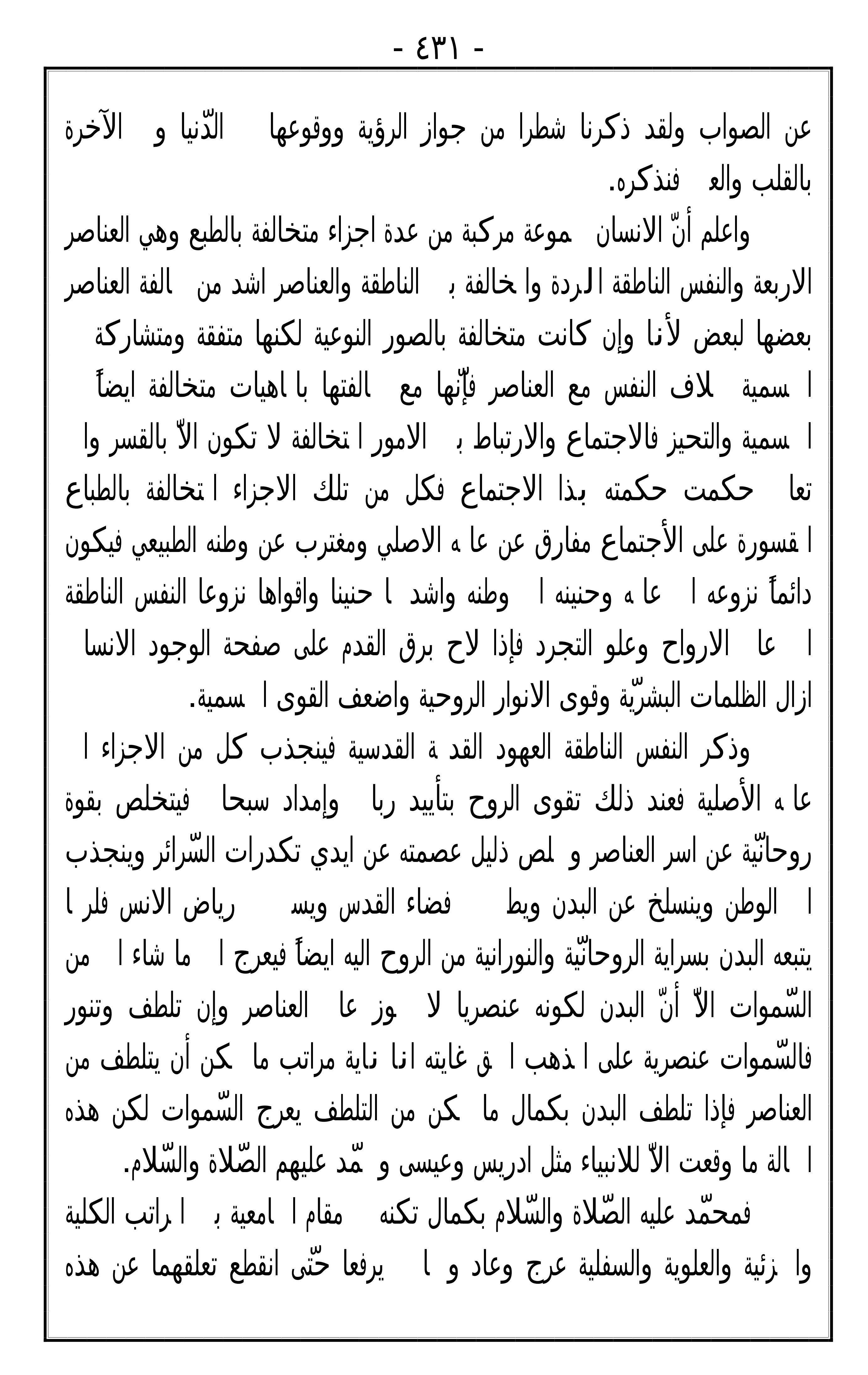
وذهبت طائفة ا أنّ الإسراء ا بيت ا قدس كان اليقظة با سد منها بالرّوح ا السّموات ا ما شاء ا ودليلهم جعل ا سجد الاقصى الآية غاية الإسراء مع أنّ ا قام يقتضي بيان عظيم قدرة ا وشرح شرف شأن نبّيه على كمال ما وقع قصة الإسراء فلو كان للاسراء با سد مبلغ فوق ا سجد الاقصى ا ا ل ذكره مع اقتضاء ا قام والضابط هذه ا سألة أنّ من أنكر ا عراج كلياً فهو كافر لإنكاره نص القرآن ومن قال به فاما أن يقول أنّه كان ا نام فهو مبتدع روجه عما صرح به الاصحاب ا اخذوه من ظاهر السّنّة والكتاب او يقول بوقوعه اليقظة فهذا القائل اما أن يقول بأنّه كان با سد ا بيت ا قدس بالرّوح فقط ا السّموات ا ما شاء ا فهو طئ لعدوله عن ظواهر النصوص بلا ضرورة. واما أن يقول بأنّه كان اليقظة با سد من ا سجد ا رام ا ا سجد الاقصى وا سدرة ا نتهي فهو مؤمن ق مصيب لتصديقه الكتاب والسّنّة واتباعه الاصحاب فهم معا النصوص وترجيحهم الدلالة الظاهرة على التأويل ا في البعيد.

فإن قلت فكيف يكون القائل بأن ا عراج كان ا نام مبتدعا وقد قالت عائشة رضى ا عنها ومعاو ية.

قلنا الابتداع لا يكون ب الاصحاب فإنّ مع الابتداع ا روج عما عليه الاصحاب و يثبت ذلك القول عنهما ثبوتا قطعّياً كثبوت القول باليقظة عن هور الاصحاب فمن اعرض عما ثبت القول به عن هور الاصحاب واتبع ما نقل عن نفس منهم من غ ثبوت قطعي يكون مبتدعا لتركه ما ثبت عن الاصحاب فلا يتصور هذا ا ع الصّحابة فلا كن وصفه بالابتداع على أنّ قول عائشة ما فقد جسد مّد لا يستلزم كونه مناما إذ من عباد ا بدلاء يتركون بدنا موضع ويروحون ببدن آخر ا موضع آخر وإذا كان مثله الامة فما ظنك بالانبياء ما ظنك بافضل الانبياء و تمل ايضاً أن يكون ا عراج متعددا على ما روي ويكون قول عائشة حكاية عن واحد منه وقول ا مهور حكاية عن آخر.

واختلف ايضاً رؤيته عليه السّلام ربه ليلة ا عراج وأنكرتا عائشة رضي ا عنها روي أنّ مسروقا قال لعائشة يا ام ا ؤمن هل رأى مّد ربّه فقالت لقد قف شعري ا قلت ثلاث من حدثك بن فقد كذب من حدثك أنّ مداً رأى ربه فقد كذب قرأت **(لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ** * الانعام: ١٠٣) وقالت ا ا رأى ج ائيل وقال البعض بأّنه رأى ربه بقلبه وكذا روى عطاء عن ابن عّباس وعن أ العالية عنه رآه بفؤاده مرت والاشهر عن ابن عّباس أّنه رأى ربه بعينيه وروى عبد ا بن ا رث قال اجتمع ابن عّباس وكعب فقال ابن عّباس اما ن بنوهاشم فنقول إنّ مداً قد رأى ربه مرت فك كعب حتّى جاوبته ا بال وحكى النقاشي عن أ د بن حنبل أّنه قال انا أقول ديث ابن عّباس بعينه رآه رآه حتّى انقطع نفسه يع نفس أ د وقال أبوا سن علي بن ا اعيل الاشعري و اعة من اصحابه أّنه رأى ا ببصره وعي رأسه.

وا اصل أنّ الأخبار متعارضة أنّ رؤيته صلّى ا عليه وسلّم هل كان بقلبه وفؤاده او كان بعينه ولا قاطع يقطع بأحد الاحتما مع قق جواز الرؤية ولو بالع فإنكارها رأساً مع ورود هذه الآثار وامثا ا ومع قق جواز الرؤية بعيد



عن الصواب ولقد ذكرنا شطرا من جواز الرؤية ووقوعها الدّنيا و الآخرة بالقلب والع فنذكره.

واعلم أنّ الانسان موعة مركبة من عدة اجزاء متخالفة بالطبع وهي العناصر الاربعة والنفس الناطقة المردة وا خالفة ب الناطقة والعناصر اشد من الفة العناصر بعضها لبعض لأنا وإن كانت متخالفة بالصور النوعية لكنها متفقة ومتشاركة ا سمية لاف النفس مع العناصر فإنّها مع الفتها با اهيات متخالفة ايضاً ا سمية والتحيز فالاجتماع والارتباط ب الامور ا تخالفة لا تكون الاّ بالقسر وا تعا حكمت حكمته بذا الاجتماع فكل من تلك الاجزاء ا تخالفة بالطباع ا قسورة على الأجتماع مفارق عن عا ه الاصلي ومغترب عن وطنه الطبيعي فيكون دائماً نزوعه ا عا ه وحنينه ا وطنه واشد ا حنينا واقواها نزوعا النفس الناطقة ا عا الارواح وعلو التجرد فإذا لاح برق القدم على صفحة الوجود الانسا ازال الظلمات البشرّية وقوى الانوار الروحية واضعف القوى ا سمية.

وذكر النفس الناطقة العهود القد ة القدسية فينجذب كل من الاجزاء ا عا ه الأصلية فعند ذلك تقوى الروح بتأييد ربا وإمداد سبحا فيتخلص بقوة روحانّية عن اسر العناصر و لص ذليل عصمته عن ايدي تكدرات السّرائر وينجذب ا الوطن وينسلخ عن البدن ويط فضاء القدس ويس رياض الانس فلر ا يتبعه البدن بسراية الروحانّية والنورانية من الروح اليه ايضاً فيعرج ا ما شاء ا من السّموات الاّ أنّ البدن لكونه عنصريا لا وز عا العناصر وإن تلطف وتنور فالسّموات عنصرية على ا ذهب ا ق غايته انا ناية مراتب ما كن أن يتلطف من العناصر فإذا تلطف البدن بكمال ما كن من التلطف يعرج السّموات لكن هذه ا الة ما وقعت الاّ للانبياء مثل ادريس وعيسى و مّد عليهم الصّلاة والسّلام.

فمحمّد عليه الصّلاة والسّلام بكمال تكنه مقام ا امعية ب ا راتب الكلية وا زئية والعلوية والسفلية عرج وعاد و ا يرفعا حتّى انقطع تعلقهما عن هذه

العوا بالكلية ولذلك بقيا هناك و يعودا. وعيسى عليه السّلام وإن كان موعودا عوده لكن هو كم مستقل كمة اخرى فكأنه نشأة اخرى.

فعلى ما حققنا الاشبه أن يكون ا عراج لنبّينا عليه الصّلاة والسّلام اليقظة با سد من ا سجد ا رام ا ا سجد الاقصى ا السّموات العلى ا سدرة ا نتهى فإّنها برزخ ب السّموات العنصريات وب العلويات الغ العنصرية من الكرسي والعرش منها بالرّوح فقط ا أنّ تنتهي عوا الاجسام ويصل من ا لمق ا ا الق ومن الامكان ا الوجوب اللّهم الاّ أنّ يقال شأن جسم النّ ّ أن يكون روحاً ضا و كن حقه ما كن للرّوح الرد ا ض بدلالة ظهور الاحكام الروحانّية فيه من عدم حجبه نور الشس عما وراءه كسائر الاجسام ذي الاظلال ورؤيته من خلفه كرؤيته من القدام ويؤّيده ايضاً اضافة الروح الكلّي الّذي يع الارواح اجزاؤه او جزئياته اليه دون سائر الانبياء وا رسل كقوله عليه السّلام **(اول ما خلق ا روحي)** ولا يقول له احد روح ابراهيمي او موسوي او عيسوي او غ ه وما ذاك الاّ لبقائه على صرافة الروحانّية و ض التجرد عند التعلق بالبدن ا مّدي دون غ ه وليس السبب ذلك الاّ غلبة اللطافة والنورانية والروحانّية على ذلك البدن صلوات ا عليه فتدبر قق وا اعلم.

قال رضي با عنه **(وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربا ونزول عيسى صلوات ا عليه من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الأخبار الصّحيحة حق كائن وا ا وفق).**

ومن الأحاديث الواردة خروج الدجال كما رواه انس رضي ا عنه أّنه قال قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(ما من ن ّ إلاّ قد انذر امته الاعور الكذاب الاّ أّنه اعور وإنّ ربكم ليس باعور مكتوب ب عينيه ك ف ر)** و رواية أ هريرة رضي ا عنه، عنه عليه السّلام أّنه قال **(الا احدثكم حديثاً عن الدجال ما حدث به ن ّ قومه أّنه اعور وأنه ئ معه ثل ا ّنة والنّار فالّ يقول انا ا ّنة هي النّار**

وا انذر كما انذر به نوح قومه) وعن النواس بن معان قال ذكر رسول ا صلّى ا عليه وسلّم الدجال فقال **(إن رج وانا فيكم فأنا خصمه دونكم وإن رج ولست فيكم فامرؤ حجيج نفسه وا خليفة على كل مسلم أنّه شاب قطط عينه طافئة كأ اشبهه بعبد العزى بن قطن فمن ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف أنّه خارج خلة بـ الشام والعراق فعاث ينا وعاث الا يا عباد ا فاثبتوا).**

قلنا يا رسول ا فما لبثه الارض قال **(اربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كأيامكم).**

قلنا يا رسول ا فذلك اليوم الّذي كسنة أ يكفينا صلاة يوم قال **(لا، اقدروا له قدره).**

قلنا يا رسول ا وما اسراعه الارض قال **(كالغيث استدبرت به الريح فيأتى على القوم فيدعوهم فيؤمنون به قيام السماء فيمطر والارض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرىً واسبغه ضروعا وامده خواصر يأ القوم فيدعوهم فـ دون قوله فينصرف عنهم فيصبحون محل ليس بايديهم شيء من اموا م و ر با ربة فيقول ا اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل يدعور جلاً تلئا شبابا فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتة رمية القرص يدعوه فيقبل بتهلل وجهه يضحك فبينما هو كذلك إذ بعث ا ا سيح بن مر فيـ ل عند ا نارة البيضاء بشرقي دمشق بـ مهروذتة واضعا كفيه على اجنحة ا لك إذا طأطأ رأسه فطر وإذا رفعه در منه مثل ا مان كاللؤلؤ فلا ل لكافر د ريح نفسه الاّ مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلبه حتّى بباب لد فيقتله يأ عيسى قوما قد عصمهم ا منه فيمسح عن وجوههم و دثهم بدرجاتهم ا نّة فبينما هو كذلك إذ اوحى ا ا عيسى ا قد اخرجت عباداً لا يدان لأحد بقتا م فحرز عبادي ا الطور ويبعث يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون فيمر اوائلهم على ة طربية فيشربون ما فيها و ر آخرهم فيقول لقد كان بهذه مرة ماء**

يس ون حتّى ينتهوا ا جبل ا مر وهو كجبل بيت ا قدس فيقولون لقد قتلنا من الارض فهلم نقتل من السماء ف مون بنشابم ا السماء ف د ا نشابم ضوبة دماً و ضر ّ نّ ّ ا عيسى واصحابه حتّى يكون رأس الثور لأحدهم خ أ من مائة دينار لأحدكم اليوم فيدعو نّ ّ ا عيسى واصحابه ف سل ا عليهم النغف رقابم فيصبحون موتى كموت نفس واحدة يهبط نّ ّ ا عيسى واصحابه ا الارض فلا دون الارض موضع ش الاّ ملأه ز هم ونتنهم ف غب نّ ّ ا عيسى واصحابه ا ا ف سل ا ط ا كعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء ا [ويروى] **تطرحهم بالنبل ويوقد ا سلمون من قسيهم ونشابم وجعابم سبع سن يرسل ا مطرا لا يكن منه بيت حدر ولا وبر فيغسل الارض حتّى يتركها كالزلفة يقال للارض انب رات ورَدّي بُركتك فيومئذ يأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها ويبارك الرسل حتّى أنّ اللقحة من الابل لتكفي اعة من الناس واللقحة من البقرة ليكفي القبيلة من الناس واللقحة من الغنم لتكفي الفخر من الناس فبينما هم كذلك إذ بعث ا ر ا طّيبة فيأخذهم ت اباطهم فيقبض روح كل مؤمن ومسلم ويبقى شرار الناس متهارجون فيها تارج ا م فعليهم تقوم الساعة)** هذا آخر ا ديث. ولنشرح ما فيه من اللغات ا شكلة مع قوله **(حجيج)** اي كل احد تج عن نفسه.

وا راد الامر اي ليحتج كل احد عن نفسه بعد اعلامي كل احد كذبه وعداوته **(قططه)** بفتح القاف والطاء شديد جعودة الشعر **(خلة)** روي بفتح ا اء ا عجمة واللام وتنوين التاء وهو السبيل بينهما وروي بضم ا اء ا هملة واللام ا شددة والضم فيكون ا ع حلوله ونزوله ب الشام والعراق **(فعاث)** بالع ا هملة والثاء ا ثلثة من فوق فعل ماض من العيث وهو الفساد الشديد **(استدبرت)** به الريح وساقه من خلفه فيسرع مضيته **(سارحتهم)** اي ماشيتهم ال تسرح ا رعى اطول ما كانت ذرى اطول ذراهم ع ذروة وهي اعلى كل شيء اي مرتفع ظهورها من

الارض واسبغه ضروعا تلى الضروع كأنه ري منه اللا وامد خواصر اي لمؤ ا واصر شبعا **(حل)** دب ا ل القحط وا دب **(يعاسيب النحل)** ذكور النحل او اعتها **(جزلة)** اي قطعة **(رمية)** اي رمية كرمية القرص وهو ا دف السرعة والاصابة ب مهروذة لابس ثوب مصبوغ بورس وزعفران قطر يتقاطر ويسيل منه العرق **(ا مان)** بضم ا يم و فيف ا يم حبات من الفضة **(حيث ينتهي طرفه)** اي نظره فهلك من كان مد بصره من الكفّار بقوة نفسه **(لد)** بضم اللام وتشديد الدّال ا هملة بلدة قريبة من بيت ا قدس **(لا يدان)** لا قوة تبته **(حدب)** ما ارتفع من الارض **(ينسلون)** يتقاربون ا طو مع الإسراع كمشي الذئب إذا بادر **(ا مر)** اء معجمة وميم مفتوحة الشجر ا لتف الّذي يستر من دخل فيه **(النغف)** بفتح النون والغ ا عجمة دود يكون انف الابل والغنم **(الزهم)** بفتح الزاء ا عجمة الرائحمة الكريهة **(البخت)** نوع من الابل غلاظ الاعناق **(لا يكن)** اي لا جب ولا يقي **(الزلفة)** بفتح الزاء وضمها وضم اللام او سكونا وبالفاء او القاف ا فتوحة ايهما كان كا رأة الصقيلة وقيل كالروضة **(قحف الرمان)** مقعر قشرها **(والرسل)** بكسر، الراء وسكون الس اللا **(واللقحة)** القريبة العهد بالولادة الفخذ ا ماعة من الاقارب وهي دون البطن والبطن دون القبيلة **(يتهارجون)** تارج ا م اي امع الرجال والنساء علانيةً ضرة الناس كما يفعل ا م .

و هذا ا ديث كفاية بيان الدجال ونزول عيسى صلوات ا على نبّينا وعليه وخروج يأجوج ومأجوج وإن كانت الأحاديث الواردة كل منها كث ة على طرق ش وروايات متعددة. وقال عليه السّلام الدجال ايضاً **(يتبع الدجال من ام سبعون الفا عليهم التيجان والطيالسة ا ضر).**

وقيل ا راد من الامة امة الدعوة لا أمة الاتباع.

واما طلوع الشمس من مغربا فقد قال صلّى ا عليه وسلّم **(لا تقوم الساعة**

حتّى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا ا معون وذلك حـ لا ينفع إ انها) قرأ **(لا يَنفَعُ نَفْسًا اِ انُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبلُ اَوْ كَسَبَتْ فِي اِ انِهَا خَيْرًا** * الانعام: ١٥٨) وعن أ هريرة قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفسا إ انها تكن آمنت من قبل او كسبت إ انها خ ا: طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الارض)** وعن أ ذرّ رضى ا عنه قال: قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم حـ غربت الشمس **(أتدري اين تذهب هذه)** قال ا ورسوله اعلم قال (فإنّها تذهب حتّى تسجد ت العرش فتستأذن فيؤذن ا وتوشك أن تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ا يقال ا ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعا **(وَالشمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ** * يس: ٣٨) قال مستقرها ت العرش.

واما سائر العلامات عن حذيفة بن اسيد الغفارى قال طلع النّ عليه السّلام علينا و ن نتذاكر فقال **(ما تذكرون)** قالوا نذكر الساعة قال **(انها لن تقوم حتّى تروا قبلها عشر آيات)** فذكر **(الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عسى بن مر وثلاثة خسوف خسف با شرق وخسف با غرب وخسف زيرة العرب وآخر ذلك نار رج من اليمن تطرد الناس ا شرهم)** وقيل هذا هو ا راد بقوله تعا **(فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَا السمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِ** * الدخان: ١٠) فإنّه عليه السّلام ا قال **(اول الآيات الدخان ونزول عيسى ونار رج من قعر عدن أب ، تسوق الناس ا ا شر)** قيل وما الدخان فتلا رسول ا الآية وقال **(لأ ب ا شرق وا غرب كث اربع يوماً وليلة اما ا ؤمن فتصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فهو كالسكران رج من منخره واذنيه ودبره).**

والدابة ايضاً مذكورة القرآن وعن عبد ا بن عمر رضي ا عنهما قال عت رسول ا صلّى ا عليه وسلّم يقول: **(اول الآيات خروجا طلوع الشمس**

من مغربا وخروج الدابة على الناس ضحى وايهما كانت قبل صاحبها والاخرى على اثرها قريبا).

وعد رسول ا صلّى ا عليه وسلّم خروج ا هدي من اشراط الساعة وبشر روجه وعدله. قال ابن مسعود قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(لا تذهب الدّنيا حتّى لك العرب رجل من اهل بي يواطئ ا ه ا ي) و** رواية **(لو يبق من الدّنيا الاّ يوم لطول ا ذلك اليوم حتّى يبعث فيه رجلاً م ومن اهل بي يواطئ ا ه ا ي واسم ابيه اسم أ لأ الارض قسطا وعدلا كما ملأت جورا وظلما)** وعن ام سلمة رضي ا عنها قالت عت رسول ا يقول **(ا هدي من عتر من ولد فاطمة)** وعن أ سعيد ا دري رضي ا عنه قال: قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(ا هدي م اجلى ا بهة اق الانف لأ الأرض قسطا وعدلا كما ملأت ظلما وجورا لك سبع سن).** وعنه ذكر رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(بلاء يصيب هذه الامة حتّى لا د الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث ا رجلاً من عتر واهل بي فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملأت جورا وظلما يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض لا يدع السماء من قطرها شيئاً الاّ صبته مدرارا ولا تدع الارض من نباتا شيئاً الاّ اخرجته حتّى يتم الأحياء الاموات يعيش ذلك سبع سن او ان سن او تسع سن)** وقال عليه السّلام **(لا تقوم الساعة حتّى رج نار من ارض ا جاز تضئ اعناق الابل ببصرى الشام).** وعنه عليه السّلام **(إنّ من اشراط الساعة أن يرفع العلم ويكثر ا هل ويكثر الزنا ويكثر شرب ا مر ويقل الرجال وتكثر النساء حتّى يكون مس امرأة القيّم الواحد)** وعن أ هريرة رضي ا عنه قال بينما النّ عليه السّلام دث جاء اعرا قال م الساعة قال **(اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة)** قال كيف اضاعتها يا رسول ا قال **(إذا اسند الأمر ا غ اهله فانتظر الساعة)**

وعن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم **(إنّ بين يدي الساعة كذابين فاحذروهم)** وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم **(إذا اتخذ الفئ دولا والامانة مغنما والزكاة مغرما وتعلم لغير الدين واطاع الرجل أمرأته وعق امه وآذى صديقه واقصى اباه وظهرت الاصوات في المساجد وساد القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم ارذلهم واكرم الرجل مخافة شره وظهرت المغنيات والمعازف وشربت الخمور ولعن آخر هذه الأمة أولها فارتقبوا عند ذلك ريحا حمراء وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا وآيات تظهر تتابع كنظام قطع سلكه فتتابع)** اي إذا اتخذ اهل الاسلام الفئ اي الغنيمة التي يغنمون من الكفّار بالجهاد دولا بكسر الدال اي يتداولونه بينهم على هواهم ولا يصرفونه الى مصارفه والامانة التي اودعها المسلم عندهم مغنما يعدونها غنيمة يغتنمون ويصرفونها الى حوائجهم ويحونون بها والزكاة مغرما اي دينا وغرامة يشق عليهم اخراجها وتعلم لغير الدين بل لكسب حطام الدّنيا وليتطاول على الناس بغير حق بالبغي والعلو في الارض واطاع الرجل أمرأته وعق امه ورجح شهواته النفسانية على ما اوجب الله عليه وقرنه بحقه وهو البر بالأم وأدنى صديقه اي قربه الى نفسه واستأنس به واقصى اباه وابعده عنه وطرده وخرج بذلك عن طاعة الله وظهرت الاصوات في المساجد وترك الخضوع والخشوع والسكينة والوقار التي هي آداب المخلصين كما قيل كان الطير منهم فوق رؤسهم لا خوف ظلم ولكن خوف اجلال وساد القبيلة فاسقهم لكون الفسق سبب التقرب الى السلاطين ومقبولا عند الخلق وكان زعيم القوم ارذلهم لاباء الاعزة عن الزعامة لغلبة الفساد على الاستقامة واكرم الرجل مخافة شره لتمكن الاشراء من الشرة والفتنة وظهرت المغنيات والمعازف وشربت الخمور أي شاعت الملاهي والملاعب والمحرمات العقل والشّرع واتبعت الهوى والشهوات ولعن آخر هذه الأمة اولها ظلما وعدوانا عجبا واستكبارا واغفالا لما علمهم الله من الدعاء للسابقين بقوله: **(رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا**

غِلاًّ لِلذِينَ آمَنُوا * ا شر: ١٠). فارتقبوا عند وقوع العلامات ا ذكورة ر ا راء تأخذ ت الاباط فيقبض روح كل مؤمن ا أن يبقى شرار الناس ا تهارج تارج ا م وزلزلة صرح با قول ا تعا **(إن زَلْزَلَةَ الساعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ** * ا ج: ١) وقوله تعا **(يَوْمَ تَرْجُفُ الراجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرادِفَةُ** * النازعات: ٦-٧) وخسفا ومسخا وقذفا اي رميا با جارة او قذف الارض ا وتى بعد الدفن او قذف الريح الشديد الأشخاص ا ورد الأحاديث بوقوعها قبيل الساعة مثل ما روى انس من أنّه قال: قال رسول ا صلّى ا عليه وسلّم **(يا انس إنّ الناس صرون أمصارا وإنّ مصرا منها يقال ا البصرة فإن انت مررت با او دخلتها فاياك وسباخها وكلاءها واسواقها وباب أمرائها وعليك بضواحيها فإنّه يكون با خسف وقذف ورجف وقوم يبيتون ويصبحون قردة وخنازير والصاحبة ناحية بارزة).**

أقول وإذا تفحصت هذه العلامات ال اخ النّ ّ عليه السّلام عن وقوعها عند اقتراب الساعة وجدت الآن كث ا منها. واقعا من رفع العلم لقلة العلم الشّرعي وكثرة ا هل وكثرة الز وشرب ا مر وظهور الكذاب ا دء العلوم الظاهرة والباطنة بل وسائر الاعمال وا رف وتضيع الامانات واسناد الامور ا غ الاهل بتقليد ا هلة الظلمة القضاء وتفويض الامارة والولاية ا الاراذل السفهاء وا يانة ورسوله ماعة ا سلم على مقتضى قول النّ ّ عليه السّلام **(من قلد انساناً عملاً و رعيته من هو أو منه فقد خان ا ورسله و اعة ا سلم)** وامثا ا فارتقب عن قريب وقوع الباقية منها من رفع العلم بالكلية وخروج الدجال وطلوع الشمس من مغربا والرجف وا سف وا سخ والقذف وغ ها.

و لا يلتفت ا قول من اتبع التأويل واول ظواهر ما ورد هذه الأحاديث على التفصيل مثل تأويل النّار ا ارجة من ا جاز بالعلم الظاهر منه بظهور الشّرع والشارع منه والنّار ال رج من اليمن فيطرد الناس ا شرهم با لاحم والف

ا ادثة منه الطاردة للخلق ا مهالكهم وطلوع الشمس من مغربا بانعكاس الامور عن اريها وانقلابا على ادبارها وخروج الدجال بشيوع الشر والفساد وفشو العتو والعناد ونزول عيس صلوات ا عليه بانقلاب ذلك الفساد ا الصّلاح بعد زمان لظهور من يهدي ا الرشد والفلاح و يي النفوس ا ّيتة عن حياة العلم والصّلاح وتقارب الزمان بقلة ا وال كات وارتفاع عوائد العبادات بكثرة ا لاهي والغفلات فإّنها تكلفات باردة وتأويلات شاردة وعدول عن ا ق الظاهر واتباع للهوى القاصر مع أنّ ا دلولات ا تبادرة ا قيقية الظاهر كن انفسها وغ مستبعد عن قدرة القادر تعا ومع أنّ الوقوع صدق كث ا من الظواهر وحقق ارادة ا ع ا تبادر وازاح استبعاد الوهم القاصر والفكر الفاتر فإن قلت الأحاديث الواردة

اشراط الساعة وإن دلت على فشو الفساد وعموم العناد وفقدان الفلاح واستيصال الصّلاح عند قرب الساعة واقتراب القيامة لكن قوله.

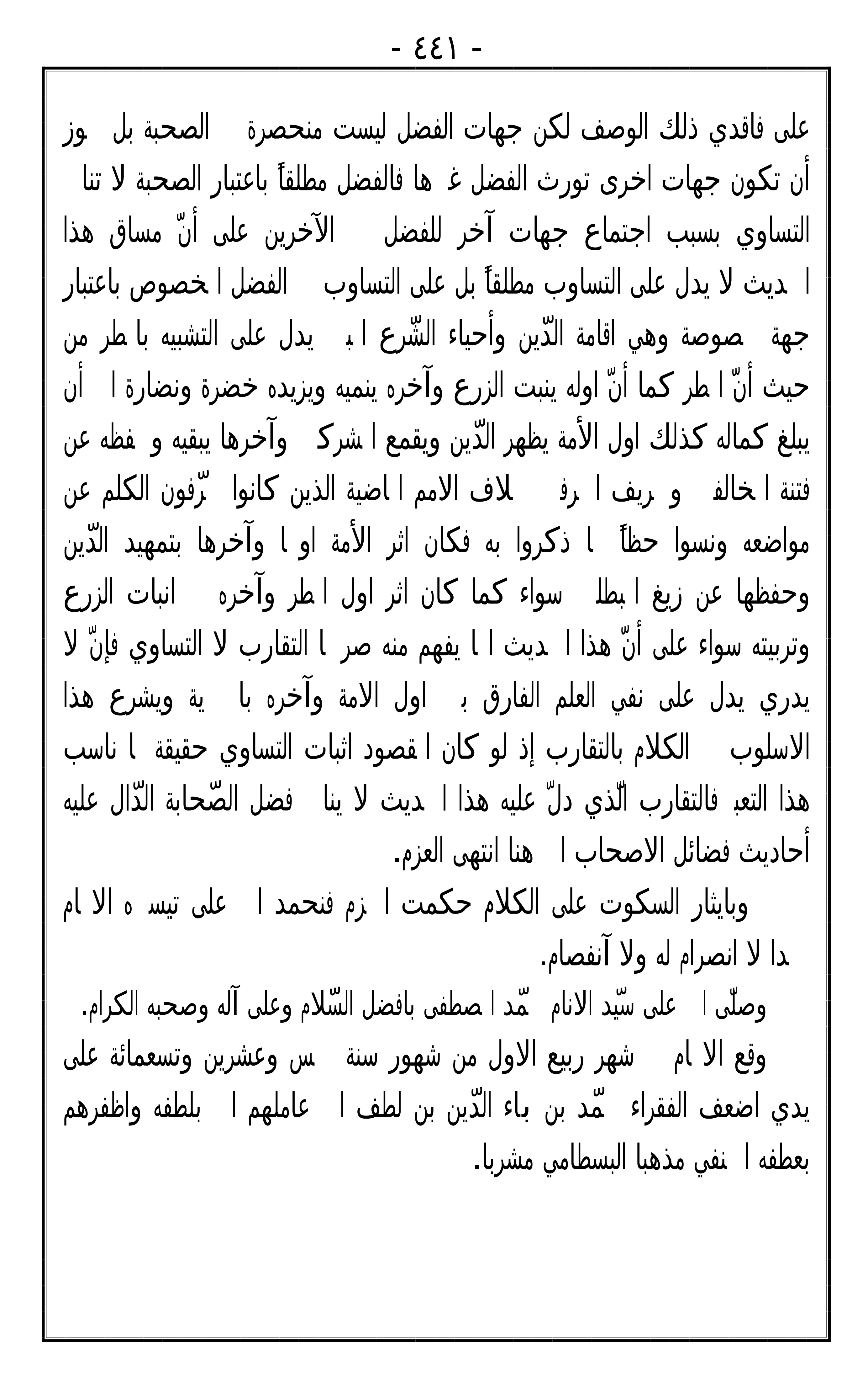
عليه السّلام **(مثل ام مثل ا طر الذي لا يدرى اوله خ ام آخره)** يشعر باستواء الأول مع الآخرين وتكافؤ اللاحق مع السّابق .

قلنا ا راد من الأمة ا قيمون الشّرع ا ؤ رون بالأمر وا نتهون عن الّنهي ا تسنون بسنن الّن ّ عليه الصّلاة والسّلام لا الذين يتزينون بزي الاسلام ويدعون الإ ان باللسان مع تكذيبه باعماله واخلاقه وسائر احواله فالامة ا وصوفة بالاوصاف ا ذكورة لا يوجد منها آخر الزمان الاّ آحاد معدودة ظاهرة او فية ولا ينا وجودهم على تلك الندرة والقلة صدق الأحاديث الواردة اشراط الساعة الدّالة على فساد اكثر اهل الزمان فإنّ ا راد بالقرن اكثر اهله.

فإن قيل الأحاديث الواردة فضائل الصّحابة وخ ية القرن تدل على فضلهيم على يع من أتى بعدهم من الامة كانت القلة او الكثرة.

فهذا ا ديث الدّال على التساوي ب اللاحق والسّابق ينافيها البتة.

قلنا لا شكّ فضل صحبة الّن ّ عليه السّلام وافضلية الاصحاب باعتبارها



على فاقدي ذلك الوصف لكن جهات الفضل ليست منحصرة الصحبة بل وز أن تكون جهات اخرى تورث الفضل غ ها فالفضل مطلقاً باعتبار الصحبة لا تنا التساوي بسبب اجتماع جهات آخر للفضل الآخرين على أنّ مساق هذا ا ديث لا يدل على التساوب مطلقاً بل على التساوب الفضل ا خصوص باعتبار جهة صوصة وهي اقامة الدّين وأحياء الشّرع ا ب يدل على التشبيه با طر من حيث أنّ ا طر كما أنّ اوله ينبت الزرع وآخره ينميه ويزيده خضرة ونضارة ا أن يبلغ كماله كذلك اول الأمة يظهر الدّين ويقمع ا شرك وآخرها يبقيه و فظه عن فتنة ا خالف و ريف ا رف لاف الامم ا اضية الذين كانوا رّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً ا ذكروا به فكان اثر الأمة او ا وآخرها بتمهيد الدّين وحفظها عن زيغ ا بطل سواء كما كان اثر اول ا طر وآخره انبات الزرع وتربيته سواء على أنّ هذا ا ديث ا ا يفهم منه صر ا التقارب لا التساوي فإنّ لا يدري يدل على نفي العلم الفارق ب اول الامة وآخره با ية ويشرع هذا الاسلوب الكلام بالتقارب إذ لو كان ا قصود اثبات التساوي حقيقة ا ناسب هذا التعب فالتقارب الّذي دلّ عليه هذا ا ديث لا ينا فضل الصّحابة الدّال عليه أحاديث فضائل الاصحاب ا هنا انتهى العزم.

وبايثار السكوت على الكلام حكمت ا زم فنحمد ا على تيس ه الا ام دا لا انصرام له ولا آنفصام.

وصلّى ا على سّيد الانام مّد ا صطفى بافضل السّلام وعلى آله وصحبه الكرام.

وقع الا ام شهر ربيع الاول من شهور سنة س وعشرين وتسعمائة على يدي اضعف الفقراء مّد بن باء الدّين بن لطف ا عاملهم ا بلطفه واظفرهم بعطفه ا نفي مذهبا البسطامي مشربا.

قال رسول ا صلى ا عليه وسلم: **(خـ كم من تعلّم القرآن وعلّمه)** وقال ايضا **(خذوا العلم من افواه الرجال).**

ومن تتيسّر له صحبة الصا وجب له ان يذكّر كتبا من تأليفات عا صا وصاحب إخلاص مثل الإمام الربا المدد للألف الثا ا نفي والسيد عبد ا كيم الارواسي الشافعي وا د التيجا ا الكي ويتعلم الدين من هذه الكتب ويسعى نشر كتب أهل السنة بـ الناس ومن يكن صاحب العلم أو العمل أو الإخلاص ويدعي أنه من العلماء ا ق وهو من الكاذبـ من علماء السوء. واعلم انّ علماء أهل السنة هم ا افظون الدين الإسلامي وأمّا علماء السوء هم جنود الشياط .[1]

----

(١) لاخـ تعلّم علم ما يكن بقصد العمل به مع الإخلاص (ا ديقة الندية ج: ١ ص: ٣٦٦، ٣٦٧ وا كتوب ٣٦، ٤٠، ٥٩ من الـلّد الأوّل من ا كتوبات للإمام الرّبّا الـدّد للألف الثا قدّس سرّه)

تنبيه: إنّ كلاًّ من دعاة ا سيحية يسعون ا نشر ا سيحية والصهاينة اليهود يسعون ا نشر الادعاءات الباطلة اخاماتا وكهنتها ودار النشر – **ا قيقة** – استانبول يسعى ا نشر الدين الاسلامي وإعلائه اما ا اسونيون ففي سعي لإ اء وازالة الاديان يعا فاللبيب ا نصف ا تصف بالعلم والادراك يعي ويفهم ا قيقة ويسعى لتحقيق ما هو حق من بـ هذه ا قائق ويكون سببا إنالة الناس كافة

السعادة الابدية وما من خدمة اجلّ من هذه ا دمة اسديت ا البشرّية.

دُعَاءُ التوْحِيدِ

يَا اَ يَا اَ لاَ اِلَهَ اِلا ا مُحَمدٌ رَسُولُ ا ِ يَا رَحْمَنُ يَا رَحِيمُ يَا عَفُو يَا كَرِ ُ فَاعْفُ عَني وارْحَمْ ِ يَا اَرْحَمَ الراحِمِ َ تَوَفِ ِ مُسْلِمًا واَ ْقْ ِ ِبالصالِحِ َ اَللهُم اغْفِرْ ِ ولآبائِي وأُمهَا ِ ولآبَاءِ وأُمهَاتِ زَوْجَتِي ولأَجْدَادِي وجَدا ِ ولأَبنائِي وبَنا ِ ولإخْوَ ِ وأَخَوا ِ ولأَعْمَامِي وعَما ِ ولأَخْوَا ِ وخَالاَ ِ ولأُسْتَاذِي عَبْدِ ا َكِيمِ الاَرْوَاسِي ولِلْمُؤْمِنِ َ والْمُؤْمِنَاتِ الاَحْيَاءِ مِنْهُمْ والاَمْوَاتِ «رَحْمَةُ ا ِ تَعَا َ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِ َ» بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الراحِمِ َ وا َمْدُ ِ رَب الْعَالَمِ َ

دُعَاءُ الاِسْتِغْفَارِ

اَسْتَغْفِرُ ا َ الْعَظِيمَ الذِي لاَ اِلَهَ اِلا هُوَ ا َي الْقَيومَ وأَتُوبُ اِلَيْهِ

إن ناشر كتب – **دار ا قيقة للنشر والطباعة** – هو ا رحوم **حسـ حلمي ايشيق** عليه الر ة والرضوان ا تولد عام ١٣٢٩ ا جرية [١٩١١ ا يلارية] نطقة –**أيوب سلطان إستانبول**- وأعداد الكتب ال نشرها ثلاث وستون مصنفا من العربية وأربع وعشرون مصنفا من الفارسية وثلاث مصنفات أوردية وأربع عشرة من التركية ومقدار الكتب ال أمر بتر تها من هذه الكتب إ لغات فرنسية وأ انية وإ لميزية وروسية وإ لغات أخر بلغت مائة وتسعة وأربع كتابا و يع هذه الكتب طبعت –**دار ا قيقة للنشر والطباعة**- وكان ا رحوم عا ا طاهرا تقيا صا ا وتابعا شيئة ا وقد تتلمذ للعلاّمة ا البحر الفهامة الو الكامل ا كمل ذي ا عارف وا وارق والكرامات عا النسب السيد عبد ا كيم الارواسي عليه ر ة الباري وأخذ منه وظهر كعا إسلامي فاضل وكامل مكمل وقد ل نداء ربه ا تعال وتو ليلة ٢٥ على ٢٠٠١/١٠/٢٦ (الثامن على التاسع من شهر شعبان ا عظم سنة إثنت وعشرين وأربعمائة وألف من ا جرة النبوية) ودفن ل ولادته قـ ة أيوب سلطان تغمده ا بر ته الواسعة واسكنه فسيح جناته آمـ .

ا وضوع	رقم الصفحة

ا اء الكتب العربية ال نشرتا مكتبة ا قيقة